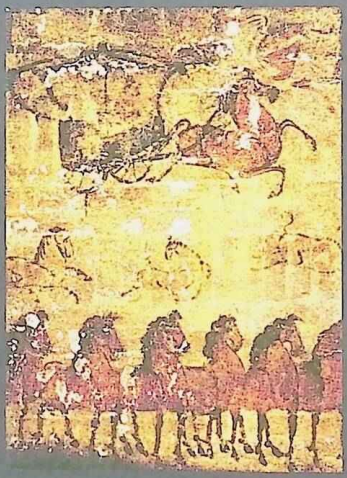
El pensamiento chino

Marcel Granet



TROTTA
PLIEGOS DE ORIENTE

PLIEGOS DE ORIENTE

LAS VEINTICUATRO CATEGORÍAS DE LA POESÍA
Si Kongtu

LOS CUATRO LIBROS DEL EMPERADOR AMARILLO
Iñaki Preciado Idoeta (editor)

TAO TE CHING
Lao Tse

CONFUCIO
Jean Levi

POEMAS DEL RÍO WANG
Wang Wei

MITOLOGÍA CLÁSICA CHINA
Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal (editor)

EL ARTE DE LA GUERRA
Sunzi

LIBRO DEL MAESTRO GONGSUN LONG
O LA ESCUELA DE LOS NOMBRES
Gongsun Long

RELACIÓN DE LAS COSAS DEL MUNDO
Zhang Hua

SANZIJING.EL CLÁSICO DE TRES CARACTERES
Wang Yinglin

LOS CAPÍTULOS INTERIORES DE ZHUANG ZI
Zhuang Zi

HACIA UNA HISTORIA DEL BUDISMO ZEN
Toshihiko Izutsu

SHINTO, EL CAMINO A CASA
Thomas P. Kasulis

HISTORIA DE LOS HERMANOS SOGA [SOGA MONOGATARI]
Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla (editores)

El pensamiento chino

El pensamiento chino

Marcel Granet

Prefacio de Léon Vandermeersch
Traducción de José Manuel Revuelta

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



Ouvrage publié avec le soutien du Centre national du livre
Obra publicada con la ayuda del Centro nacional del libro

Esta obra se ha beneficiado del P. A. P. GARCÍA LORCA, Programa de Publicación
del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España
y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

PLIEGOS DE ORIENTE

Título original: La pensée chinoise

© Editorial Trotta, S.A., 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 543 03 61
fax: 91 543 14 88
e-mail: editorial@trotta.es
url: http://www.trotta.es

© Éditions Albin Michel, 1988 y 1999

© José Manuel Revuelta López, para la traducción, 2013

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

isbn: 978-84-9879-386-4
depósito legal: M-9282-2013

impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Prefacio: Léon Vandermeersch 9
Introducción 19

Libro I. La expresión del pensamiento 39
Libro II. Las ideas directrices 77
Libro III. El sistema del mundo 255
Libro IV. Sectas y escuelas 311

Conclusión 425
Bibliografía 433
Índice analítico 449
Índice general 461

PREFACIO

Léon Vandermeersch

La época en la que Granet escribió su obra sinológica, entre 1912, fecha del artículo «Coutumes matrimoniales de la Chine antique» (*T'oung Pao* 13), y 1939, fecha de la obra *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine antique* (*Annales Sociologiques*, serie B, fascículos 1-3), dejando a un lado sus obras póstumas, es la del descubrimiento sociológico de China. La ciencia que se iba a ocupar de las sociedades, reciente por aquellas fechas, se interesó de inmediato por *la más masiva y la más duradera* de todas ellas (véase *infra*, p. 447). El joven Granet, que tras su paso por la Escuela Normal se había adherido al grupo de los seguidores de Durkheim, aprovechó su estancia en la Fundación Thiers, desde 1908 hasta 1911, para iniciarse en el chino bajo la tutela de Edouard Chavannes, aceptando a continuación una misión científica en Pekín «con el fin de seguir allí estudios sobre la familia china», estudios que abarcarían pronto todas las dimensiones de la sociedad china antigua. Por esos mismos tiempos, en el lado de la sociología alemana, Max Weber trataba de redondear sus análisis sobre el origen del sistema capitalista en el seno del puritanismo anglosajón con una interpretación *a contrario* sobre la incompatibilidad del confucianismo y del taoísmo con el capitalismo. Por cuanto se refiere a la sinología en sí misma, el primer estudio de sociología científica aparece en 1930 bajo el título *Recherches sur la société de la Chine antique*. Su autor, Guo Moruo (1892-1978), se había iniciado en la sociología marxista alemana a través de cuanto había dado a conocer en Japón el militante socialista Kawakami Hajime, antiguo corresponsal del *Asahi* en Alemania, durante la Primera Guerra Mundial. Hoy, de la obra científica de Guo Moruo no nos quedan más que destacados trabajos de paleografía acerca de inscripciones encontradas en huesos, conchas o bronces. Por cuanto se refiere a su teorización sociológica del feudalismo chino, ha ido progresivamente vaciándose de significación debido

a la pérdida de crédito del dogmatismo marxista, tal como había sido aplicado a la historia de China. Y la interpretación weberiana del confucianismo ha sido sumamente cuestionada a causa del reciente desarrollo económico, de tipo puramente capitalista, del conjunto del Extremo Oriente confuciano. En resumen, que los trabajos de Granet, después de más de tres cuartos de siglo, son los que menos han envejecido en lo referido al progreso de los conocimientos sinológicos; especialmente los que afectan a la sociología del *pensamiento chino* siguen plenamente vigentes en la actualidad. Es cierto que lo que Granet escribió acerca de la *civilización china* antigua ha quedado obsoleto dado el tratamiento por preterición de toda la protohistoria de China a la que se había resignado para todo cuanto precede al periodo de Primaveras y Otoños (770-476 a.C.). «La historia de la China antigua», escribió en 1925, designando así los tiempos anteriores a la primera datación firmemente establecida de los hechos narrados por los antiguos analistas chinos, la del principio de la co-regencia de los duques de Shao y de Zhou en 842-828 a.C., «no puede inspirarnos ninguna confianza. En su casi totalidad es el resultado de la proyección en el pasado de ideas y de temas debatidos que, en la época de los Han, animaban Escuelas rivales» (*Danses et légendes...*, 619)*. Y añadía: «Es posible que antes de la civilización confuciana existieran muchas otras civilizaciones chinas. La cuestión solo podrán resolverla las excavaciones». Pues bien, fueron precisamente las excavaciones, que empezaron a florecer en la época en que fueron escritas las líneas anteriores, las que han desvelado ampliamente, mediante una documentación arqueológica de extraordinaria riqueza, una civilización china preconfuciana: la de la dinastía de los Shang (siglos XVI-XI a.C.), conocida con el nombre de Yin, a partir de su instalación en su última capital, hoy Anyang, a finales del siglo XIV. Esta civilización no se construyó, como suponía Granet, a partir de pequeñas comunidades campesinas, más o menos independientes unas de otras, que progresivamente se habrían transformado en cantones confederados en un nuevo Estado feudal, sino sobre la base de una organización estatal fuertemente centralizada, gobernada de manera muy autoritaria,

* Las referencias bibliográficas completas pueden encontrarse al final de la presente edición, pp. 433-447.

En las notas que remiten a obras chinas se cita el título usual de la obra seguido de la indicación del capítulo. Las referencias que remiten a las traducciones de los clásicos de Legge o de Couvreur están indicadas con el nombre usual del clásico, seguido de las letras L o C. Las que remiten a las *Mémoires historiques de Sseu-ma Ts'ien* (Sima Qian) se indican mediante la abreviación SMT, seguidas, para las partes no traducidas, de la indicación del capítulo, y para las traducidas, de la indicación del tomo y la página de la traducción de Chavannes. C = S. Couvreur, *Che king*, Hejianfu, 1896; *Li ki*, Hejianfu, 1899; (Confucio,) *Los cuatro libros*, Hejianfu, 1895; (Confucio,) *Chou king*, 1897; L = J. Legge, *The Chinese Classics*, Londres, 1867-1876 (*N. del E.*).

hasta que una crisis, debida precisamente al exceso del poder central, la llevó a reorganizarse en una formación estatal muy descentralizada en la que las relaciones de poder aristocráticas fueron de golpe sistemáticamente suavizadas, dando lugar a una especie de feudalismo. Pero el *pensamiento chino* del que trata Granet es justamente el del Estado posterior a Yin, con instituciones evolucionadas hacia una monarquía feudal con la dinastía Zhou (Tcheou en la transcripción que utilizaba Granet), paradigma de la civilización confuciana. El impecable análisis que de él ha hecho la sinología francesa no se ha entregado a azarosas conjeturas a la hora de reconstruir hipotéticamente el Estado preconfuciano.

¿Por qué este análisis es sociológico? Porque dado que el pensamiento chino se expresaba en la época solo a través de textos absolutamente impersonales, no puede comprenderse más que a través de rasgos generales de una mentalidad, en los que se fundían las psicologías individuales. De aquí viene que «para descubrir aquello que, por así decir, constituye el fondo más institucional del pensamiento chino, disponemos de informaciones bastante buenas, pero el conjunto de todas ellas no autoriza a componer una Historia de la filosofía china comparable a las que se han escrito en otros países acerca de las suyas propias» (*infra*, p. 19). Este *fondo institucional del pensamiento* en el que van a centrarse las investigaciones de Granet, no es otra cosa, obvio es decirlo, que *la mentalidad colectiva* de la que hablaba Durkheim que, en China, tiene la ventaja de ofrecerse al investigador con suma limpieza, ya que no tiene más que sumergirse llanamente en los textos de la tradición, mientras que en otras partes, para descubrirla, hay que destilar sociológicamente la suma de los comportamientos individuales. Y así, la investigación de Granet procede según una ruta inversa a la que caracterizará más tarde el método de los historiadores de la mentalidad de la Escuela de los Anales. Estos tratarán de buscar actores sociales, tomados individualmente, en los gestos y comportamientos cotidianos, lo cual sería el reflejo de una mentalidad colectiva. Por el contrario, lo que Granet busca en el caso chino tiene la ventaja de encontrar en los textos antiguos, del todo formuladas, *ideas directrices* que forman un corpus coherente donde no hay más que analizar el contenido para explicar lo que es la mentalidad china. Esta explicación reside en lo que Granet llama *retorno al hecho*, es decir, al rastro de costumbres subyacente a la fórmula textual. En esto se distingue el trabajo sobre los textos de los sociólogos y de los filólogos.

> El hecho singular, al que se le denomina hecho histórico y que es el hecho tal y como lo registra la historia, es el producto de una elaboración y no un hecho en bruto. Es una construcción abstracta realizada por el trabajo crítico del historiador a partir de un dato que constituye el hecho real. Este

> dato complejo, emocional más que intelectual y, aún más que emocional, práctico, es el *tema* tradicional, estereotipado, convenido, o el *esquema*, la serie de temas, no menos tradicional y no menos convenida, en la que se ha formulado necesariamente todo aquello que merece dar pie a un proceso digno de anotarse (*Danses et légendes...*, 37).

De lo que se trata es de encontrar el sentido de estos *temas*, de estos *esquemas*, algo para lo que la crítica filológica no podría servir. «Es imposible en la práctica, y sería de un interés muy escaso, mostrar las interpolaciones y las contaminaciones de los textos» (*ibid.*, 592). Pero, «hay que haber leído a Morgan y los trabajos de los sociólogos para reconocer el valor del principio que inspiró a los historiadores chinos. Ni comprendieron ni se inventaron el esquema que les guió en su ordenamiento de los hechos: les fue impuesto por la tradición» (*ibid.*, 47).

Lo esencial de *El pensamiento chino* lo consagra Granet a poner de relieve los principales *temas* y *esquemas* que estructuran el universo mental de los chinos. El primero de estos esquemas es el de un espacio-tiempo en el que la extensión y la duración están integradas, una en otra, en una categoría única, que abarca la complejidad del cosmos, y en la que la extensión no cobra sentido si no se halla indisociable en las dos dimensiones conjuntas. El espíritu chino no procede *analizando* el medio cósmico complejo por abstracción de formas homogéneas, lo que llevaría a los conceptos de espacio y tiempo distintos, sino *descomponiendo* en porciones heterogéneas, cuya organización se comprende a la luz de un *principio de orden*, que induce a la clasificación de esas porciones siguiendo lo que Granet llama *rúbricas* emblemáticas. Bajo su aspecto de extensión, el cosmos se descompone también en regiones clasificadas bajo los emblemas de puntos cardinales, en número de cinco, ya que también incluyen el centro, o bien siete cuando abarcan también el arriba y el abajo. Estas regiones están emblemáticamente jerarquizadas: al Este corresponde la izquierda, que prevalece sobre el Oeste, al que corresponde la derecha. El Sur prevalece sobre el Norte. Sucede lo mismo cuando se distribuyen los puestos en las ceremonias, en los banquetes, en los torneos, etc., donde la importancia la tiene la izquierda sobre la derecha y el Sur sobre el Norte, si bien estos valores fueron invertidos bajo los Han. Por lo que a la duración del cosmos se refiere, este se descompone en estaciones que se corresponden con las regiones del espacio y que son igualmente cinco: la primavera que se identifica con el Este, el verano con el Sur, el otoño con el Oeste y el invierno con el Norte, a lo que hay que añadir una estación central que en el calendario se divide en cuatro periodos de dieciocho días cada uno, que entran al final de cada estación. Cósmicamente constituye una estación pivote en torno a la cual giran las cuatro estaciones trimestra-

les. El segundo esquema es el del *yin* y el *yang*, emblemas de todas las oposiciones simétricas: masculino y femenino, día y noche, sombra y luz, Cielo y Tierra, sol y luna, movimiento y reposo, interno y externo, etc. Sin embargo, estas oposiciones nunca son absolutas. Un germen de *yin* subsiste siempre en el *yang* y un germen de *yang* en el *yin*, pero en el movimiento de los ciclos cósmicos, cuando cada uno de los contrarios llega a su paroxismo, se transforma en el otro. Vienen en tercer lugar los diferentes esquemas del cómputo regular de los acontecimientos y de las cosas no aleatorias: esquema numérico decimal ordinario, esquema denario conocido como el de *los diez troncos celestes*, esquema duodenario conocido como el de *las doce ramas terrestres*, esquema sexagesimal, resultado de la combinación de los dos precedentes en binomios de ramas terrestres y de troncos celestes asociados cada una con cada uno. Por último, entremezclados con estos, los esquemas de cómputo adivinatorio de los acontecimientos y de las cosas aleatorias, sistematizados bajo la forma de los sesenta y cuatro hexagramas del *Yijing* (*Yi king* en la transcripción utilizada por Granet); forman una especie de álgebra fundada en los símbolos par e impar, que ha sido objeto de innumerables especulaciones teóricas y que se aplica a las realidades del mundo por un método de sorteo, que procede por sucesivas divisiones aleatorias de un haz de tallos de aquilea, de los símbolos pares e impares relacionados con cada clase de especie. «El reparto de las cosas entre los diversos Elementos y los diversos Trigramas, que son los factores primarios de los Hexagramas», escribe Granet, «ocupa en este sistema el primer lugar. Pero luego, otras clasificaciones, también de base numérica, vienen a incardinarse en este método complicando, e incluso invirtiendo, las correspondencias y los antagonismos» (*infra*, p. 211). *Correspondencias*, tal es la palabra clave de la sociología sinológica de Granet: «Dominado todo él por la idea de eficacia, el pensamiento chino se mueve en un mundo de símbolos hecho de *correspondencias* y de *oposiciones* que basta movilizar cuando se quiere actuar o comprender» (*infra*, pp. 116-117).

¿Cómo se ha formado en la mentalidad china este sistema universal de *correspondencias*? Mediante la destilación especulativa de mitos y de leyendas de la época primitiva. La serie de los diez troncos celestes, por ejemplo, está conectada con el mito de los diez soles, de los cuales nueve fueron abatidos a flechazos por el Maestro arquero Yi; la de las doce ramas terrestres se relaciona con la representación mítica de los doce animales del zodíaco chino; la de los cinco elementos cósmicos, con el mito de la fundición de piedras de cinco colores para reparar el cielo destrozado por el monstruo Gonggong (Kong-kong), realizada por Nügua (Niu-koua); el de los sesenta y cuatro hexagramas con el desarrollo del sistema cabalístico de los trigramas inventado por el legendario empera-

dor Fuxi (Fou-hi), etc. Conocer el universo consiste en confeccionar el repertorio de las innumerables correspondencias de los ciclos, de las estructuras, de las formas, de los números, mediante las cuales unos fenómenos se explican por otros. La especulación que se ejerce sobre estas correspondencias no desemboca en conceptos, sino en imágenes intelectuales que Granet denomina *emblemas*. Los emblemas difieren de las ideas en que estos se relacionan unos con otros mediante homologías y analogías que nunca dan lugar al principio de contradicción. Así funciona un pensamiento puramente simbólico cuyo registro se aparta sensiblemente del que realiza un pensamiento auténticamente racional. Se razona sobre ideas, no sobre emblemas. Con los emblemas se procede por aproximaciones que permiten extraer modelos. Los grandes modelos emblemáticos definen los ritos que forman los mecanismos mediante los cuales funcionan naturalmente todos los engranajes del cosmos y, artificialmente, los de una sociedad bien gobernada, es decir, la sociedad gobernada por reglas de conducta ritual promulgadas a imitación de las grandes leyes del Cielo y de la Tierra para ser observadas en todas las relaciones sociales. La validez de los ritos, tanto al nivel de las leyes microcósmicas como al de su aplicación en reglas de conducta social, nivel en el que Granet les da el nombre de *Etiqueta*, se constata en su *eficacia*. Todos los *Maestros* del pensamiento chino antiguo, a los que Granet dedica la última parte de su obra, se dedicaron a conseguir el máximo de eficacia. «Todos», escribe, «eran capaces de hablar de todo pero fueron muy escasos los que se preocuparon de dar un giro sistemático al conjunto de su enseñanza. Cada uno se entregaba a valorar la eficacia de la receta de sabiduría que constituía el secreto de su 'Escuela'» (p. 26). Recetas de gobierno en los políticos y en los legisladores, recetas de persuasión en los sofistas, de bien público en los confucianos y los moístas, de larga vida y de santidad en los taoístas, pero en ninguna de ellas hubo una elaboración teórica digna de ese nombre. «Las polémicas se inspiraron en cuestiones de prestigio donde el sentimiento del valor propio de las ideas apenas aparecía; los maestros se preocupaban más de presentar con brillantez la eficacia de la panacea que preconizaban que de dar muestras de originalidad doctrinal» (*infra*, p. 313).

¿De dónde proviene que el pensamiento chino sea tan poco proclive a teorizar, a razonar, a conceptualizar? Para Granet, de la lengua china en sí misma, que no se prestaba en absoluto a instrumentalizar esas operaciones del espíritu. El chino, cree Granet, es una lengua de comunicación de la emoción y no pretende tanto informar como guiar la acción; se acomoda bastante mal para expresar ideas. «En chino, la palabra», escribe, «es otra cosa, diferente a un signo que sirve para denotar un concepto. No corresponde a una noción que tiende a fijar, de la manera más definida posible, el grado de abstracción y de generalidad.

Más bien evoca un complejo indefinido de imágenes particulares, haciendo aparecer en primer lugar la más activa de entre ellas» (*infra*, p. 44). Lo cual lleva a Granet a expresar un juicio bastante despreciativo sobre la aptitud de la lengua china para servir al pensamiento racional; y lo hace porque proyecta sobre las estructuras de la lengua el rasgo que le ha parecido más característico de la lengua china, tal como nos lo han legado los textos, a saber, no tratar de construir más que «sistemas de emblemas». En la lengua china, afirma, la palabra solo es un emblema: fonéticamente invariable, simple emblema vocal que además se halla representado en la escritura ideográfica, Granet prefiere hablar de *escritura figurativa*, mediante una grafía puramente emblemática. Lo cual significa para Granet que, a falta de posibilidades de flexión y al no distinguir morfológicamente los nombres, los verbos y los adjetivos, y debido a que, por tanto, una misma palabra puede tener en la frase, según su posición, una función tanto verbal como nominal o adjetival, lo único que tiene valor en la lengua es el orden de las palabras y en consecuencia «el grado de importancia afectiva y práctica atribuido a los diferentes elementos de un conjunto emocional»; todo lo cual, evidentemente, «ofrecía pocas facilidades para la expresión abstracta de ideas» (*infra*, p. 43). Por cuanto hace referencia a la *escritura figurativa*, es decir, a la ideografía china, en la que Leibniz erróneamente imaginaba que podía verse una especie de álgebra de las ideas, su mérito, piensa Granet, no es más que el de dar la sensación de que los emblemas, que son las palabras-grafías, «valen en tanto que fuerzas actuantes, en tanto que fuerzas reales» (*infra*, p. 55).

Granet se equivoca sobre estos dos puntos. En cuanto al primero, si bien ha imperado durante tiempo la opinión de que el proceso de abstracción necesitaba el apoyo lingüístico de la existencia de determinados morfemas, como por ejemplo, en español las terminaciones *-idad*, *-itud*, presentes en todas las lenguas indoeuropeas, pero ausentes en las lenguas monosilábicas no flexionales como el chino, nadie sostiene hoy que el chino carezca por esta razón de medios para expresar la abstracción. Por no tomar más que un ejemplo típico, el *Canon moísta* rebosa de fórmulas como la siguiente: «El círculo del pequeño círculo y el círculo del gran círculo son idénticos», lo cual quiere decir que, aun careciendo del morfema en *-idad*, no por ello deja de expresarse a la perfección la noción abstracta de *circularidad*. La lengua china permite expresar el razonamiento abstracto como puede verse en tratados como los de la escuela búdica del puro conocimiento, de Xuanzang (en torno a 596-664), que superan en refinamiento de abstracción incluso a su homólogo *yogâcâra* indio. En cuanto al segundo punto, la ideografía china, aunque evidentemente no pueda tomarse como un álgebra de las ideas, da testimonio, por parte de los escribas que la inventaron, de un

extraordinario sentido de la racionalización del léxico. Si esta escritura ha podido imponerse definitivamente en su forma ideográfica, evitando su mutación en escritura fonemática, por la que han tenido que pasar todas las restantes escrituras primitivamente concebidas como ideografías, ¿no es acaso a causa de esta encomiable racionalización que ha consistido en reestructurar el léxico de la lengua natural sistematizando progresivamente todas las grafías recompuestas en lo que Granet llama las *grafías complejas*, constituidas por un *radical* y una *fonética*? Álgebra de las ideas, no, pero álgebra de las palabras, sí. Hubiera sido conveniente no confundir las dos cosas en un término tan mal escogido como *ideografía*. Añadamos que la sistematización racional del léxico en la escritura china se vio ampliamente facilitado por la naturaleza no flexiva de la lengua, de lo que se deduce también que ello no constituye un obstáculo para el ejercicio del pensar razonado. Bertrand Russell era de la opinión de que «la excelencia de la gramática como guía es proporcional al corto número de las inflexiones, es decir, al grado de análisis efectuado por la lengua considerada» (cf. *Principia Mathematica*). Todo esto se ve hoy confirmado por el hecho de que el chino, con su escritura ideográfica, se presta mejor que las lenguas indoeuropeas al tratamiento informático. Las tesis lingüísticas de Granet no son, pues, sostenibles.

Lo cual no enturbia en absoluto la pertinencia de sus análisis sociológicos. En particular, que los autores chinos no hayan tenido inclinación alguna a explicar los caminos del pensamiento, sino que hayan preferido la presentación más cursiva posible de las conclusiones de sus reflexiones, que hayan optado más por la argumentación mediante parábolas y no por una demostración razonada, es muy juiciosamente señalado por Granet. «La literatura china» escribe, «es una literatura de centones. Cuando quieren probar o explicar, cuando piensan en contar o en describir, los autores más originales se sirven de historietas estereotipadas y de expresiones convenidas, extraídas de un fondo común. Este fondo no es muy abundante y además tampoco tratan de renovarlo» (*infra*, p. 59). Y más adelante:

> El pensamiento se propaga, mejor que se transmite, del autor al lector (o, digamos mejor, del maestro al discípulo; aún mejor, del jefe al súbdito fiel) sin que se le ahorre a este último el más mínimo esfuerzo y sin que, por otra parte, se le permita la más mínima posibilidad de evasión. No se le convoca a que acepte las ideas en su detalle y en su sistema, una vez que ha sido admitido a controlarlas analíticamente. Dominado por una sugestión global, se encuentra captado de golpe por un sistema entero de nociones (*infra*, p. 68).

La literatura china no se convirtió en una literatura de autores sino después de un largo periodo de ocho siglos de escritura, reservada a registrar fórmulas de adivinación, administrativas o rituales, sin emergen-

cia alguna de *géneros literarios* propiamente dichos. Lo que la hace tan diferente de la literatura occidental es esa larga gestación en su forma primitiva de una escritura de escribas que servía sobre todo para anotar fórmulas oraculares reducidas a su más simple expresión. Así escribe Christoph Harbsmeier en la conclusión del volumen consagrado a la lengua y a la lógica de la gran enciclopedia de la ciencia y la civilización chinas, iniciada por Joseph Needham:

> El escriba que ha registrado los discursos recogidos en la parte más antigua del *Libro de los Documentos Shu Ching* (*Shujing*), ha resumido y condensado estos discursos elaborando, cocinando diría, su quintaesencia. Nunca pretendió crear la ilusión de que registraba un simple flujo de palabras en la inmediatez del débito de las palabras. [...] El acto cultural de redacción de estos documentos era un acto de condensación. Retóricamente hablando, en el pleno sentido del término, en la China prebúdica, escribir era hacer un resumen[1].

En la época de Granet, se ignoraba en Occidente todo acerca de la protoliteratura china puramente oral y cuyo desciframiento apenas acababa de comenzar en la misma China. Que el eminente sinólogo no hubiera podido conocer los gérmenes primitivos del pensamiento chino que estudiaba, incrementa su mérito por haber desbrozado y descrito tan sutilmente, en términos de una precisión tan reveladora, el conjunto de las características de este pensamiento en su más significativa originalidad. Si a esto se añade que sigue siendo cierto que «los chinos han conquistado con sus costumbres, con sus artes, con su escritura y con su sabiduría todo el Extremo Oriente» y que «en todo el Extremo Oriente, incluso en nuestros días, ningún pueblo, por débil que se halle o por fuerte que parezca, se atreve a renegar de la civilización china» (*infra*, p. 426), hay que convenir en que la obra de Granet guarda, para el lector de nuestros días, toda su importancia como llave para entender una cultura milenaria inopinadamente en camino de volver a emerger en plena posmodernidad.

Enero de 1999

Léon Vandermeersch
Director de estudios honorario de la Escuela Práctica de Altos Estudios

1. *Science and Civilisation in China*, vol. VII: 1, Cambridge, 1998, pp. 415-416.

INTRODUCCIÓN

Cuando analicé el sistema de actitudes y de conductas que rige la vida pública y privada de los chinos intenté ofrecer al mismo tiempo una somera idea de su civilización. Ahora voy a precisar aquel esbozo y para ello voy a describir el sistema de conceptos, de preconceptos y de símbolos que conforman en China la vida del espíritu. No pretendo ofrecer al lector de este libro sino un complemento a *La civilización china*[1].

Al presentar esa obra citada señalé que no veía posibilidad alguna de escribir algo así como un manual de antigüedades chinas. Y esa idea fue la que dictó el plan de mi primer volumen. Un sentimiento análogo inspira este segundo: no hubiera aceptado en modo alguno la tarea de componer un manual de literatura o de filosofía de China.

Muchas obras se han publicado que podrán responder a esas demandas y a ellas me remito[2] para quienes deseen informarse con precisión acerca de la clasificación de las obras o de la filiación de las doctrinas. El inventario de todos esos documentos me mostró que la pretensión de reconstruir detalladamente una historia de las «teorías filosóficas» era, cuando menos, prematura; por eso, ahora, simplemente me propongo apuntar las reglas esenciales a las que obedece el pensamiento chino en su conjunto. Debo insistir en que para descubrir aquello que, por así decir, constituye el fondo más institucional del pensamiento chino, disponemos de informaciones bastante buenas, pero el conjunto de todas ellas no autoriza a componer una Historia de la filosofía china comparable a las que se han escrito en otros países acerca de las suyas propias.

La China antigua, más que una filosofía, tuvo una sabiduría, que se expresó en obras de muy diverso carácter pero que casi nunca tuvieron la pretensión de aparecer como exposiciones dogmáticas.

Nos ha llegado un muy escaso número de obras atribuibles a la antigüedad. Su historia es oscura, su texto incierto, su lengua mal conocida y su interpretación está guiada por glosas tardías, tendenciosas o escolásticas. Casi nada positivo sabemos acerca de la historia antigua de China.

La personalidad de los pensadores más ilustres, trátese de Confucio, Mozi o Zhuangzi*, es prácticamente desconocida. Acerca de sus vidas no disponemos de información alguna que sea útil o concreta. En general no sabemos más que fechas y, aun estas, cuestionables. Por lo demás, sus vidas se remontan a tiempos en los que la historia aparece bastante vacía de acontecimientos. De algunos «autores», de Zhuangzi por ejemplo, o de Liezi, no conocemos ni tan siquiera una leyenda.

Sobre sus enseñanzas escasamente disponemos de testimonios directos. La tradición ortodoxa atribuye a Confucio la redacción de un gran número de obras: casi todos los clásicos. Pero los críticos, cuando dejan de estar cegados por el escrutador interés de las preocupaciones apologéticas o escolares, reconocen que del Maestro nos ha quedado, a lo sumo, una recopilación de conversaciones (el *Lun yu*). Y no hay certeza de que esta recopilación, en su forma original, no haya sido la obra de sus primeros discípulos; en cualquier caso, no poseemos esta recopilación, tardía sin lugar a dudas. Lo único que nos ha llegado es una edición retocada, posterior en unos quinientos años a la vida del sabio[3].

Todos los intérpretes están de acuerdo en reconocer que hay pasajes o capítulos intercalados en las obras más auténticas y mejor editadas. Pero el acuerdo cesa cuando se trata de entresacar lo original de lo añadido. Zhuangzi[4], por ejemplo, es un vigoroso pensador y el más original de los escritores chinos. Pues bien, un crítico reconocerá el estilo y las maneras de Zhuangzi en el capítulo sobre los espadachines pero no en el dedicado al bandido Shi, mientras que otro erudito eliminará los *Espadachines* para conservar el *Bandido*[5]. El *Han Feizi* es obra de uno de los autores cuya vida es algo más conocida. Fue escrita poco antes de la formación del Imperio y su primera transmisión se produjo sin problemas. Sin embargo, uno de los mejores críticos contemporáneos solo quiere conservar siete secciones de las cincuenta y cinco de que se compone la obra. Pese a lo cual, cuando se pone a analizar su doctrina, hace referencias a las partes condenadas sin el más mínimo de los escrúpulos[6].

Tras mucho empeño en querer atribuir una fecha a unas obras o en fijar su aspecto original, se llega habitualmente a conclusiones tan vagas y decepcionantes como estas:

* Los nombres chinos han sido todos transcritos según el sistema *pinyin* (unificación de sonidos). Este sistema es hoy la norma oficial de transcripción. Fue desarrollado en 1950-1960 por la Academia de la Lengua China y viene a suplir los pasados sistemas existentes, entre otros el utilizado por Granet en su tiempo (EFEO) (*N. del T.*).

En su conjunto, la obra *parece* poder fijarse en la segunda mitad del siglo III (a.C.), pero no está redactada en su totalidad por la mano de Han Fei. Lo mismo que sucede con Zhuangzi, con Mozi y con la mayor parte de los filósofos de *esta época, una parte importante* de sus obras se debe *a discípulos* del Maestro... y es *muy difícil* distinguir qué partes *pueden* atribuirse al Maestro y cuáles *deben* atribuirse a su escuela[7].

A partir del siglo IV ha sido considerable el papel jugado por las *Escuelas* (*Jia*) o, si se prefiere, la importancia concedida a las polémicas entre las Escuelas. Las más agrias de estas son las que mantienen los discípulos de un mismo jefe; tal fue el caso, según cuenta *Zhuangzi*[8], a propósito de los discípulos de Mozi; tal parece haber sido también el caso entre los discípulos de Confucio[9]. Pero hasta la época de los Han, lo que no deja de ser un hecho significativo, cuando se piensa en las doctrinas, se confunde siempre al conjunto de defensores de Mozi (*mo*) con los de Confucio (*ru*), bajo una denominación común (*ru-mo*). Raramente vemos desdoblada esta expresión. Las polémicas entre *Escuelas* reflejan más bien conflictos de prestigio entre ellas pero no muestran la existencia de una verdadera oposición doctrinal.

Por otra parte, si el uso quiere que la palabra *Jia* se traduzca por *Escuela*, habrá que advertir que los chinos conceden a esta palabra una significación muy variada. La emplean a propósito de las diferentes artes (el corpus de *fórmulas* que poseen por ejemplo los maestros matemáticos, los médicos, los astrónomos, los adivinos...)[10], y también a propósito de los diversos métodos de conducta (*fórmulas* de vida propuestas por tal o cual maestro de sabiduría). Estos métodos, que tienen por objeto la regulación de las conductas, se enseñan apoyándose en actitudes. Cada uno expone con cierto aplomo una determinada concepción de la vida y del mundo, pero ninguno tiene como pretensión que todo ello se traduzca en un sistema dogmático.

La idea de oponer a las Escuelas entre sí, como si estas tuvieran como primer objetivo el de ofrecer una enseñanza teórica, es una idea relativamente tardía. Esa oposición nació más bien de preocupaciones prácticas sin que ello implique una inspiración mnemotécnica determinada. La adscripción de las obras y de los autores entre las diversas *Escuelas*, que encontramos en el origen de todas las clasificaciones propuestas, está tomada del *Tratado sobre la literatura*, inserto en la *Historia desde los primeros Han*. Ahora bien, este tratado es una obra de bibliotecario y la clasificación que ha conseguido imponer no es más que una clasificación de catálogo. Tras haber ordenado por categorías las obras que se conservaban, se admitió que cada lote correspondía a las enseñanzas de una *Escuela* o a *Escuelas* emparentadas, de donde se dedujo que se podía definir su originalidad dogmática.

Aunque pudiéramos suponer que las *Escuelas*, o los autores de los que vamos a ocuparnos, son interesantes ante todo por sus concepciones teóricas, el proyecto de exponer el detalle y las relaciones de las teorías entre sí debería ser considerado como algo muy aventurado ya que el estudio del «vocabulario filosófico» presenta singulares dificultades.

Más adelante mostraré que la lengua china no parece en absoluto organizada pare expresarse mediante *conceptos*. Frente a los signos abstractos, que pueden ayudar a especificar las ideas, prefiere símbolos ricos en sugerencias prácticas; en lugar de una acepción definida, poseen una eficacia indeterminada: esta tiende a procurar, no el asentimiento a simples juicios que suelen permitir identificaciones precisas, como resultado de un análisis, sino que procuran una adhesión al conjunto del pensamiento, una especie de conversión total de la conducta. Hay que romper, pues, con la tendencia, todavía vigente, de hacer de esos *emblemas*, cargados de juicios de valor con los que se expresa una civilización original, unos términos tomados de prestado de los filósofos de Occidente tras una rápida asimilación y que no tienen en cuenta para nada la divergencia de las mentalidades, de un vocabulario, también convencional, pero que se orienta expresamente a una precisión impersonal y objetiva. De lo contrario nos expondríamos a los peores anacronismos como es el caso, por ejemplo, cuando se traduce como «altruismo»[11] el término *ren*, característico de la posición confuciana, o como «amor universal» la expresión *jian ai*[12], significativo de la actitud de Mozi. Nos expondríamos también, consecuencia igualmente grave, a traicionar en su espíritu, si se me permite la expresión (como por ejemplo cuando se les presta a los chinos una distinción entre «sustancias» y «fuerzas»), una mentalidad filosófica que se aleja de las concepciones definidas puesto que su guía es siempre el ideal de eficacia.

Por otra parte, aunque pudiéramos suponer que los sabios chinos han establecido un vocabulario destinado a permitir la expresión conceptual de «teorías», cualquier ensayo por restituir una historia de las doctrinas se toparía, de momento, con otra dificultad. Dependemos, para la lectura de los textos antiguos, de comentarios de los que están dotadas todas las obras. Los más antiguos pueden fecharse en los alrededores de la era cristiana. No son anteriores al movimiento de pensamiento que, en tiempos de los Han, orientó definitivamente a China por las vías de la ortodoxia. Estos ofrecen «la interpretación *correcta*», es decir, la interpretación exigida a los candidatos en los exámenes que daban acceso a los honores y a las carreras oficiales. Ningún lector, un chino menos que cualquier otro, puede leer un texto libremente. Debe hacerlo mediante las glosas, aunque estas hayan sido inspiradas por un sistema de interpretación impregnado de preocupaciones escolares, morales o políticas. En efecto, nadie accede al texto, escrito en una lengua arcaica,

sino a través de la glosa. El trabajo consistente en ir más allá del comentario debe realizarse sin que, por el momento, pueda buscarse la ayuda de un manual de estilística o de filología china. Además, este trabajo está cargado con la más grave de las incertidumbres: el espíritu ortodoxo, que inspira todo el detalle de las glosas, oscila entre dos pasiones: la polémica, que se inclina a dar un valor irreductible a las interpretaciones opuestas, y la de conciliación, que siempre impide la definición rigurosa. En la mayoría de los casos no resulta fácil distinguir, en las fórmulas ortodoxas, el aspecto original de las ideas. Haría falta una constante suerte de adivinación para restituir en su pureza las «teorías» y hallarse, en consecuencia, en condiciones de definir ideológicamente sus relaciones. ¿Qué posibilidad hay, pues, de reconstruir la historia de sus relaciones reales?

Por el momento, no existe ningún acuerdo entre los especialistas acerca de las grandes líneas de la historia antigua de China.

Mientras no se tomó conciencia del carácter dogmático de las tradiciones chinas, muy especialmente de las tradiciones relativas a la historia literaria, cabía contar la historia de las «doctrinas», aunque con mucho riesgo. Se admitía de hecho que las obras conservadas, pese a ser muy escasas, eran sin embargo las más importantes; no se reparaba en que si habían llegado a ser clásicas era porque se trataba de las únicas conservadas. Dado que la tradición las escalonaba a lo largo de un montón de siglos, desde Yu el Grande a Confucio, pasando por el duque de Zhou, no se veía demasiada dificultad en trazar la evolución de las concepciones chinas, o mejor en hablar del auge y de la decadencia de las doctrinas, persuadiéndose al mismo tiempo de que así se hacía obra histórica.

¿Puede mantenerse hoy la misma ilusión una vez que los críticos han reducido el tiempo de producción de la casi totalidad de las obras que todavía se siguen considerando como antiguas a escasos dos siglos, del V al III? Para justificar una respuesta negativa debería bastar el hecho de que, de todas las épocas de la historia de China, tan mal conocida en su conjunto, esta es una de las más oscuras. Es de la que menos informaciones propiamente históricas poseemos, sin contar que todas quedan bajo sospecha. El conjunto de los hechos se sitúa en una cronología abstracta y a su vez bastante incierta.

Pese a todo, los mismos que ven la época que va de los siglos V al III como la de las «novelas históricas» y la de las supercherías literarias, siguen creyendo que el primer trabajo positivo, o mejor, el único, debería consistir en establecer una clasificación cronológica de las «teorías». Y esta la extraen de la clasificación que ellos mismos admiten para las obras. No saben vivir sin determinar la fecha en la que apareció tal o cual concepción; no se atreven a marginar a quienes la han «inventado». Saben, por ejemplo, que la invención de la «teoría filosófica» del Yin y

del Yang, elaborada, dicen, a lo largo del siglo V y «generalmente adoptada por todos los filósofos» desde finales de ese siglo, es debida a una «Escuela de Metafísicos» cuya «obra entera está en un opúsculo (titulado *Xi ci*)»[13]. Lo máximo que podrían decir es que el *Xi ci* es el fragmento filosófico que consideran más antiguo de los que mencionan el Yin y el Yang. Es posible que la filosofía esté expuesta a confundir la historia de los hechos con la de los documentos, pero un historiador, que se propone fechar algo más que unas referencias, ¿no debería recordar siempre que la prueba por ausencia ni es válida ni le está permitida? Solo puede constatar ausencias de testimonios. Si se tratara de escribir la historia filosófica de un periodo conocido mediante testimonios sinceros y controlables y si, además, estos documentos formaran un conjunto que pareciera intacto, nadie creería que la revisión *supuestamente completa* de los *hechos registrados*, sin más, autorizaría a atribuir una especie de inicio absoluto a tal o cual concepción. ¿Es lícito, pues, aprovecharse de la mediocridad proclamada de los testimonios para hablar de invención o de origen primario, tras creer que se ha fechado un testimonio que, ante el vacío casi total de otros, parece el más antiguo?

En este caso, si la crítica literaria tiene tanta presunción, es porque parte de postulados que luego olvida hacer explícitos. Se admite con unanimidad que una determinada concepción, pongamos por caso la del Yin y el Yang, común, tal como dicen, a todos los pensadores de finales del siglo V (no conocemos otras más antiguas), fue elaborada a lo largo del siglo V porque se afirma que antes de Confucio y antes de este siglo que mencionamos la filosofía china no había «salido aún de la infancia»[14]. Este juicio sobre los hechos no es más que una transposición de una opinión sobre los documentos: no puede haber ninguna obra «metafísica» escrita antes de los tiempos de Confucio. Aceptemos, si así se exige, que nunca, antes de esta fecha, *nadie* la escribió... ¿Llegaríamos también a afirmar que antes no hubo tampoco ninguna enseñanza oral? Las obras atribuidas a los siglos V-III fueron transmitidas antes por vía oral, y eso no lo niega nadie. Antes de la producción de ese escaso número de escritos que no se han perdido, ¿acaso la enseñanza oral no había «inventado» nada en materia de ideas o de «teorías»? Si se escribe una historia en la que se dice que hay que atribuir al autor de tal o cual documento conservado la invención de tal o cual doctrina, es que se está dando, implícitamente, una respuesta negativa a esta cuestión. Y si se responde negativamente es que se está dando obediencia, aunque sea con apariencia de libertad crítica, a una concepción ortodoxa de la historia de China. Se supone, de acuerdo con los tradicionalistas, que el tiempo que va del siglo V al III fue una época de anarquía; a continuación se postula, en virtud de una idea preestablecida, que esta anarquía «favoreció la eclosión» de la reflexión filosófica; se deduce igualmente que antes del

turbulento periodo de los Reinos Combatientes, los chinos no habían «filosofado» en absoluto ya que poseían un régimen político estable y vivían obedeciendo pasivamente a un perfecto conformismo. Y con ello se viene a admitir simplemente que las tradiciones de la historia oficial son justas y que China formó antiguamente un Estado homogéneo dotado de una civilización firmemente asentada.

Por mi parte, no admito esta visión teórica de la historia china. Y no es porque vaya a ofrecer alguna otra alternativa al respecto. Por el momento básteme observar que, aun desembarazado de cualquier hipótesis sobre sus orígenes, el análisis de las opiniones formuladas por los pensadores que cualquier escrito permite conocer, corre el riesgo de ser especialmente impreciso y sobre todo mal orientado si no se completa con el inventario de unas ideas que ponen de manifiesto una tradición anónima.

Las observaciones precedentes indican las razones que me han impedido dar a un ensayo sobre el pensamiento chino la forma de una historia de doctrinas. Decididamente rechazo cualquier ordenamiento cronológico y no he tratado en absoluto de informar sobre todo, es decir, sobre todo un conjunto detallado de discusiones tradicionales. No veo, por ejemplo, que haya medio alguno de determinar si Confucio consideraba buena o mala la «naturaleza» del hombre, ni veo tampoco qué provecho podría obtener si entrara en el debate, si tratara de extraer tales o cuales patrones de sabiduría, como han hecho algunos misioneros importados a China o algunos políticos indígenas: en una partida de aventuradas opiniones lo máximo que se puede ganar haciendo de árbitro es una cierta fama de finura espiritual o de erudición. Me propondré simplemente analizar, aceptando el modo que tenga más opciones de ser objetivo, un cierto número de concepciones y de actitudes chinas. Y no examinaré más que las más significativas para disponer de tiempo para analizarlas con atención.

El libro IV de esta obra lleva por título «Sectas y Escuelas». Los tres primeros tratan de dar a conocer las concepciones chinas como *nociones generales*, pues ni podían ser analizadas de otra manera ni se ganaría nada con ello: señalan determinados hábitos mentales a los que los chinos parecen atribuir una fuerza imperativa. He rechazado en el último libro las concepciones que podían, no digo adscribirse a un autor o a una «Escuela», sino ni siquiera relacionarlas con obras que dan testimonio de determinadas direcciones del pensamiento chino. Y lo hago así para poder proceder a su estudio con cierta *comodidad*. Esas concepciones señalan tendencias menos constantes o menos profundas y son dignas de destacar precisamente por su diversa fortuna. Su principal interés estriba en que pueden contribuir a dejar entrever la orientación que el pensamiento chino ha adquirido en su conjunto.

Bajo el título «Sectas y Escuelas» ofreceré aquellas informaciones que me parecen menos inciertas sobre los personajes y sus obras. Pero no extraeré de ellas ningún tipo de exposición dogmática para prestársela luego a los autores.

Todos los maestros de la antigua China añadían a sus «vastos conocimientos» la ciencia de «alguna especialidad»[15]. Todos eran capaces de hablar de todo, pero fueron muy escasos los que se preocuparon de dar un giro sistemático al conjunto de su enseñanza. Cada uno se entregaba a valorar la eficacia de la receta de sabiduría que constituía el secreto de su «Escuela».

No trataré de definir sus enseñanzas enumerando las ideas aceptadas por cada una de las Escuelas. Semejantes inventarios ni siquiera permitirían concluir acerca de las conexiones de las diversas «doctrinas». Todas las obras abundan en desarrollos puramente parásitos: el escritor creyó conveniente alardear de su información como expediente para argumentar *ad hominem*. Nadie se complace tanto como un chino en yuxtaponer los temas tomados en préstamo, sin convicción alguna, con las concepciones más divergentes, o en emplear, por pura astucia, los razonamientos contra alguien sin que por ello se acepte ni siquiera su legitimidad. Me guardaré pues de afirmar, por ejemplo, que tal escritor de la Escuela de las Leyes al que le da por argumentar como «taoísta» es, en cierta manera, un adepto del taoísmo. El empleo ornamental o dialéctico de ideas tomadas de una enseñanza concurrente constituye en sí mismo un hecho significativo: merece ser destacado, no porque pueda ser tomado de inmediato como índice de una conexión doctrinal, sino porque revela un rasgo del carácter chino. Da testimonio a un tiempo de la fuerza del espíritu sectario y de la atracción por el sincretismo. Esta indicación de alcance general debe ser retenida de una vez por todas. Por el contrario, si lo que se quiere es llegar a la esencia de una «doctrina» china, mal camino sería el de prestar excesiva atención a las ideas que sus adeptos parecen haber aceptado y que, sin embargo, ni remotamente han tratado de ajustarlas a sus concepciones.

Para no arriesgarse a traicionar los hechos conviene no olvidar nunca que una «doctrina» china debe definirse, no tratando de determinar las articulaciones de un sistema dogmático, sino intentando extraer una especie de fórmula maestra o de receta central. «¿Pensáis acaso», dijo al parecer Confucio, «que soy un hombre que ha aprendido muchas cosas y que las recuerda?... En absoluto: un *único* (principio me basta) *para abarcarlo* (todo)»[16]. Estas palabras pueden despertar el interés por un nuevo rasgo del espíritu chino: ninguna fórmula vale si no parece poseer en su conjunto una esencia singular y una virtud como panacea. Ha de presentarse como específica al tiempo que se declara omnivalente. Un Maestro de Sabiduría pretende dispensar un Saber de una cualidad muy particular, es el Saber de tal Sabio, y de una eficacia indefinida que implica todo un sentido de la vida. Dar a conocer las concepciones o, más bien, las actitudes

propias de una Escuela o, si se quiere, de una Secta, equivale a tratar de descubrir el secreto o la palabra maestra revelada en tiempos a los adeptos con la ayuda de procedimientos adecuados a las enseñanzas esotéricas.

Estos secretos, o estas palabras maestras, las adquieren los discípulos, no de una manera discursiva, sino por una vía de iniciación tras un largo entrenamiento. Y así, nadie puede jactarse de haber alcanzado la esencia de una enseñanza mientras no conozca, más que un cuerpo doctrinal, el sistema de prácticas que permita a esta esencia ser aprehendida, o mejor dicho, ser *realizada*. Algunas obras célebres, el *Dao de jing*, el *Yijing*, están compuestas de una serie de adagios; tomados en su sentido literal parecen vacíos, extravagantes, planos. Y sin embargo, durante largos siglos, e incluso en nuestros días, estos libros han inspirado *ejercicios* de meditación y hasta una *disciplina* de la vida. Pueden parecer, y no sin razón, herméticos. Otras obras no lo parecen en absoluto. Cuando parecen prestarse a un análisis discursivo de las ideas tendemos a admitir que las comprendemos. La doctrina que pueden preconizar no resulta menos impenetrable mientras no se lleguen a determinar las actitudes que ordena y las que realmente expresa.

Para restituir el sentido de los diferentes cuerpos de prácticas y para adivinar por nuestra parte la fórmula maestra de las «doctrinas», conviene tratar de reconocer ante todo el género de eficacia que el conjunto de los maestros antiguos atribuyó a sus fórmulas. Se ha dicho desde hace tiempo que toda la Sabiduría china tiene fines políticos. Precisemos diciendo que todas las Sectas o Escuelas se han propuesto realizar una *reglamentación* de la vida y de las actividades humanas tomadas en su *totalidad*. Entiéndase, en la totalidad de sus ramificaciones, no solamente sociales, sino cósmicas. Cada Maestro profesa una Sabiduría que sobrepasa el orden moral e incluso el orden político: equivale a una determinada actitud frente a la civilización o, si se prefiere, a una determinada *fórmula de acción civilizadora*. De aquí se sigue que resulta imposible hallar el significado preciso de una actitud determinada o de una fórmula específica si no se pone empeño en precisar ante todo la posición que los diferentes grupos sectarios ocupan en la historia de la sociedad china, en el desarrollo de la civilización china.

Una primera consecuencia de todo ello es que el trabajo crítico debe estar orientado hacia el estudio de los hechos sociales y no hacia investigaciones filológicas o de pura historia, lo cual, visto el estado de los documentos y de los estudios, sería demasiado azaroso. Nadie sabe mejor que yo lo recientes que son las investigaciones sobre la sociedad china y lo escasos que son los resultados que pueden considerarse como sólidos. No obstante, se puede extraer una indicación lo bastante cierta como para que sirva de hilo conductor: la época en la que aparecieron las Sectas, cuya «doctrina» podemos intentar conocer, es aquella en que el orden

feudal se desmoronaba para dar paso a la unidad imperial. Esta simple constatación, se verá más adelante, proporciona un punto de partida desde el que cabe encaminarse, por ejemplo, hacia una interpretación precisa de la actitud de Mozi o de los Maestros taoístas.

Una segunda consecuencia es que no vamos a determinar, suponiendo que eso fuera posible, el orden cronológico de las «doctrinas», sino que vamos a tratar de fijar la posición de los diferentes grupos sectarios en el mundo feudal decadente. Describiré, pues, las actitudes más significativas que se expresan en las concepciones propias de las «Escuelas» chinas, sin pretender presentarlas en un orden histórico. Las agruparé de manera que quede evidente que esas actitudes se corresponden con un determinado número de preocupaciones técnicas. Tales actitudes traicionan a veces ciertas *mentalidades corporativas*, pero destacan la importancia de los impulsos que el pensamiento chino es capaz de recibir mientras la sociedad se prepara a un nuevo conformismo. Estas circunstancias favorables hacen que sea más permeable la influencia de especialistas cuyo espíritu de cuerpo se halla momentáneamente animado por un añadido de conciencia o de imaginación creadora.

Dos «doctrinas» merecen especial atención en mérito a su particular fortuna: la que se califica como taoísta, y la que se reclama estar bajo el patronazgo de Confucio. Estudiaré con mayor dedicación la «Escuela taoísta» y dedicaré un capítulo entero a la ortodoxia confuciana.

Una y otra destacan por su vigoroso espíritu sectario y, además, por la fuerza de sus anhelos sincretistas. Ambas ansían la construcción de una ortodoxia. Tanto en un caso como en el otro, esta ortodoxia se distingue por una pretensión de Sabiduría a la vez universal y exclusiva. Lo que no equivale a decir que profesen un dogma o que los artículos de la enseñanza estén en absoluto ordenados como un sistema. Forman una especie de confederación invasora en la que la masa crece sin cesar gracias a un compromiso de anexión o de conciliación. Estos conjuntos de ideas, igual que el Imperio chino, ni están organizados ni articulados, sino que, de la misma manera que el Imperio tiene como fundamento una unidad de civilización, el taoísmo y la ortodoxia extraen su poderío de una particular fuerza de animación. Si bien sus antagonismos parecen ser los de dos posiciones bien definidas, una a favor de una especie de *naturismo* de fondo mágico-místico, la otra a favor de una especie de *sociocentrismo* de intenciones positivas, el taoísmo y la ortodoxia confuciana se inspiran, de manera desigualmente aparente pero igualmente profunda, en una doble tendencia *«universalista»*[17] y *humanista* a un tiempo. Es esta doble y común tendencia la que explica sus semejantes fortunas y su oposición en la historia tanto como su conciliación en los espíritus.

Las opiniones profesadas por estas diversas Sectas o Escuelas suscitan ciertas orientaciones secundarias del pensamiento chino. Para entrever su orientación profunda, más que por contraste, convendría considerar los datos ofrecidos por los mitos y el folclore con casi tanta atención como los testimonios extraídos de las «obras filosóficas». Los tres primeros Libros tratan de las *nociones comunes*, pero bajo un aspecto diferente al que podía darles tal o cual trabajo de reflexión técnica, o tal o cual mentalidad corporativa. Si he comenzado por ellas es porque me ha parecido que permitían alcanzar una especie de fondo institucional, muy resistente, de la mentalidad china.

Esta resistencia invita a presumir, parece evidente, que ese fondo es muy antiguo. No pretendo, sin embargo, por el lugar que les adjudico, dar a entender que esas «nociones comunes» representen una especie de Sabiduría preexistente a la actividad de cualquier Escuela o Secta. Si la actividad de las Sectas y de las Escuelas es un poco conocida solo a partir de una época relativamente tardía (siglo V a.C.), los documentos que informan sobre el fondo institucional del pensamiento son, por su lado y por su naturaleza, intemporales. Bien entendido que con esta calificación ni quiero sugerir que ese fondo ha permanecido invariable ni que su evolución resulta incognoscible. Más adelante diré por qué método he creído poder dar una idea del progreso de las ideas chinas. De momento recalco que no lo he hecho al modo de un recorrido por la historia, sino que han prevalecido unas razones de mayor comodidad. Por lo demás, el estado y la naturaleza de los documentos son los que me han llevado a no empezar hablando de Escuelas y de Sectas. Difícilmente se comprenderían las actitudes de las diversas Escuelas si no estuviéramos previamente informados sobre un conjunto de actitudes mentales que aclaran las reglas fundamentales del pensamiento adoptadas por los chinos, mejor y más directamente que las concepciones de las Escuelas. Queda advertido el lector: no le presento las concepciones de las que me ocupo en primer lugar como un sistema de nociones que serían, todas y bajo todos sus aspectos, anteriores al trabajo de las primeras Escuelas conocidas.

Empiezo con algunas informaciones sobre la lengua y el estilo. No me parece superfluo insistir sobre los caracteres que presenta en China *la expresión* (oral o escrita) *del pensamiento* (Libro I). Cualquier ensayo de crítica o de interpretación debe tenerlos en cuenta. En concreto, todo cuanto se pretenda contar sobre las diferencias que separan la lengua hablada y la lengua escrita invita a suponer que la lengua literaria corresponde, desde la antigüedad, a una especie de lengua muerta o culta-sabia. Pues bien, el chino, tal como se escribe, busca ante todo los efectos de acción que parecen reservados a la palabra viva. Este hecho permite apreciar la importancia tanto tiempo otorgada a la enseñanza

oral. Parece incluso indicar que en la época en que han estado concebidas las obras de las que numerosas generaciones han buscado modelos de estilo, la escritura apenas era utilizada fuera de los actos oficiales. Bajo el pretexto de que la invención de la escritura se remonta al menos al segundo milenio antes de Cristo, se puede caer en la tentación de prestar orígenes remotos a la literatura china. Sin embargo, dada la fecha relativamente más reciente que se atribuye a las redacciones conservadas, nos lleva con frecuencia a declarar tardío el inicio del pensamiento filosófico o sabio. De este conjunto de postulados contradictorios proceden algunos intentos anárquicos de fechar «teorías» que se alejan de una historia positiva de las ideas. Renunciaremos a esos postulados y a esos errores en favor de una investigación mejor orientada a partir del momento en que se haya constatado que la lengua de los «filósofos» chinos, lejos de provenir de una formación libresca, procede de una tradición de enseñanza oral y pragmática.

Las notas que presento sobre la lengua y el estilo no se han inspirado en preocupaciones propias del crítico literario o del lingüista puro, ni se han escrito con la intención de dar, a título preliminar, una descripción detallada de la lengua o un bosquejo de la historia de los estilos. Si he agrupado estos capítulos iniciales bajo la rúbrica *la expresión del pensamiento*, es porque he considerado la lengua como algo perteneciente a lo *simbólico*, que era la manera más cómoda de empezar a destacar determinadas disposiciones del espíritu chino. El examen de los elementos del lenguaje y del estilo conduce a dos observaciones esenciales: los chinos, por una parte, parecen evitar todos los artificios que la expresión verbal de las ideas tiende a utilizar con el fin de economizar las operaciones mentales. Desdeñan las formas analíticas. No emplean nunca un signo si no ha de ser para darle el simple valor de un signo. Desean que en todos los elementos del lenguaje, vocablos y grafías, ritmos y sentencias, resplandezca la eficacia propia de los *emblemas*. Lo que desean es que, escrita o hablada, la expresión *represente* el siguiente pensamiento: que esta figuración concreta impone el sentimiento de que expresar, o mejor representar, no es simplemente evocar, sino suscitar, realizar. Si por otra parte los chinos reclaman para la lengua una eficacia casi perfecta es porque no la separan de un vasto sistema de actitudes destinadas a permitir a los humanos *representar*, en sus diversos aspectos, la acción civilizadora que entienden ejercer sobre todo cuanto pertenece a lo humano, incluido el Universo.

Todos los autores chinos tienen una misma idea del Universo. Los añadidos escolásticos pueden engrosar más o menos su contenido, pero esa idea procede íntegra y directamente de las concepciones míticas.

Tomar prestado de quien sabe no es tarea del sabio. Esta es la razón por la que no sabemos casi nada del desarrollo del pensamiento científico

en China. Y partiendo de esta ausencia de información, se ha podido mantener la hipótesis de que, tras las conquistas de Darío, o incluso de las de Alejandro, fueron los «extranjeros» los que revelaron a los chinos «las propiedades del círculo y del cuadrado»[18]. Fueron también los extranjeros los que les hicieron conocer tardíamente el compás, la escuadra y el cuadrante[19]... Yo creo más bien que difícilmente puede avanzar el progreso de las técnicas indígenas (recordemos aquí la admiración de Biot por los carros y los arcos chinos) si no va acompañado, *en determinados medios*, de un esfuerzo de reflexión propiamente científico[20]. Pero lo cierto es que no nos ha quedado ninguna traza cierta. Y lo cierto también es que cuando argumentan sobre cualquiera que sea el tema, los pensadores chinos solo tratan de acreditar sus opiniones con la ayuda de historietas venerables, de leyendas o de temas míticos. La historia del pensamiento destaca en China por la independencia que el saber filosófico pretende conservar frente a eso que nosotros llamamos ciencia. Dejar constancia de este dato tiene en nuestro asunto más importancia que la de confeccionar un inventario de los conocimientos con los que trataríamos, sin gran esperanza de llegar a precisión alguna, de marcar el progreso del espíritu científico. Sean los que fueren estos progresos, no ejercieron antiguamente ninguna influencia sensible sobre el pensamiento chino.

De este modo, no me he ocupado del «Sistema del Mundo» (Libro III), concebido por los chinos, para dar a conocer los resultados que obtuvieron en las diversas ciencias ni a qué clasificación de las ciencias les llevaron estos resultados. He tratado simplemente de descubrir el espíritu que animaba determinadas técnicas que no se cultivaban con el fin de obtener un conocimiento puro, ni siquiera con el fin de adquirir conocimientos. He mostrado el sistema de fines, todos prácticos, que estas artes tendían a realizar y he tratado de determinar los principios de este sistema. Como no se trataba de enumerar los conocimientos positivos, cuyo orden de adquisición hubiera sido importante delimitar para luego dar únicamente ejemplos, cuidando, en la medida de lo posible, de distinguir entre las fórmulas míticas y las escolásticas de un *saber* de fondo homogéneo, he preferido ir un poco más lejos, cuando me ha sido posible, y he extraído mis ejemplos preferentemente del pensamiento mítico sin olvidar, por supuesto, las formulaciones pedantes o relativamente tardías que proclaman la autoridad *perdurable* de este viejo saber.

Este saber inspira por completo la escolástica en la que acabó desembocando el esfuerzo de pensamiento de las «Sectas y Escuelas» (Libro IV). He reservado, pues, para el Libro III el examen del «Sistema del Mundo» imaginado por los chinos. Por lo demás, la idea maestra del sistema no podía desgajarse fácilmente mientras el análisis de las «Ideas directrices» del pensamiento chino (Libro II) no hubiera revelado su fun-

damento. La representación que los chinos se hacen del Universo reposa en una teoría del microcosmos que a su vez queda conectada con los primeros ensayos de clasificaciones del pensamiento chino. Y deriva de una creencia sumamente tenaz: el Hombre y la Naturaleza no son dos reinos separados sino una *sociedad* única. Este es el principio de las diversas técnicas que *regulan* las actitudes humanas. El Orden universal se realiza gracias a una participación activa de los humanos y por efecto de una especie de *disciplina civilizadora*. En lugar de una *Ciencia*, que tendría por objeto el conocimiento del Mundo, los chinos han concebido un *Protocolo* de la vida que suponen lo bastante eficaz como para instaurar un Orden total.

La categoría de Orden y de Totalidad es la categoría suprema del pensamiento chino. Tiene como símbolo el Tao, emblema esencialmente concreto. He abordado el estudio de las categorías concretas del espíritu inmediatamente después de haber mostrado, mediante el examen de los elementos del lenguaje, que los chinos otorgan a sus emblemas un poder de figuración que no distinguen de una eficacia realizadora. Algunos emblemas, destacables porque son los más sintéticos de todos, aparecen dotados de una fuerza animadora y de organización que no puede etiquetarse más que calificándola como total. La función soberana que les atribuyen manifiesta que el pensamiento chino se ha negado a distinguir la lógica de lo real. Ha desdeñado los recursos que una lógica de la extensión y una física de la cantidad aportan al espíritu. Y se ha negado a considerar como abstracciones los Números, el Espacio o el Tiempo. De igual modo se resisten a considerar como útiles algunas categorías abstractas nuestras como el Género, la Sustancia o la Fuerza. La noción de Tao rebasa las nociones de fuerza y de sustancia, y el Yin y el Yang, que valen indistintamente como fuerzas, sustancias y géneros, son además otra cosa, puesto que estos emblemas tienen como función la de clasificar y animar al mismo tiempo los aspectos antitéticos del Orden universal: el Tao, el Yin y el Yang evocan sintéticamente, suscitan globalmente el ordenamiento rítmico que preside la vida en el mundo y la actividad del espíritu. El pensamiento chino parece totalmente regido por las ideas unidas de orden, de totalidad y de ritmo.

La íntima conexión de estas nociones y, más aun, la soberana eficacia que se les otorga, basta para revelar el origen social de las categorías chinas. Este origen se halla refrendado una vez que se analice el contenido de las *ideas directrices*. Tanto si se trata de la noción china de Espacio o de las de Tiempo, Número, Elementos, Tao, Yin o Yang, ese contenido no puede explicarse únicamente por las concepciones propias de los pensadores o de los técnicos que las utilizaron. Para interpretarlas no es en absoluto ocioso considerar el empleo que han recibido en tal o cual especialidad del saber que enseña a disponer las ocasiones y los lugares:

el arte geográfico o el del calendario, la música o la arquitectura, el arte de los adivinadores, la técnica de las mutaciones... Pero no se llega al fondo y la interpretación no tiene ninguna posibilidad de ser correcta y completa más que cuando se afrontan las nociones directrices tratando de determinar sus relaciones con la estructura de la sociedad china. En consecuencia, me he negado a fechar esas ideas a partir de la supuesta fecha del fragmento «filosófico» en el que vienen mencionados por primera vez los términos que la connotan, y he preferido tratar de fijar el tiempo y el orden de su formación aprovechando el hecho de que esta guarda conexión con circunstancias sociales. Las nociones a las que los chinos atribuyen una función de categorías dependen, esencialmente, de principios sobre los que reposa la organización de la sociedad; representan una especie de fondo institucional del pensamiento chino y su análisis se confunde, como se verá por ejemplo por las ideas de Tiempo, de Espacio e incluso de Número, con un estudio de morfología social. Pero estas ideas maestras no se hicieron explícitas en el mismo momento de la historia. Hay en su aparición algunos rasgos que las sitúan o las fechan. Si el Yin y el Yang forman una *pareja* y parecen presidir conjuntamente el ritmo que funda el Orden universal, es porque su concepción queda unida a una edad de la historia en la que un principio de rotación bastaba para reglamentar la actividad social repartida entre dos grupos complementarios. La concepción del Tao se remonta a una época menos arcaica. No pudo hacerse explícita más que en el momento en que la estructura de la sociedad era más complicada y en unos medios en los que se pensaba que los Jefes estaban justificados para presentarse como los únicos autores del orden en el mundo. Entonces y solo entonces pudo ser imaginada la idea de un poder de animación *único y central*.

Clasificar las nociones remitiéndolas a medios en los que se conoce el lugar y la función en la historia de la sociedad china equivale a bosquejar la historia de las ideas e incluso a señalar las fechas. Pero, si esas fechas no pueden expresarse por medio de cifras, carecen sin lugar a dudas del más mínimo carácter de precisión concreta. Bien imagino que algunos leerán con escasa complacencia esas «disertaciones» en las que, a falta de datos abstractos y de nombres propios, las ideas parecen haber salido directamente del vulgo. ¿Qué le voy a hacer? No me he permitido siquiera emplear designaciones, evidentemente cómodas pero de una precisión muy ficticia, tales como la «Escuela de los Adivinos». Y las he evitado por pura prudencia y, pueden creerme, no por olvido del hecho de que para producir ideas hacen falta individuos. He podido mostrar que el contenido de las ideas directrices se explica por la estructura de la sociedad china y que la evolución de esas ideas depende muy estrictamente de su evolución social. Evidentemente es de lamentar que no haya medio alguno de citar los nombres y las fechas de los

personajes que fueron testigos activos de esas evoluciones paralelas. Lo esencial, sin embargo, es que puede mostrarse el paralelismo. Sea cual fuere el genio de esos sabios que tomaron conciencia de los principios rectores del pensamiento y de la organización chinos, la explicación de esos principios se halla más en la historia del sistema social que en ese mencionado genio.

Lo destacable de esta historia en China es su continuidad, algo que no tiene equivalente en ningún otro lugar. Los filósofos chinos de cualquier Escuela jamás han dejado de pensar que el sistema nacional de símbolos, fruto de una larga tradición de sabiduría, no podía dejar de ser, en su conjunto, adecuado y eficaz. Sería como decir que profesan por él tanta confianza como la que en Occidente nos inspira la Razón.

Esta nos parece que se corresponde con un conjunto de nociones directrices de las que difieren profundamente las chinas. Como se verá, estas últimas se conectan con un sistema de clasificación que es muy legítimo asociarlo a «clasificaciones primitivas». Sería muy fácil atribuir a los chinos una mentalidad «mística» o «prelógica» si se interpretaran al pie de la letra estos símbolos que ellos veneran.

Si yo considerara estos productos del pensamiento humano como incitaciones extrañas y singulares, me parecería que estaba ofendiendo al espíritu del humanismo y al de cualquier investigación positiva. Por otra parte, la injusticia que supondría un prejuicio desfavorable queda eliminada con el análisis de las ideas directrices. Esos encuadres permanentes del pensamiento están calcados de los encuadres de una organización social cuya duración bastaría para probar su valor: es preciso, pues, que esas reglas de acción y de pensamiento respondan de alguna manera a la naturaleza de las cosas[21]. La sabiduría china no ha sabido evitar la desviación hacia una escolástica pura. A partir de la fundación del Imperio, la ortodoxia impuso su ley y la principal preocupación del pensamiento sabio fue la de clasificar de una manera mnemotécnica un viejo saber. Desde entonces se ha echado de menos el sentido experimental. Pero ese saber escolástico se constituyó a partir de experiencias de las que se ha derivado, junto a la noción misma de clasificación, la idea de que toda organización extrae su valor de su constatada eficacia. Seguramente arbitraria, como todas las creaciones humanas, la ordenación social que ha servido de modelo a la ordenación del espíritu reposa sin embargo en un esfuerzo perseverante de adaptación experimental. Lo que se halla en el origen de las categorías chinas es un objetivo ampliamente perseguido de *organización de la experiencia*, y sería muy imprudente prejuzgar que están absolutamente mal fundadas. Parecen oponerse a nuestras propias ideas directrices y puede sorprendernos esa hostilidad decidida frente a toda abstracción. Pero los chinos han sabido segregar una lógica de la jerarquía o de la eficacia que se ajusta perfectamente a su gusto por los

símbolos concretos. Y nada les ha impedido edificar toda su sabiduría sobre una psicología de espíritu positivo, pese a su constante rechazo a prestar el aspecto de entidades abstractas al Tiempo, al Espacio y a los Números, porque han sabido rodearse de una física cuantitativa y se han acantonado, no sin resultados aprovechables, en la persecución de lo furtivo o de lo *singular*. Y todo ello porque ningún prejuicio teológico les ha obligado a imaginar que el Hombre formaba, él solo, un reino misterioso en la naturaleza. Tal vez podría llegarse a una más equitativa apreciación del pensamiento chino si se percibiera que el crédito de las nociones que le sirven de principios rectores no reposa en la moda de tal o cual enseñanza, sino en la eficacia largamente probada de un sistema de disciplina social[22].

Mi tarea ha consistido en dar a conocer el sistema de pensamiento que, junto a su sistema social, define la civilización de los chinos. He tenido que proceder, puesto que no disponía más que de informaciones incompletas y borrosas, mediante análisis lentos que he tenido que presentar bajo la forma de disertaciones separadas. He tratado de agruparlas de forma que plasmaran la estructura y el movimiento que caracterizan el cuerpo de «doctrinas» o de reglas que he tenido que interpretar. La idea que anima y preside todo esto es que el pensamiento humano tiene como función, no el conocimiento puro, sino una acción civilizadora; su tarea es la de segregar un orden activo y total. No hay en consecuencia noción alguna que no se confunda con una actitud, ni doctrina que no se identifique con una receta de vida. Definir el sistema de pensamiento de los chinos equivale, en lo esencial, a caracterizar el conjunto de las actitudes chinas. Y así, la conclusión que he dado a este volumen vale también para el volumen precedente. Si no pareciera producto de una ambición fuera de lugar, diría que tiene por objeto el de hacer entrever «el espíritu de las costumbres chinas». Y me he propuesto resaltar las más destacables entre las aceptadas, de las que la civilización china extrae su originalidad. Este resumen, por supuesto, no es más que el resumen de mi experiencia. Y así deberá reconocerse: si un cierto espíritu sistemático apareciera en estas conclusiones provisionales es porque he intentado definir el espíritu de un sistema[23].

NOTAS

1. Este segundo volumen, como el primero (*La Civilisation chinoise*, en adelante: *Civ. chin.*), no abarca más que el periodo antiguo que concluye con la dinastía de los Han. El reino de la ortodoxia y de la escolástica comienza con el Imperio: los principales rasgos de la mentalidad china quedan desde entonces fijados. Conservaré para este segundo volumen la bibliografía del primero. Se han añadido algunas obras recientes o especiales.

2. H. A. Gilles, *A history of Chinese literature*; W. Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*; W. F. Mayers, *The Chinese reader's manual*; (Leang K'i-Tch'ao) Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*; L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*; G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*; A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*; D. T. Suzuki, *A brief history of early Chinese philosophy*; H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*; Hu Shih, *The development of logical method in ancient China*; H. Maspero, *La Chine antique* (Libro V, 543-621).

3. Sseu-ma Ts'ien (Sima Qian), *Mémoires historiques* (SMT), V, 441 ss.

4. Para simplificar, escribo, por ejemplo, Zhuangzi cuando hablo del autor, real o imaginario, de la obra que cito, por razones de comodidad, como el *Zhuangzi*.

5. H. Maspero, *La Chine antique*, 490 y fin de la nota 173.

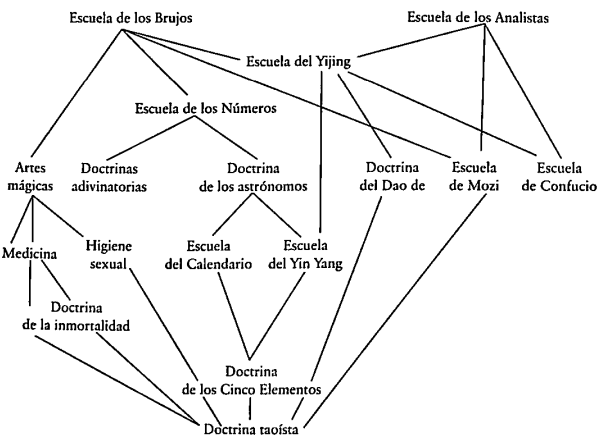
6. *Ibid.*, 552, nota 1.

7. *Ibid.*, el subrayado es mío.

8. L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 501.

9. *Li ki*, C., I, 133, 153, 164, 175, 212, 216.

10. El siguiente esquema servirá para ilustrar este hecho. Lo tomo prestado, simplificándolo ligeramente, de uno de los ensayos más ingeniosos (Hsu Ti-shan, en *Yenching Journal* [diciembre de 1927], 259, en chino) que se han hecho recientemente en China para mostrar las relaciones de las escuelas o de las *doctrinas*, filosóficas o técnicas. El autor desea mostrar sobre todo los orígenes de la doctrina taoísta; no trata de ser completo y olvida, por ejemplo, la Escuela de las Leyes y la Escuela de las Denominaciones.



11. L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses...*, 133, 134, y en su estela, H. Maspero, *La Chine antique*, 464.

12. H. Maspero, *La Chine antique*, 473.

13. *Ibid.*, 48.

14. *Ibid.*, 468.

15. SMT, V, 414.

16. *Lonen yu*, L., 159. (Legge traduce: «I *seek* a unity all-pervading»). SMT, V, 367. (Chavannes traduce: «Je n'ai que le seul principe qui fait tout comprendre»). Los caracteres empleados sugieren la idea de que Confucio (¿?) ha querido expresar su pensamiento mediante una metáfora: un solo (palote o cordel) basta para *enhebrar* (reunir, atar, enganchar todo un conjunto de objetos).

17. J.-J.-M. de Groot, *Universismus*.

18. H. Maspero, *La Chine antique*, 620.

19. *Ibid.*, 616-620.

20. Acerca de este punto cabe remitirse a las observaciones de A. Rey, *La Science orientale*, 351-352. Debo decir que acerca de las posibilidades de conocer las ideas científicas de los chinos antiguos, no comparto el optimismo de Rey.

21. Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 633 ss.

22. Podría suceder, no sería cosa nueva, que desde diferentes frentes y casi como un cumplido, se me hiciera decir que con estas páginas he querido esclarecer los hechos chinos por medio de «teorías sociológicas», o bien que he tratado de ilustrar «la teoría sociológica» con ayuda de los hechos chinos. ¿Tendré que declarar que yo no sé nada de eso que llaman la teoría o las teorías sociológicas? Desde que existen los sociólogos, ¿acaso su primer objetivo cuando trabajan no es el descubrir los hechos? Es posible que haya sacado a la luz algunos que hasta ahora no habían llamado la atención. El principio de su descubrimiento se halla en la memoria sobre «las clasificaciones primitivas», que publicaron Durkheim y Mauss; me honro en decir, y ello tiene su interés, que muy pocos especialistas la habían citado con anterioridad (véase, sin embargo, A. Forke, «Lun-Heng. Selected Essays of the philosopher Wang Ch'ung», 442); las pocas páginas de esa memoria que tratan de China deberían constituir un hito en la historia de los estudios sinológicos.

Debo añadir aún que si he sacado adelante el análisis de las categorías chinas con la exclusiva preocupación de extraer solo de los hechos chinos una interpretación correcta, la mejor razón que tengo para creer que este análisis es exacto es que destaco por encima de todo la preeminencia de la categoría de totalidad sobre la que, tras una amplia investigación, Durkheim (*Les formes élémentaires*, 630) tanto había insistido.

23. Las referencias remiten, siempre que ha sido posible, a traducciones o a publicaciones en lenguas occidentales; con ellas se podrá rastrear el contexto. En la mayor parte de los casos, sin embargo, he tenido que proponer una traducción nueva.

Libro I

LA EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO

Estos primeros capítulos tienen por objeto informar sobre la lengua, la escritura, la estilística y la rítmica chinas. Estamos acostumbrados a considerar el lenguaje como un simbólico especialmente organizado para comunicar ideas. Los chinos, sin embargo, no separan el lenguaje de otros procedimientos de señalización o de acción. Les parece que la lengua es solidaria con todo un cuerpo de técnicas que sirven para situar a los individuos en el sistema de civilización que forman la Sociedad y el Universo. Estas diversas técnicas de la actitud tienden ante todo a la acción. Los chinos, cuando hablan y cuando escriben por medio de gestos estilizados, vocales u otros, tratan de configurar y de sugerir conductas. Sus pensadores no tienen diferentes pretensiones. Se conforman a la perfección con un sistema tradicional de símbolos, más poderosos para orientar la acción que para formular conceptos, teorías o dogmas.

Capítulo 1

LA LENGUA Y LA ESCRITURA

El chino es una gran lengua de civilización que ha logrado ser, y lo sigue siendo, el instrumento de cultura de todo el Extremo Oriente. Ha servido además como órgano de una de las más variadas y ricas literaturas. La lengua china pertenece al tipo monosilábico. La escritura es figurativa.

I. LOS EMBLEMAS VOCALES

En el estado actual de nuestros conocimientos podemos seguir la evolución fonética y morfológica del chino solo durante el periodo comprendido entre el siglo VI de nuestra era y los tiempos modernos[1]. Respecto a los tiempos más antiguos, que son los que aquí nos interesan, los documentos enseñan muy poco acerca de la pronunciación y de la lengua hablada.

Los especialistas admiten que el chino es una lengua del grupo llamado *chino-tibetano*. Todos los hablantes de este grupo se caracterizan por su tendencia al monosilabismo. ¿Era el «chino-tibetano común» una lengua monosilábica? Algunos creen que «sería inexacto» definirla así «si con ello se entiende un idioma cuyas palabras, en su totalidad, tenían en su origen una sola sílaba»[2]. Por el momento, no parece posible aislar las raíces primitivas. No obstante se considera probable que en fechas antiguas «numerosas palabras eran más largas de lo que son hoy día, y comprendían, además de la raíz, uno o más afijos y tal vez incluso una desinencia. A lo largo de los siglos estos agregados se han ido reduciendo gradualmente»[3]. M. Karlgren ha tratado de demostrar que los chinos también empleaban antiguamente pronombres personales diferentes para el caso sujeto y para el caso régimen[4]. Sea como fuere, los documentos que ha estudiado no son anteriores a los siglos VIII-V de antes de nuestra era. Los chinos de la época feudal habrían hablado, pues,

una lengua en la que existían algunos trazos de flexión, de declinación o acaso de conjugación.

Parece también que el chino arcaico era fonéticamente menos pobre que el chino moderno. Las consonantes, iniciales o finales, eran más numerosas. La serie de las vocales comprendía un buen número de diptongos y de triptongos. Cada palabra tenía un tono cuya altura variaba según que la inicial fuera sorda o sonora mientras que la inflexión dependía, parece ser, de la final. Los tonos eran ocho: cuatro en la serie baja y cuatro en la alta y podían ayudar a diferenciar los homófonos[5]. Si al pronunciar una palabra se pasaba de un tono de la serie baja a otro de la serie alta, o a la inversa, el valor de la palabra se modificaba. También en eso podría verse, tal vez, un resto de un antiguo procedimiento de derivación.

Resulta imposible decir si los diferentes procedimientos de derivación que, según parece, se han restituido, y cuya importancia ignoramos, dan testimonio de un estado arcaico del chino, o si en ello debe verse el esbozo de un desarrollo de la lengua, por lo demás rápidamente interrumpido.

Sea como fuere, la lengua hablada en los tiempos más antiguos de la historia china[6] aparece como una lengua de un fonetismo muy pobre y cuya morfología es sumamente reducida.

Aunque se postule que en el idioma chino las palabras no eran primitivamente monosilábicas habrá que reconocer que la tendencia al monosilabismo ha sido más fuerte que en ningún otro lugar. Aunque fuera cierto que los chinos emplearon los afijos, la función de estos fue tan limitada que el sujeto hablante no podía tomar conciencia de que de ello se deducía alguna derivación. Utilizaba las palabras que, reducidas al estado de monosílabos, desprovistas de toda flexibilidad, se le presentaban prácticamente como otras tantas raíces independientes.

No conocemos la importancia de las variedades dialectales que podían distinguir a los hablantes de los diferentes países de la China antigua.

El hecho de que sea una misma lengua la que vemos en el conjunto de las canciones locales (*Guo feng: Canciones de pueblo*) que forman la primera parte del *Shijing*, prueba muy poco. Es bastante probable que esas canciones fueran retocadas cuando se hizo con ellas una antología. No obstante, cabe suponer que todos los individuos de la antigua Confederación china fueron conscientes de que hablaban la misma lengua.

Cabe también pensar que las diversas asambleas interfeudales favorecieran el desarrollo de un habla común entre los nobles de los diferentes señoríos. Estos consideraron esta lengua común como la única digna de ellos. Un príncipe de Wei (señorío de Henan), cuando volvió a su país tras un tiempo de cautiverio, se vanagloriaba de imitar la manera de hablar de sus vencedores, las gentes de Wu (Anhui): «¡El príncipe de Wei no podrá evitar su suerte! ¿Será esta la de morir entre bárbaros? Fue su prisionero. ¡Y se jacta de hablar su lengua! ¡Decididamente está ligado a ellos!»[7].

Hay que admitir que el chino, desde la época feudal, es una lengua de civilización[8].

Y merece serlo porque es el órgano de una cultura original y porque posee ciertas cualidades que son bastante diferentes de las que nosotros pediríamos a una lengua elegida para una buena transmisión del pensamiento.

Las palabras, breves en exceso, y cuya pobreza de fonetismo hace que sean difíciles de distinguir, pueden ser empleadas en su mayor parte, indiferentemente, como nombres, como verbos o como adjetivos, sin que su forma cambie sensiblemente[9]. Algunas partículas, que por lo demás servían para múltiples fines y valían sobre todo como puntuaciones orales, ayudan a entender el sentido de la frase. Pero solo una rígida construcción podía aportar alguna claridad a la expresión de las ideas. Ahora bien, cuando se escribía, el empleo estricto de la regla de posición era la que fijaba la función sintáctica de cada palabra. Pero, cuando se hablaba, el orden de las palabras venía determinado por la sucesión de las emociones. Este orden no hacía más que resaltar el grado de importancia afectiva y práctica atribuido a los diferentes elementos de un conjunto emocional.

La lengua ofrecía pocas facilidades para la expresión abstracta de ideas. Su fortuna como lengua de civilización ha sido, sin embargo, prodigiosa.

El chino posee una admirable fuerza sobre todo para comunicar efectos sentimentales, para invitar a tomar un partido, una decisión. Lenguaje rudo y fino a un tiempo, concreto e incitador a la acción, se tiene la impresión de que se ha formado mediante discursos en los que se enfrentaban voluntades muy cautelosas.

Poco importaba si las ideas no se expresaban con claridad. Hacer entender el propio deseo, discreta pero también imperativamente, era lo más importante. Un guerrero, antes de que dé comienzo el combate, se dirige a un amigo que está en el campo contrario. Quiere darle prudentes consejos, incitarle a que huya a través del fango del campo de batalla, darle a entender que si así lo hiciera él podría prestarle ayuda... Sin embargo, se limita a decirle: «¿Tienes fermento de trigo?». «No», responde el otro, que tal vez no le ha entendido. «¿Tienes fermento (de plantas) de monte?». «No», responde de nuevo el otro. Pese a la insistencia en la palabra *fermento* (esta sustancia pasaba por ser un excelente preventivo contra la perniciosa influencia de la *humedad*) el otro todavía no comprende o finge no comprender; o tal vez desea que el compromiso de la ayuda, con un consejo más claro, se haga más explícito. El amigo vuelve a la carga evitando sin embargo la palabra esencial aunque sugiriéndola a las claras: «El pescado del río tendrá mal las tripas. ¿Qué vas a hacer entonces?». El otro por fin se decide: «Los pozos quedarán sin *agua*. Vosotros la sacaréis». En el fragor del combate, el otro va a esconderse en

una zanja enfangada y, cuando ha pasado el peligro, lo encuentra allí el amigo. El que ha dado el consejo concentra la atención en una palabra que se ha guardado muy bien de pronunciar, aun sabiendo darle el valor de un imperativo complejo. «¡Sueña con el agua! — ¡No te fíes del agua! — Sírvete del agua = *¡Sálvate!*, ¡cuídate de la inundación!».

El lenguaje se orienta ante todo a la acción. Le importa menos informar con claridad que dirigir la conducta. «El arte de expresarse (*wen*) hace poderosa la palabra»[10]. Este arte, tal como aparece en los escritos antiguos sobre transacciones o en los discursos de recepción, no se preocupa en absoluto ni de nociones explícitas ni de razonamientos formales. Para tomar ventaja sobre el adversario, para influir en la conducta del amigo o del cliente, basta con acumular fórmulas para que se imponga en la mente una palabra, un verbo, que le va a poseer por completo.

En chino, la palabra es otra cosa, diferente a un signo que sirve para denotar un concepto. No corresponde a una noción que tiende a fijar, de la manera más definida posible, el grado de abstracción y de generalidad. Más bien evoca un complejo indefinido de imágenes particulares, haciendo aparecer en primer lugar la más activa de entre ellas.

No hay ninguna palabra que signifique simplemente «anciano». Pero sí existe un gran número de términos que dibujan diferentes aspectos de la vejez: el aspecto de los que ya necesitan una alimentación más rica (*qi*), el aspecto de quienes respiran con fatiga (*kao*), etc. Estas evocaciones concretas entrañan otras muchas visiones, todas igualmente concretas: por ejemplo, los detalles del modo de vida propio de quienes su decrepitud exige una alimentación más rica en carne, la de aquellos a quienes se les debe dispensar del servicio militar, la de quienes ya no tienen obligación de ir a una escuela (una especie de pritaneo), aquellos a los que, ante la cercanía de su muerte, hay que prepararles un material funerario cuya confección exige un año de trabajo, la de aquellos que tienen derecho a llevar un bastón en la ciudad, a no ser que esta sea la capital, etc. Esas, entre otras, son las imágenes que despierta la palabra *qi*, la cual, en resumen, corresponde a una noción casi singular: la de un viejo de entre sesenta y setenta años. A los setenta años se pasa a ser específicamente viejo y merecen entonces ser llamados *lao*. Esta palabra evoca un momento característico de la vida que es la llegada a la vejez. No equivale al concepto «viejo». Implica la aparición de una serie de imágenes que no pueden confundirse con la idea abstracta. Si este torrente de evocaciones no se detiene, la representación abarcará el conjunto de los aspectos que singularizan las diferentes categorías de esas gentes a las que les ha llegado el fin de su vida activa. Cuando haya alcanzado el máximo de su esplendor, esta representación estará dominada por una visión característica, la llegada de la retirada, de la jubilación o, más exactamente, la del *gesto ritual* mediante el que alguien dice adiós a su

jefe. Así pues, la palabra *lao*, como la mayor parte de las palabras chinas, guarda, aun cuando se la emplee solo de manera nominal, una especie de valor viviente. No deja de evocar una acción y continúa siendo esencialmente un verbo: declararse viejo, ser declarado viejo, jubilarse.

De igual manera que la palabra no equivale a un concepto tampoco es un simple signo. No es un signo abstracto al que se le da vida con la ayuda de artificios gramaticales o sintácticos. En su inmutable forma monosílaba, en su aspecto neutro, conserva toda la energía imperativa del acto del que es su equivalente vocal; es decir, es un emblema.

Esta fuerza de las palabras y este carácter que las hacen ser consideradas, no como simples signos sino como emblemas vocales, se ponen de manifiesto en determinados términos que normalmente se emplean redoblados y que forman los *auxiliares descriptivos*.

La importancia de estos auxiliares descriptivos constituye uno de los rasgos de la poesía antigua, si bien desempeñan una función considerable en la poesía china de todos los tiempos e incluso en la prosa[11]. Cuando un poeta describe los ojos de dos clases de saltamontes con la ayuda de los auxiliares *yao-yao* y *ti-ti*, no pretende describir con la expresión, y así nos lo confirman sus intérpretes. El poeta quiere aconsejar, pretende *ordenar* a sus oyentes que obedezcan un conjunto de reglas en las que los gestos de los saltamontes son el *emblema natural* y donde los auxiliares que los describen son el *emblema vocal*. Estas reglas, aun siendo particulares, orientan la conducta de una manera muy general. No se entiende, no puede ser, que los emblemas vocales *yao-yao* y *ti-ti*, *por una especie de efecto directo*, no impongan con su simple fuerza, el respeto a las obligaciones (el matrimonio fuera de la familia o de la residencia, casarse después de la estación de los trabajos agrícolas, etc.), que implican toda una disciplina de vida (separación de sexos, ritos de la vida conyugal, etc.)[12]. El auxiliar *xu* representa el ruido particular que hacen con sus alas las parejas de ocas salvajes; el auxiliar *yong*, el grito de esas mismas ocas cuando la hembra responde a la llamada del macho. Incluso en nuestros días basta evocar esas pinturas vocales (inscribir sobre una pancarta los caracteres correspondientes donde el *emblema escrito* ocupará el lugar del *emblema natural*), para asegurarse, al menos si se lleva la pancarta al *lugar debido* al frente de un cortejo nupcial, de que la esposa quedará impregnada de las virtudes de la oca hembra: seguirá, sin rebasarle nunca, al jefe de la casa y, sometida a todas sus órdenes, ella le responderá con el tono de un unísono armonioso[13]. Utilizados por la más sabia de las retóricas, ¿tendrían efectos más poderosos los conceptos abstractos de pudor, de sumisión, de modestia?

Algunos auxiliares descriptivos parecen onomatopeyas. La mayor parte de ellos son como pinturas vocales pero no en el sentido realista de la palabra. *Ki-ki*, que suena como el canto del gallo o como el de la

oropéndola, evoca asimismo las borrascas del viento del norte[14]. Los monosílabos homófonos abundan entre los chinos, muy pobre de sonidos pero muy rico en palabras: dos homófonos, cada uno de ellos con la misma fuerza de sugestión, a la vez singular e indefinida, pueden evocar las series de imágenes más disímiles. En el vocabulario o en la gramática de los chinos nada deja entrever que hayan sentido la necesidad de dar a las palabras, con un aspecto netamente individualizado, el medio de señalar claramente su sentido o su función. Puede a veces pensarse que en algunas palabras se halla una especie de música imitativa. Pero no es de ella de donde sacan su fuerza evocadora, como si el hecho de pronunciarlas obligara a algo. Si en cada una de ellas reside una especie de eficacia, un valor latente de imperativo, eso obedece más bien a una actitud de conjunto frente a la palabra. Los chinos no parecen vanagloriarse de disponer de un material de expresiones claras que valdrían únicamente en tanto que signos pero que en sí mismas serían indiferentes. De lo que parecen enorgullecerse es de que cada una de las palabras de su lengua les incita a sentir que la palabra es acto.

El término chino que significa vida y destino (*ming*) no se distingue apenas del que sirve (*ming*) para designar los símbolos vocales o gráficos. No importa que los nombres de dos seres se parezcan hasta el punto de que puedan confundirse: cada uno de esos nombres expresa íntegramente una esencia individual. Y es poco decir que expresa, *la llama*, la conduce a la realidad. Saber el nombre, decir la palabra, es como poseer a ese ser o como crear la cosa. Todo animal es domado por quien sabe nombrarlo. Sé decir el nombre de esa pareja de jóvenes: quedan revestidos de inmediato, faisán y faisana, de la forma que conviene a su esencia y que me da poder sobre ellos. Tendré como soldados a los tigres si les llamo «¡tigres!». No quiero ser malvado, por tanto, detengo mi carruaje y doy media vuelta porque acabo de saber que el nombre del próximo pueblo es «la madre oprimida». Cuando hago un sacrificio empleo el término adecuado y los dioses agradecen de inmediato mi ofrenda: es perfecta. Conozco la fórmula justa para solicitar a una doncella: la chica es para mí. La maldición que profiero es una fuerza concreta: avasalla a mi adversario, le hace sufrir sus efectos, reconoce la realidad. Provengo de sangre principesca pero me convertiré en mozo de cuadra ya que me han llamado «palafrenero». Yo me llamo Yu y tengo por tanto derecho al feudo de Yu, la voluntad del señor feudal no puede arrebatármelo; no puedo ser desposeído de la cosa porque detento el emblema. He matado a un señor: ningún crimen se ha cometido a no ser que alguien ose decir: «es un asesinato». Para que perezca mi señorío basta con que, violando las reglas protocolarias del lenguaje, me hayan designado con una expresión no conveniente: me descalifica a mí y a mi país[15].

En el arte de la palabra es donde se exaltan y culminan la *magia del hálito* y la virtud de la *etiqueta*. Asignar un vocablo es atribuir un rango, una suerte, un emblema. Cuando se habla, se nombra o se designa, no es un simple describir o clasificar idealmente. El vocablo califica y contamina, provoca al destino, suscita lo real. Realidad emblemática puesto que la palabra manda sobre los fenómenos.

El vocabulario antiguo contiene un cierto número de esos vocablos que los gramáticos modernos denominan «palabras vacías» o «palabras muertas». Las otras, las «palabras vivas», son infinitamente más numerosas: en ellas reside la fuerza capaz de resistir al desgaste. Todas estas palabras suscitan, si así puede decirse, una esencia individual, tanto si expresan una acción o un estado, sea cual sea la apariencia fenoménica. Todas participan de la naturaleza de los nombres propios. Valen en tanto que *apelaciones*, en tanto que apelaciones singulares. De ahí esa abundancia de palabras que produce un extraño contraste con la pobreza del fonetismo. Hay numerosos términos, de sentido bien diferente, que se pronuncian *beng*, *hong*, *si*, *zu*, y sin embargo, no hay ninguna expresión que, fonéticamente bien individualizada y clara para el oído, exprese la idea general, abstracta y neutra de «morir». No se puede expresar la idea «morir» sin calificar y juzgar al difunto, sin evocar, por medio de un solo monosílabo, todo un conjunto de prácticas rituales, todo un orden de la sociedad. Según se diga *beng*, *hong*, *si* o *zu*, el difunto *habrá muerto* como *Hijo del Cielo*, como *señor feudal*, como *gran oficial* o como *hombre del pueblo*, es decir, que por lo que hace referencia al duelo, será muy conveniente tratarlo de alguna de esas maneras. A partir de una sola palabra estamos en condición de disponer sobre la suerte del difunto, podemos fijar su destino en la otra vida, clasificar a su familia, a menos que por incapacidad de otorgar un juicio válido quedemos descalificados nosotros mismos, ya que la fuerza del emblema se vuelve contra quien lo atribuye mal. La vida china está regida por la etiqueta. El vocabulario se ha ido incrementando desmesuradamente para permitir que a cada situación le corresponda un término protocolariamente justo y, de paso, dotado de eficacia. Este inmenso vocabulario no se corresponde con un inventario donde buscaríamos claridad. Constituye más bien un repertorio de juicios de valor, juicios singulares y dotados de eficacia. Constituye un sistema de símbolos cuyo empleo, a título de emblemas actuantes, debe permitir realizar un orden regulado por la etiqueta.

El chino antiguo, con su abundante vocabulario, dispone no solo de un gran número de signos fáciles de reconocer, que denotan nociones distintas, sino también de un rico repertorio de emblemas vocales. A estos les importa poco denotar una individualidad sensible, un exterior concreto, un aire que aparente o que distinga. Cada uno, según las circunstancias, y la mímica, que orientarán en un sentido determinado las

preocupaciones de los interlocutores, puede encontrar en su total fuerza un particular poder de sugestión. La lengua china no se ha preocupado tanto de conservar o de incrementar su riqueza fonética como de desarrollar su morfología. No ha buscado perfeccionarse en el sentido de la claridad. No se ha modelado de manera que parezca hecha para expresar ideas. Ha preferido mantenerse rica de valores concretos y, sobre todo, no menguar la fuerza, afectiva y práctica que, en tanto que es sentida como un emblema, pertenece a cada palabra.

II. LOS EMBLEMAS GRÁFICOS

Cuando un chino se expresa está más preocupado por la eficacia de sus palabras que por la obediencia a unas necesidades de orden estrictamente intelectual.

Esta orientación del espíritu explica sin duda el hecho de que la escritura, en China, nunca haya dejado de ser emblemática.

Habitualmente se ha calificado esta escritura como ideográfica porque cada palabra está tocada por un *carácter* especial. Los caracteres son más o menos complicados. Se resuelven en un determinado número de elementos gráficos, desprovistos de significación y que corresponden simplemente a un determinado movimiento de la herramienta empleada por el escriba. Estos trazos, agrupados en mayor o menor número, forman pequeñas figuras. Las figuras, que pueden descomponerse en trazos elementales, son calificadas como símbolos o imágenes. En algunas puede verse la representación de una cosa o un árbol, por ejemplo. Otras parecen evocar una idea, la de salir, por ejemplo. Estos caracteres, a los que se les denomina simples, son relativamente poco numerosos. Mucho más abundantes son los caracteres llamados complejos. Cuando se considera que un carácter complejo está formado únicamente de compuestos, imágenes o símbolos, que se unen para marcar un sentido (vestido + cuchillo = inicio), se admite que nos hallamos también en presencia de un ideograma[16]. Frecuentemente se llegan a aislar dos partes a través del análisis gráfico. Una, simple, es calificada como *radical*; se considera que da una indicación sobre el sentido. La segunda, considerada como más o menos compleja, calificada de *fonética*, se considera que da una indicación sobre la pronunciación. A los caracteres de este tipo, llamados *complejos fónicos*, no se les considera ideogramas. Por su radical, evocan una palabra que nos transporta a una categoría de objetos y, luego, gracias a la fonética, a especificar tal objeto. En esta categoría indicada está el que, o los que corresponden, más o menos, a tal pronunciación (forro de vestido [*li*] = vestido [radical] + *li* [fonético; el signo que apela a esta pronunciación significa pueblo, aldea]).



Mu: madera (figura de un árbol); escritura llamada sigilar.



Mu: madera; escritura llamada de los tribunales.



Chu: salir; escritura sigilar.



Chu: salir; escritura de los tribunales.



Yi, vestido.



Yi, vestido (en composición, a título de llave).



Dao, cuchillo.



(Vestido + cuchillo =) inicio.



Li, pueblo, aldea.



[Vestido + *Li* (aldea) =] Forro del vestido (*li*).



Detener: (imagen de un pie).



Figura, carente de un trazo, que representa una lanza.



Detener (las) lanzas = guerrero.



Perro (escritura sigilar).



Perro (escritura de los tribunales)



Mano derecha (escritura sigilar).



(Dos manos derechas =) amistad; escritura sigilar.



Amistad (escritura de los tribunales).



Frío (escritura sigilar).



Frío (escritura de los tribunales).



Caballo (escritura de los tribunales).



Largo, jefe (= hombre con cabeza de caballo o larga cabellera recogida con un pasador).



(Cabellera recogida con un pasador =) largo, jefe; escritura sigilar.

Leibniz escribió[17]: «Si [en la escritura china] se diera un determinado número de caracteres, de los que los demás solo fuesen combinaciones», esta escritura «tendría cierta analogía con el análisis de los pensamientos». Pero, basta saber que la mayor parte de los caracteres son considerados como *complejos fónicos* para ver que es falsa la idea de que los chinos habrían procedido a la invención de su escritura como a la de un álgebra que combina signos escogidos para representar las nociones esenciales.

Los méritos de la escritura china están en el lado práctico y no en el intelectual. Esta escritura puede ser utilizada por pueblos que hablan dialectos, o incluso idiomas, diferentes. El lector lee a su manera lo que el escriba ha escrito, pensando en palabras del mismo sentido pero que pueden pronunciarse de manera completamente diferente. Al margen de los cambios en la pronunciación a lo largo de los tiempos, esta escritura es un órgano admirable de cultura tradicional. Independientemente de las pronunciaciones locales que tolera, tiene como principal ventaja la de ser, lo que podríamos llamar, una escritura de civilización.

Ha servido poderosamente para difundir la civilización china. Y en parte por esta razón no ha sido sustituida todavía por una escritura fonética. Por otra, ha podido ser conservada porque la tendencia de la lengua al monosilabismo, al no verse sensiblemente atenuada, no ha necesitado, para escribirla, más que de hacer figurar las raíces. No había que escribir las flexiones porque no las hay. Por lo demás, puede pensarse que la costumbre de la escritura figurativa ha sido un obstáculo para cualquier desarrollo de la lengua que hubiera conducido a utilizar los más diversos procedimientos posibles de derivación.

En los idiomas que admiten estos procedimientos, la conciencia de las derivaciones puede predisponer y ayudar al análisis de las ideas. En contra de lo que Leibniz pensaba, la escritura china no está hecha para prestar un análogo servicio. Las combinaciones de trazos, que impropiamente se denominan radicales, no son en absoluto caracteres que simbolicen nociones fundamentales. Basta indicar que uno de estos sedicentes radicales pretende representar los dientes caninos y otro los incisivos, pero no hay ninguno que responda a la idea «general» de dientes. En realidad, estos radicales corresponden a secciones destinadas a facilitar, no una clasificación con pretensiones de objetividad, sino una investigación práctica en los léxicos y, sin duda, un aprendizaje más sencillo de la escritura.

Qin Shi Huangdi[18], con el fin de imponer en todo el Imperio la escritura oficial en uso en el país de Qin, mandó publicar, a través de su ministro Lisi, un compendio que contenía, así se dice, tres mil caracteres cuyo empleo se hizo obligatorio para todos los escribas. La proscripción de los manuscritos de las «Cien Escuelas» fue promulgada, parece ser, entre otras razones, para impedir la conservación de los modos de escritura propios de los Seis Reinos, destruidos por Qin. Por otra parte, el

desarrollo de la burocracia imperial favoreció el uso de una cursiva, se la denomina «escritura de los tribunales», que los sabios consideraron como una escritura moderna, proveniente *por simple deformación* de la escritura correcta, la única que se usaba, así se decía, en la antigüedad[19]. Favorecidos por esta necesidad de *interpretar* en caracteres *modernos* los manuscritos que los sabios de Han, con el fin de reconstituir las obras clásicas[20], supieron encontrar o restituir en escritura arcaica o arcaizante, los trabajos lexicográficos prosiguieron y desembocaron, hacia el año 100 d.C., en la composición de un gran compendio, conocido con el nombre de *Shuo wen*. Su autor se esforzó en aislar en cada carácter elementos compuestos que servían para indicar, bien el sentido, bien la pronunciación. Entre los elementos significativos señaló 540 signos gráficos que le sirvieron de secciones para clasificar el conjunto de los caracteres estudiados, en número de unos diez mil. De estas secciones, reducidas en número, se extrajeron los radicales que en los diccionarios modernos permiten buscar una palabra a la manera de las iniciales en nuestros diccionarios fonéticos. Convendría, pues, calificarlos como *claves*, pero no habría que tomarlos nunca por *raíces gráficas*. No obstante, la idea de que el desarrollo de la escritura había sido unilineal y que el análisis del *Shuo wen* valía para los diferentes tipos de simbolización gráfica, ha conferido a este análisis el crédito de una explicación etimológica. *Ha habido desde entonces un empeño en explicar los caracteres a partir* de un conjunto de formas primitivas *que provendrían por vía combinatoria*. Y se ha admitido, sin discusión, que puesto que los primitivos eran obviamente dibujos realistas, los caracteres complejos debían entenderse solo como jeroglíficos.

La idea de que los caracteres tienen el valor de jeroglíficos parece antigua. Un jefe vencedor (596), deseoso de conmemorar su victoria con un gesto triunfal, pensó que su primer deber era el devolver las armas a sus fundas, ya que «el carácter *wu* (guerrero)» está formado por elementos: *detener* (imagen de un pie) *las lanzas* (imagen de una lanza)[21]. Esta anécdota permite entrever el valor práctico de la explicación jeroglífica. Para justificar la conducta o los juicios que motivan la conducta cabe servirse de una especie de *experiencia* consignada en la escritura.

Esta experiencia es considerada como perfectamente adecuada a la realidad de las cosas. Ello quiere decir que es plena de eficacia o, si se prefiere, llena de una sabiduría divina. La tradición quiere que la escritura fuera inventada por un ministro de Huangdi, el primero de los Soberanos, tras un examen de las huellas dejadas en el suelo por los pájaros. Se explica igualmente el origen de las figuras propiamente adivinatorias a partir de los augures. Y se explican también estas últimas a partir del uso de cuerdas anudadas; precisamente el sistema más antiguo de escritura (se le atribuye el valor de un sistema de gobierno), consistía en servirse de

nudos o de tallados (*fu*). Los tallados valían como talismanes; su nombre sirve todavía para designar a estos últimos. Los signos gráficos, estas tradiciones lo prueban, apenas se distinguen de los símbolos con virtudes mágicas. Por lo demás, su utilización por los hombres demostró su perfecta eficacia. Cuando se inventaron los emblemas gráficos, los demonios huyeron acongojados[22]: los humanos les habían vencido.

El primer deber del Jefe es el de suministrar a los hombres los emblemas que permitan dominar la Naturaleza, porque señalan a cada uno de los seres su personalidad, así como su lugar y su rango en el Mundo. En los primeros días de la civilización china, Huangdi adquirió la gloria de un héroe fundador porque asumió la tarea de dar a todas las cosas una designación (*ming*) correcta (*zheng*) y esto «con el fin de esclarecer al pueblo sobre los recursos utilizables». «Dar las designaciones correctas (*zheng ming*)» es, en efecto, la primera de las obligaciones gubernamentales. El Príncipe tiene como misión la de poner orden en todo el conjunto de las cosas y de las acciones: ajusta las acciones a las cosas. Y eso lo hace en primer lugar fijando las denominaciones (*ming*: la pronunciación de las palabras) y los signos de la escritura (*ming*: los caracteres)[23].

Lo primero que fundó Huangdi, el primer Soberano, fue el orden social; otorgó a las diferentes familias un nombre destinado a singularizar su Virtud. Dicen que lo consiguió tocando la flauta. Es sabido que la virtud específica de una raza señorial se expresa mediante una danza cantada, con motivo animal o vegetal. Habría pues que reconocer a los antiguos nombres de familia el valor de una especie de divisa musical, la cual, gráficamente, se traduce en una especie de blasón; la total eficacia de la danza y de los cantos permanece tanto en los emblemas gráficos como en los vocales. Pero los hombres no forman en la naturaleza un reino separado y las reglas que se imponen a quien quiere definir las familias humanas se imponen también cuando se trata de adaptar un signo a cada cosa. El deber esencial de todo gobierno es el de obtener un reparto armonioso del conjunto de los seres. Y lo hace repartiendo los emblemas, las divisas orales y las gráficas. Su principal tarea consiste en vigilar el sistema de designaciones. Cualquier apelación errónea, tanto en la lengua como en la escritura, revelaría una insuficiencia de la soberana Virtud. Y así, cada nueve años[24], el señor feudal debía reunir una comisión encargada de verificar si los emblemas visuales y auditivos seguían siendo un simbólico conforme al genio de la dinastía. Esta comisión se ocupaba además de los vocablos y de los caracteres y por tanto estaba compuesta de escribas y de músicos ciegos[25].

Los signos de la escritura y los signos vocales, que se nombran con un mismo término (*ming*), poseen una misma fuerza y son además estrictamente solidarios. Esta concepción permite entender por qué los signos en los que se reconocen «complejos *fónicos*» no son menos *representativos*

de la realidad que los caracteres llamados ideográficos, en los que únicamente quieren ver dibujos. Y hay un hecho a destacar: la parte llamada *fonética* de estos complejos es frecuentemente la más estable. El *radical*, por el contrario, es inestable y muchas veces hasta está suprimido. Es el elemento menos significativo. Desempeña, como mucho, el papel de un especificador. Normalmente no hay más que la utilidad, siempre práctica, de facilitar una clasificación, técnica, de los signos, y no una clasificación de nociones. Estos pretendidos radicales aparecen como elementos superfluos. Por el contrario, cada una de las agrupaciones de trazos, que a veces se denomina «fonética», forma un símbolo en sí mismo completo y corresponde las más de las veces, mucho más que el radical, a eso que estaríamos tentados de denominar una raíz. El signo gráfico, solidario de un signo vocal en el que se tiende a ver un valor de emblema, es considerado como una figuración adecuada, o mejor, si así puede decirse, como una apelación eficaz.

Dadas estas disposiciones del espíritu, la escritura no tiene necesidad de ser ideográfica en el sentido estricto de la palabra. Y sin embargo, no podría dejar de ser ideográfica. La palabra está ligada por un mismo destino a la escritura. De ahí la importancia de esta última en el desarrollo de la lengua china y del hecho de que la virtud de los vocablos esté como sustentada por la virtud de las grafías (como un hechizo lo está con el talismán). La palabra pronunciada y el signo escrito son, juntos o separados, aunque siempre dispuestos a prestarse apoyo, correspondientes emblemáticos a los que se considera como exactamente adecuados a las realidades que denotan o suscitan. En ellas y en ellos reside la misma eficacia, al menos mientras siga siendo válido un cierto orden de civilización.

Este orden no difiere del sistema general de simbolización. En consecuencia, se da una identidad completa, o más bien suele pensarse que se da una real identidad, entre el sentido de la corrección del lenguaje, escrito o hablado, el sentimiento de la civilización y la conciencia del *valor etimológico* de los signos.

Estas concepciones y estas doctrinas, que dejan entrever la actitud china respecto a los procedimientos de expresión, no implican en absoluto que la simbolización vocal tenga que ver con el arte realista del canto ni que la simbolización gráfica lo tenga con el arte realista del dibujo.

Confucio declaró, parece ser, que el signo que representa al perro era el dibujo perfecto[26]. Parece ser que para el Sabio una representación puede ser adecuada aunque no trate de reproducir el conjunto de los caracteres propios del objeto. Lo es cuando, de forma estilizada, representa una actitud considerada como característica o juzgada como significativa de un determinado tipo de acción o de relaciones. Lo mismo pasa con las ideas figuradas. La idea de amigo o de amistad viene sugerida por la representación esquemática de dos manos unidas (carácter llama-

do simple). Los diferentes contratos, de noviazgo, de alianza militar, de afiliación, que crean lazos extrafamiliares, se hacen con una palmada. El signo de escritura insiste en una especie de *idea de valor general*, que evoca, ante todo, un *gesto considerado como rico de consecuencias diversas*. Así de sugestivo es el carácter, llamado complejo, que despierta la serie de representaciones que desembocan en la idea de frío. Hallamos diversos signos elementales que nos hacen pensar en el hombre, en la paja, en la casa. El conjunto hace surgir la evocación del *gesto inicial* de la hibernación. Los campesinos chinos, cuando vuelven a casa, que habían abandonado durante la estación de los trabajos en el campo y de las grandes lluvias, empiezan a taponar con paja las paredes de adobe y los techos de sus cabañas con rastrojera.

El emblema gráfico registra, o pretende registrar, un gesto estilizado. Posee un valor de evocación *correcto* ya que el gesto que figura, o pretende figurar, es un gesto con valor *ritual*, o que al menos se siente como tal. Provoca la aparición de un flujo de imágenes que permite una especie de *reconstrucción etimológica* de las nociones.

Esta reconstrucción de la que tanto las nociones como los signos obtienen una especie de autoridad, no tiene nada en común, superfluo es decirlo, con lo que un sabio llamaría una indagación etimológica. La diversidad de opiniones formuladas por los paleógrafos da fe de ello. Cada uno, o mejor, cada escuela, aísla, define y reagrupa a su manera los elementos cuya combinación, así se pretende, ha formado el carácter. Cada uno, según la orientación de su pensamiento o según las necesidades del momento, halla el sentido del jeroglífico. En el carácter que se pronuncia *zhang* (crecer, aumentar) o *chang* (largo, jefe), unos ven cabellos bastante *largos* que parecen una brocha; en ese mismo carácter otros distinguen sin esfuerzo un hombre con cabeza de caballo[27]. De hecho, ambas explicaciones etimológicas se aúnan fácilmente y de manera sugerente. El doble sentido y la doble etimología se explican por la proximidad de dos danzas antiguas. Una es la danza del *jefe* (y de sus mujeres) que se realiza girando y con la *cabellera* al viento. La otra es una danza a *caballo*: los caballeros giran en redondo con los cabellos y las *crines* desmelenadas. Un relato significativo dice que se podía atrapar un genio de la vegetación rodeándolo con caballeros con los pelos al viento y también, pues este emblema gráfico no tiene menos fuerza que la danza ritual, que era posible reducir a ese genio gracias a la representación de una cabeza con la cabellera desmelenada[28]. El jefe se califica como tal cuando al danzar hace estallar su poder sobre la naturaleza, pues, estando en plena acción, deja escapar una fuerza divina de *la larga* cabellera desmelenada. Al mismo tiempo, hace *crecer* y *multiplicar* la vegetación y los rebaños. La escritura figurativa tiende a retener algo del valor etimológico pero importa muy poco que retenga o no el sentido

primero. Poco importa que la reconstrucción etimológica sea imaginaria o exacta. Lo importante es que las grafías procuren el sentimiento de que las nociones permanecen ligadas a verdaderos emblemas.

El primer mérito de la escritura figurativa está en el hecho de que permite a los signos gráficos y, por su intercesión, a las palabras, dar la impresión de que valen en tanto que fuerzas actuantes, en tanto que fuerzas reales.

La lengua china, al mostrar tan escaso interés, tanto por la riqueza fonética como por las aportaciones provenientes del uso de las derivaciones, ha tenido que servirse de la escritura para incrementar su vocabulario. Una vez admitida la idea de que los signos se habían formado por vía de combinación, y una vez que se aprendió a descomponerlos en elementos provistos de significación, los recursos para crear caracteres se hicieron ilimitados. Para obtener un término nuevo, de pronunciación definida, bastaba combinar uno de los antiguos conjuntos gráficos, provisto de esa pronunciación o de una pronunciación próxima, con un radical escogido. A partir de ese momento la invención gráfica ha podido funcionar al modo de un proceso de derivación, solo que multiplicando los homófonos y terminando con frecuencia por enmascarar el real parentesco de las nociones. Cada carácter nuevo, como cualquier otro *complejo fónico*, podía representar concretamente una realidad. El gusto por lo concreto, unido a la pasión por la etiqueta, implicó una proliferación extraordinaria de los signos gráficos.

En el año 483 d.C., los léxicos se incrementaron, por decreto imperial, en un millar de términos nuevos[29]. Como se ve, permanecía intacta la concepción que hacía al jefe del Estado maestro del sistema nacional de símbolos. Del mismo modo, seguía también siendo válida la idea de que los signos gráficos, en su conjunto, son solidarios con un cierto orden de civilización y que cada uno de ellos posee la fuerza de realización característica de los emblemas.

No se conoce mención alguna de enriquecimientos tan masivos en la Antigüedad. Pero la proliferación de caracteres es probablemente un hecho antiguo. Muy temprano en el tiempo, el arte de los escribas y *sobre todo el de los poetas*, propició la abundancia de signos gráficos utilizados en sus manuscritos. Este hecho señala la acción dominante que el sistema de escritura ha ejercido sobre el desarrollo de la lengua. Cabe suponer que los poemas, durante su recitación, *hablaban a los adentros*, si se me permite la expresión, gracias a la puesta en movimiento de una memoria gráfica que doblaba la memoria verbal. Nos resulta difícil representar el procedimiento pero parece claro que tuvo un efecto decisivo: las palabras no se convirtieron nunca en simples signos.

La escritura figurativa ha ayudado a que la mayor parte de las palabras conservara, con una especie de frescura y el carácter de *palabras vi-*

vas, un completo poder de expresión concreta. Conservado, si no escogido, en virtud de una disposición del espíritu chino que parece profunda, ha impedido que el vocabulario forme un material abstracto. Y parece convenir a un pensamiento que se propone propiciar las operaciones mentales.

NOTAS

1. J. Przyluski, «Le sino-tibétain», 374; B. Karlgren, *Études sur la phonologie chinoise*, e Íd., *Sound and symbol in China*; H. Maspero, «Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang».
2. J. Przyluski, «Le sino-tibétain», 363.
3. *Ibid.*, 362.
4. B. Karlgren, «Le protochinois, langue flexionelle». La demostración de Karlgren propone una clasificación dudosa de los textos antiguos. No obstante, las analogías que destaca en el birmano parecen postular a favor de la teoría que propone.
5. H. Maspero, *La Chine antique*, 18-19.
6. Siglos VIII al V a.C.
7. *Tso tchouan*, C., III, 682. La misma suerte nefasta se le predijo (*ibid.*, II, 565) a un príncipe que se hizo construir una casa de arquitectura extranjera. (Cf. *Civ. chin.*, 270). Se define la personalidad, se fija su destino por el modo de hablar que adopta, por la arquitectura (los ritos, la música, las danzas, etc.) que se prefieren. El lenguaje y todos los demás sistemas de símbolos tienen una misma virtud: son significativos de un determinado orden de civilización.
8. Los posteriores éxitos del chino como lengua de civilización se deben sobre todo a su transcripción figurativa, unificada y fija. No se puede considerar que en la época feudal la escritura china estuviese ya absolutamente uniformizada. Fue lengua de civilización en un principio como lengua hablada.
9. Ya se ha visto que el tono puede variar.
10. *Tso tchouan*, C., II, 437-439.
11. M. Granet, «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises»: *Revue philosophique* (1920), 114 ss.; Íd., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 93 ss. Un léxico antiguo, el *Kouang ya*, dedica un capítulo entero a los auxiliares descriptivos.
12. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 117 ss.
13. Íd., «Quelques particularités de la langue...», 118.
14. *Ibid.*, 119 ; Íd., *Fêtes et chansons...*, 41, y *Che king*, C., 189.
15. Véase *Civ. chin.*, 276-277, 287, 322, 376.
16. Uno de los componentes, uno solo, es entonces calificado como *radical*.
17. Leibniz, ed. Dutens, V, 488.
18. *Civ. chin.*, 119, 120.
19. E. Mestre, *Quelques résultats d'une comparaison entre les caractères chinois modernes et les* siao-tchouan; L. Laloy, *La musique chinoise*; W. Grube, *Die Religion der alten Chinesen*; B. Karlgren, *Sound and symbol in China*; Íd., *Philology and ancient China*.
20. *Civ. chin.*, 61-63.
21. *Tso tchouan*, C, III, 635. A este texto es al que habitualmente hay que remontarse para ver el uso de la adivinación con la ayuda de los caracteres. Ofrece un primer indicio del parentesco entre los emblemas gráficos y las figuras propiamente adivinatorias.
22. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 17, § 2. *Chouo wen*, prefacio. Los nudos y las entalladuras sirven para captar las realidades; igualmente los signos vocales o figurados.
23. *Li ki*, C., II, 269. Se estudiarán más adelante los aspectos propiamente filosóficos de la doctrina de las designaciones correctas. Digamos aquí que, para los defensores de

esta doctrina, nombrar es clasificar y juzgar; es dotar de una determinada virtud, benéfica o malhechora.

24. Cada nueve años debía hacerse, según se dice, el reparto de los cargos y también, sin duda, de las tierras. Se afirma además que a los funcionarios se les examinaba cada nueve años.

25. *Tcheou li*, E. Biot, *Le «Tcheou li» ou les Rites des Tcheou*, II, 120. Es sabido (*Civ. chin.*, 350) que el nombre personal es elegido una vez que la cualidad de la voz del recién nacido ha sido determinada, con la ayuda de un tubo de bronce, por un músico; en la voz se reconoce, a veces, la de un animal cuya naturaleza posee el niño.

26. L. Wieger, *Caractères* (*Rudiments*, V, 12), 364.

27. *Ibid.*, 322; E. Mestre, *op. cit.*, 8.

28. M. Granet, *Danses et légendes...*, 364-365.

29. SMT, V, 380.

Capítulo 2

EL ESTILO

Disponemos de muy escasa información sobre la estilística china, menos aún que sobre la lengua. El arte de escribir en China apenas ha sido objeto de «estudios» precisos. Cuando los sinólogos de Occidente han querido ocuparse de estas cuestiones, no se han propuesto formular apreciaciones sino que se han limitado más bien a fechar o a localizar las obras[1]. Para llegar a ese resultado han procedido por las vías ordinarias de la filología y apenas se han adentrado en indagaciones de estilística. La historia literaria de China debería rehacerse por completo. Incluso entre nosotros sigue estando dominada por los postulados de la ortodoxia indígena. Un ejemplo: se dice con frecuencia que la prosa china deriva, por un lado, del arte de los escribas y, por otra, del arte de los adivinos[2]. Los primeros habrían fijado los principios del estilo histórico o documental y los otros los del estilo filosófico o científico. Se tiende a caracterizar estos dos estilos diciendo que este es conciso hasta la oscuridad mientras que el otro es preciso, simple, árido, seco. Con estas generalidades parece que ya no es necesario aportar la prueba de que los escribas y los adivinos formaran escuelas distintas de corporaciones opuestas. Los hechos parecen imponer la opinión contraria, pero eso importa poco mientras se siga creyendo que el pensamiento de Confucio, gran señor de la escuela histórica, no tuvo más que una muy lejana influencia de los técnicos de la magia y de la adivinación. Ante el dogma, ¿qué importan los hechos? Si por el contrario decidiéramos rastrear estos hechos, podríamos liberarnos de prejuicios dogmáticos que imponen la clasificación de las obras y de los personajes, para poder orientarnos de una manera positiva en una indagación sobre la estilística china. Las obras antiguas, sea cual fuere la Escuela a la que hayan decidido adherirlas[3], están salpicadas de numerosos pasajes en verso, muy poco diferentes del contexto en el que la crítica, con frecuencia y demasiado tarde, ha intuido su carácter

poético. Hay pues varias razones para suponer que las maneras de decir de la prosa literaria china se diferencian muy poco de las que utilizaba la antigua poesía. Al sugerir que la prosa arcaica, modelo de la prosa sabia, cuyo prestigio consiste en el empleo de una lengua escrita distinta de la lengua vulgar, hasta el punto de parecer casi sagrada o bien una lengua muerta, no es una creación debida a los letrados o a los sabios, se corre el riesgo de proponer una opinión que será recibida casi como herética[4]; el atentado se agrava si se añade que la poesía, de la que la prosa arcaica o arcaizante extrae sus procedimientos, se presenta, no como una poesía sabia, sino simplemente como una poesía de orden religioso. Esta hipótesis, sin embargo, da cuenta, como ya se verá, de las características más destacables del estilo chino.

Cuando los chinos hablan, o cuando escriben, se expresan de una manera uniforme empleando fórmulas consagradas. Componen su discurso ayudándose de sentencias que encadenan rítmicamente. Ritmos y sentencias sirven para dotar de autoridad a los desarrollos y a las frases. Estos, al igual que las palabras, valen por la fuerza que poseen para incitar a la acción. Por encima de todo tienden a obtener un efecto activo.

I. LAS SENTENCIAS

La literatura china es una literatura de centones. Cuando quieren probar o explicar, cuando piensan en contar o en describir, los autores más originales se sirven de historietas estereotipadas y de expresiones convenidas, extraídas de un fondo común. Este fondo no es muy abundante y además tampoco tratan de renovarlo. Una buena parte de los temas que han gozado de un favor permanente se halla en las producciones más antiguas y más espontáneas de la poesía china.

Una parte importante de los poemas antiguos se ha conservado en el *Shijing*[5]. No hay ninguna obra china auténtica que sea sensiblemente más antigua. Este clásico solo contiene piezas anteriores al siglo V a.C. La selección de las obras, si hemos de creer en la tradición, es de Confucio. El Maestro solo admitió en su antología poemas inspirados en la más pura sabiduría. Se presentan agrupados en cuatro secciones y todos pertenecen al género de poesía denominado regular (*shi*); los versos en general son de cuatro caracteres (cuatro sílabas) y se distribuyen en estrofas que ofrecen combinaciones de rimas muy poco variadas. Las tres últimas secciones contienen piezas a veces demasiado cortas y a veces demasiado largas. Las de la primera parte (*Guo feng*), contienen en general tres estrofas, doce versos en total. Ni la composición ni los procedimientos rítmicos difieren mucho de una sección a otra. La tradición ortodoxa sostiene, además, la unidad en la inspiración. Todos los poemas del *Guo feng* de-

bieron ser compuestos y cantados con ocasión de algunas circunstancias históricas definidas y bastante conocidas. Todas poseían un interés político y un valor ritual ya que tenían por objeto dictar a los príncipes su conducta para hacerla conforme a las buenas costumbres[6]. Esta doctrina tradicional tiene el mérito de resaltar el carácter religioso común a todas estas poesías. Este carácter es esencial: solo así se explica que se hayan conservado estos poemas y que se haya hecho uso de ellos a lo largo de la historia china, ya que el *Shijing* es el clásico que más respeto inspira; allí se encuentran recogidos, más que en los rituales, principios de conducta. Las opiniones corrientes de la crítica occidental, incluidas las de nuestros días, son mucho más simplistas. Los occidentales solo reconocen un sentido religioso a algunas «odas» de las últimas secciones, y afirman que, al ser sumamente banales, su valor poético «no está a la altura»[7]. Conceden más interés a los poemas, a los que tildan de «elegías» o «sátiras», porque ven allí una inspiración totalmente profana. Por cuanto hace referencia a los poemas del *Guo feng*, ven, como hacen los chinos, obras de circunstancia, pero no comprenden que hayan podido tener algún interés ritual. Los califican como *lieder*, o como «poemas de imitación popular», creyendo así que pueden liberarse tranquilamente de la tradición indígena[8]. A menos que esta última les inspire una fe ciega, hay que renunciar a la pretensión de determinar el sentido de unas poesías, la mayor parte de ellas retocadas aunque compuestas de elementos antiguos. Por el contrario, si prestamos atención a estos elementos y si miramos estos temas en su conjunto[9], extraeríamos de ellos algunas consecuencias importantes y en primer lugar esta: la antigua poesía china pertenece al tipo gnómico y está a gusto amparándose en toda la sabiduría y en todo el prestigio de los proverbios.

No parecen preocuparse demasiado ni por las novedades expresivas, ni por las combinaciones inéditas, ni por las metáforas originales. Las mismas imágenes retornan siempre sin cesar. Todas provienen de inspiraciones muy cercanas entre sí que se extraen de un número de modelos muy reducido. «¡He ahí que caen las ciruelas!», «¡Allá canta la oropéndola!», «¡Las gaviotas gritan al unísono!», «¡Los ciervos braman respondiéndose!». Estas imágenes no fueron inventadas por el gusto de expresarse de una manera novedosa para que luego el tiempo las marchitara, sino que son simples sentencias de calendario. Las podemos encontrar en los calendarios rústicos que los chinos han conservado[10]. Casi siempre suceden en la primavera y en el otoño. Sabemos que en esas épocas había grandes fiestas cuya tradición se ha mantenido en algunos rincones de Asia. Estas fiestas tenían por objeto renovar una buena alianza entre los hombres y la naturaleza de la que parecía depender la suerte de todos los seres. Por otra parte, todos los seres participan de la fiesta que transcurre entre cantos y danzas. Mientras en las flores brilla el rocío

primaveral o en la tierra escarchada caen con el viento de otoño las frutas maduras y las hojas marchitas, mientras mezclan sus voces y sus gestos a las llamadas que machos y hembras, saltamontes, ciervos, gaviotas, se lanzan, al tiempo que se persiguen, los muchachos y las muchachas del campo forman coros de danza que se interpelan con versos alternativos. Hombres y cosas, plantas y animales confunden sus actividades como si conspiraran a un mismo fin. Parece como si, unidos por el deseo de obedecer a una orden válida para todos, se enviaran señales o respondieran a unos mandamientos[11]. Son esas señales y esos mandamientos los que, registrados en los versos, valen tanto como temas poéticos y como proverbios de calendario. En cada fiesta, como hicieron los antepasados, los actores tratan de colaborar con la Naturaleza. El mismo paisaje ritual impone con machaconería, a todos y desde siempre, las mismas imágenes. Cada uno las reinventa y cree improvisarlas. Todos creen colaborar, mediante su empeño, a la obra común una vez que han encontrado unas fórmulas cuya fuerza ya habían corroborado los ancestros. Ingeniosos hallazgos y centones restituidos, los temas que pueden inspirar los juegos de esta improvisación tradicional[12] perduran, bajo la forma de proverbios, aunque libremente recreados, y son escogidos por su perfecta conveniencia. Valen como signos adecuados porque se corresponden fielmente con los que repite e inventa la Naturaleza en fiesta. En estas justas cantadas los hombres tratan de armonizar un saber tradicional con un espíritu inventivo. Al conservar el genio creador que a lo largo de los tiempos ha sido necesario para perfeccionarlos, ricos en eficacia, valen en tanto que emblemas[13].

Las poesías del *Guo feng*, hechas de retazos de calendario, han podido conservar, junto a la fuerza gnómica afirmada por la tradición china, un aire de frescor y de libre gracia que invita a tratarlas como *lieder*. En esas sentencias permanece, junto a un apremio por la necesidad, que es la virtud primordial de todo rito, el alma de la espontaneidad, que es el motor de todos los juegos. Poseen la total eficacia y la juventud siempre renovada de los juegos y de los ritos. Nunca tendrán el aspecto de metáforas usadas que pueden recibir una significación definida y abstracta. Son emblemas vivaces, desbordantes de afinidades, relampagueantes de potencia evocadora y, si se me permite, llenos de omnivalencia simbólica. Con su gesto inicial dictan constantemente a los hombres la conducta que deben tener, si quieren ayudar a la naturaleza, y saben también recordarle a la misma naturaleza, con una sola señal, el conjunto de sus deberes tradicionales. En las fiestas de primavera, las jóvenes danzantes que atraviesan el río con las faldas remangadas, cantan estos versos: «¡El agua está subiendo en el vado! ¡Es la llamada de las perdices!»[14]. Al tema de la crecida primaveral le responde como un eco en la canción la solicitación amorosa. Pero, en la realidad de la fiesta, esas señales solida-

rias se reclaman una a la otra y una y otra se alternan cuando la danza y el canto de las jóvenes parejas realizan emblemáticamente una cosa y otra. Son esa danza y ese canto los que, al hacer que las perdices se acoplen y que la crecida estacional llegue hasta donde conviene, hagan resplandecer *todas* las señales de la primavera. La cierva que se sacrifica para ofrecer su piel como regalo de bodas, el blanco lecho de grama sobre el que deberá presentarse este don mientras llegue con el otoño el tiempo de ocuparse de las tareas de la casa, las solícitas demandas de los muchachos ante la llegada del invierno, influenciados por el *Yin* (el principio femenino), las muchachas que recuerdan los días primaverales en los que debían obedecer a la llamada del *Yang* (el principio masculino), todos esos temas que se invocan y que evocan a su vez un cúmulo de temas semejantes, pueden sugerir en una sola estrofa todas las emociones e invitar a todos los actos que los ritos y los juegos de las fiestas estacionales presentan como un conjunto único y compacto. Pero en lugar de cantar: «¡En la pradera está la cierva muerta! — ¡Envolvedla en hierba blanca! — ¡La muchacha sueña con la primavera! — ¡Solicítala de amores, muchacho!»[15], bastará recordar con *dos palabras* el tema «soñar en primavera» para que juegos y ritos, gestos humanos y correspondencias naturales, aparezcan en su necesaria y deseada conexión. Y si incluso un poeta emplea en el lugar correcto *la única palabra* «primavera», no solo sugerirá con su cortejo ritual de imágenes todas las alternativas de la angustia amorosa sino que obligará al oyente a experimentar, en total acuerdo con las voluntades de la naturaleza y con las costumbres de los antepasados, un sentimiento tan activo que habría que atribuirle el valor de un voto y de una orden. Bien se ve que la palabra, como la fórmula, no es en chino un simple signo sino un emblema, porque la palabra justa no es un término con una acepción clara y distinta, sino una expresión en la que estalla la fuerza de solicitar y de reprimir. Cuando se la aísla, la palabra sigue apareciendo como el verbo más activo de una sentencia, que evoca con toda su fuerza de señal y de emblema. La palabra retiene, condensadas, todas las virtudes —la energía realizadora del imperativo, la ingeniosa piedad del optativo, el inspirado encanto del juego, la adecuada potencia del rito— que posee el tema poético: rito, plegaria, orden, juego.

Algunas poesías del *Guo feng*, en la forma en la que nos las han transmitido, siguen siendo muy parecidas a los cantos improvisados de las antiguas fiestas rústicas. Pero bien sean canciones populares retocadas o composiciones alimentadas de préstamos, la mayor parte se presentan como obras más o menos sabias. No hay razón alguna para rechazar la tradición que las considera como poesías cortesanas. Muy instructiva resulta la explicación detallada basada en esta tradición. Los chinos admiten como algo obvio que los temas poéticos, las sentencias de calendario puestas en

estrofas por poetas sabios o por vasallos fieles, lo que no deja de ser la misma cosa, han tenido la fuerza de instruir y de corregir[16]. *Sentencia* alegórica: toda comparación consagrada muestra el orden de la naturaleza y, en consecuencia, desvela y provoca al Destino. La perdiz que canta llamando al macho en el tiempo del deshielo primaveral puede evocar a la princesa Yiyiang sin necesidad de nombrarla pero, además, dándole un consejo, lanzándole una invectiva. Esta dama, que casó con el duque Xuan, de Wei (718-699), tras haber sido la esposa de su padre, estaba destinada a acabar mal. En efecto, se suicidó cuando el duque la sustituyó en favor de la esposa pretendida por su propio hijo. El tema de la demanda amorosa es solidario con un conjunto de usos sociales y de humanas observaciones. En este caso concreto, como resultado de una intención que ni siquiera hay que expresar: las perdices que cantan le expresan a Yiyiang que tendrá que pagar un alto y desgraciado precio por haber contravenido el orden de las cosas y haber consumado una unión irregular con el duque Xuan[17]. Una metáfora consagrada da al poeta la fuerza para maldecir con precisión y para unir a su destino tan culpable determinación. La ocasional utilización de un tema poético no le resta nada, como se ve, de su fuerza demandante. Y esto sigue siendo cierto aun en el caso en que el tema se halle completamente alejado de su sentido primitivo. La princesa Xuanyiang, destinada en primer lugar al hijo mayor del duque Xuan, de Wei, se casa con el duque y como auténtica madrastra manda asesinar a su primer novio. Tenía que regularizar más adelante su situación uniéndose con un hermano menor de su desgraciado pretendiente. Para invitarla a realizar convenientemente esta unión, un poeta, según se dice, le canta: «¡Las codornices van en parejas — y las urracas por pares (semejantes)!». Pues bien, estos mismos versos fueron utilizados, en el año 545, en una justa de canciones dado con ocasión de un banquete de diplomáticos. Estos señores, durante sus encuentros, no inventan nada, ni estrofas ni temas. Se contentan con dar un sentido distorsionado a versos y proverbios, mediante sobreentendidos que las circunstancias aclararán. Así piensan seducir voluntades o forzar decisiones. Durante uno de esos encuentros, un ambicioso le cantó lo mismo a un ministro extranjero: «¡Las codornices van en parejas — y las urracas por pares!». El tema de la conquista amorosa sirvió, por virtud de una transposición, para forzar a un hombre de Estado, no a casarse, sino a aliarse secretamente con un conspirador[18]. El tema poético, por el simple hecho de que habla con autoridad, puede decirlo todo. Si los autores se dedican a hablar mediante proverbios no es porque piensen de una manera semejante, sino porque las buenas maneras, las más finas para hacer valer su pensamiento, consisten en dejarlo deslizar en una fórmula consagrada de la que tomará prestado su crédito. Los centones poseen una especie de fuerza, neutra y concreta, que puede, de

manera latente, particularizarse hasta el infinito, conservando siempre, hasta en las aplicaciones más singulares, un real poder que invita a la acción.

Las frases hechas, poderosas para sugerir acciones, pueden también servir para describir con singular vigor. Hay en el *Shijing* un «pasaje narrativo» en el que el gusto europeo ha podido descubrir un pequeño «retablo bastante vivo». Es, según se nos dice, una escena de taberna en la que se ve «a cortesanos borrachos querellándose»[19]. Ciertamente se trata de vasallos que se emborrachan por deber durante un festín ofrecido a los Ancestros. Estos últimos, o, si no ellos, al menos sus figurantes, de cuyas almas han tomado posesión, son los que nunca pueden rezagarse en la bebida. Todos actúan inspirados por un frenesí tradicionalmente regulado, «*vaciando vasos y jarras*» (en una orgía santificante, tras haber bebido, hay que romper la sagrada vajilla)[20], «*danzando sin tregua y como titubeando*» (así deben tambalearse quienes pretenden entrar en trance y llevar el peso de un espíritu santo)[21], «*levantándose y relevándose*» (la danza de relevos se impone en las ceremonias en las que hay que hacer circular las almas)[22], «*con los tocados ladeados a punto de caer*» (puede verse en todo ello, ciertamente, una expresión pintoresca; pero tiene un valor ritual: un rito esencial de las fiestas orgiásticas obligaba a los actores a arrancarse unos a otros sus tocados ya que las cabelleras al viento debían desplegarse «como rígidas banderas» en los remolinos que preceden a la postración final), «*danzando sin tregua en torbellino*» (esta danza en remolino que debía ejecutarse con el cuerpo doblado y la cabeza girada, en la que el danzante parecía elevarse como aspirado por un golpe de viento, está descrita aquí por medio de un auxiliar descriptivo que forma un tema usado, en prosa o en verso, cuando se quiere evocar una danza extática). Si un crítico occidental quiere oponer esta descripción «pintoresca» a los pasajes de las odas «estrictamente religiosas», que juzga «de una banalidad extrema», entonces es que olvida que nada, salvo la danza, tiene más valor ritual que la embriaguez, que ningún acto implica más piedad que la danza en estado de embriaguez, y que los bailes que preparan para el éxtasis son los más minuciosamente reglados. Para describir una danza orgiástica el autor no es más libre de utilizar la fantasía que si tuviera que evocar un ceremonial de apariencia más acompasada. En las recepciones solemnes, el maestro de ceremonias vigila todo el detalle de los saludos al tiempo que un analista, con el fin de dejar constancia, se dedica con atención a consignar hasta las más mínimas faltas en el atuendo. A las borracheras sagradas asistían también, obligatoriamente, un analista y un maestro de ceremonias encargados de llamar al orden y de tachar de infames a quienes, emborrachándose mal o titubeando sin la debida perfección, se alejaban de los deberes de la borrachera extática[23]. Mientras los actores con su

correcta gesticulación llevan adelante la ceremonia, el poeta que evoca la escena, no por «pintar el cuadro», sino *para describir el modelo*, se aplica, *si es sincero*, es decir, si pone *todo su corazón* en obedecer a los usos, en emplear las fórmulas tradicionales que son las únicas adecuadas. Tal vez su descripción parezca pintoresca, pero lo único que se propone es ser eficiente.

La eficacia de las fórmulas es igualmente el primer objetivo de las poesías cantadas durante las ceremonias sacras. Declarar banales las «odas» del *Shijing*, cuyos temas han sido retomados hasta la saciedad por la poesía religiosa, es no entender nada; son tan ricas como cualquier otra obra descriptiva llena de sentimientos. Para conferir la mayoría de edad, utilizando la capacidad de realización que poseen las fórmulas adecuadas, se le desea al joven noble, o se le hace capaz, de llegar a esa edad en la que «las cejas se alargan» y «los cabellos amarillean»[24]. Son deseos bien concretos pero cuyas resonancias son infinitas. Cada vez que se las formula despiertan una emoción singular. Por ejemplo, un poeta que quiere desear felicidad al príncipe de Song[25], utilizará los mismos centones. El tema de los cabellos que amarillean y de las largas cejas, además de una fuerza benefactora que sigue conservando, y con un aire de grandeza impersonal de la que el poema extrae su aura lírica, puede servir perfectamente, las glosas lo confirman, para expresar un deseo cargado con la más íntima de las efusiones y particularizada en la intención más concreta. No conviene que la plegaria, el deseo, la orden, parezcan demasiado particulares. Perderían en eficacia lo que parecerían ganar en precisión. Más bien al contrario, las fórmulas estereotipadas, cuyo poder de sugestión concreto es indefinido, tienen la fuerza de señalar, a través de alguna prolongación secreta, los matices más finos del deseo. Y sin embargo, en términos analíticos serían inexpresables. Los poemas del *Shijing*, que están escritos en la lengua más proverbial, son con toda seguridad los que expresan los pensamientos más sutiles; y la opinión pública da fe de ello. La misma regla vale para todas las obras de todos los tiempos, de todos los géneros. Las poesías más ricas en expresiones consagradas son las más admiradas. Donde más abundan las frases hechas, las fórmulas convenidas, son en esta especie de meditaciones místicas[26] en las que el lirismo chino logra sus más altas cotas. La densidad de los centones no solo mide el saber tradicional del poeta, sino que es la marca del más profundo pensamiento.

Las antiguas formas de la improvisación lírica permiten comprender el valor de emblemas que poseen las sentencias poéticas, su poder de sugestión y su vigor descriptivo. El hecho esencial a destacar es que el papel de los centones no es menor en la prosa que en la poesía, en el estilo sabio que en el estilo vulgar. El historiador parece tener como tarea el destacar los hechos singulares. Es cierto que por medio de nombres y de

fechas consigue situar los acontecimientos. Pero para localizar, fechar, nombrar, utiliza formas convenidas que en sí mismas implican una especie de *sentencia*: cuando el historiador se dispone a iniciar un relato ya da por sentado un juicio. Por otra parte, este relato solo será una relación de juicios obtenidos por medio de fórmulas consagradas y, en consecuencia, decisivas. Confucio fue un maestro en el sabio empleo de estas fórmulas y así consiguió mostrar «lo que son los ritos y la equidad»: ese es el ideal del historiador, según dijo Sima Qian, que sabía del asunto[27]. Sin embargo, el mismo Sima Qian compuso unas narraciones que dieron la impresión a los occidentales de ser «una fotografía maravillosamente neta», por ejemplo el pasaje de las *Memorias históricas* donde hace ver cómo la emperatriz Lu se vengó de una rival[28]. Fácil sería demostrar que esta narración, compuesta de elementos folclóricos, está escrita por entero con la ayuda de expresiones estereotipadas. El caso es tan poco excepcional que un atento lector de los Anales chinos se halla siempre inmerso en la misma duda: ¿pretenden presentarnos hechos particulares, singularizados, o enseñarnos lo que conviene o no conviene hacer? La redacción en términos rituales, ¿se explica simplemente como una libre decisión de estilistas, o bien la historia no tiene otra cosa que contar que incidentes rituales? No hay posible decisión: el gusto por las fórmulas hechas no es más que uno de los aspectos de una adhesión general a una moral conformista. Las expresiones proverbiales pueden servir perfectamente para trazar el retrato físico y moral de personajes cuyo constante interés fue el de resaltar su semejanza con tal o cual héroe típico. También pueden servir para relatar acontecimientos de una manera adecuada siempre que las acciones de los hombres traten de acomodarse a las formas del ceremonial. Precisamente las biografías pasan por ser, *con justa razón*, las partes más vivaces y más instructivas de los Anales chinos. Es más que probable que la mayor parte de ellas provengan de *elogios fúnebres*[29]. En cualquier caso, cuanto más abundan en centones, más logradas parecen. Uno de los fragmentos de historia más celebrados, la biografía de Guanzi, de Sima Qian, no es más que un «discurso chino», un mosaico de proverbios. Ahí puede constatarse de manera fehaciente el mérito principal de los relatos históricos: sirven para enseñar actitudes. Ya se puede adivinar, supongo, que de todos los autores, los que dominan en el más alto grado el genio del proverbio son los filósofos. Pero destacable es también que el genio del proverbio, no solo es indispensable a quienes sostienen la tradición ortodoxa, sino también, y sobre todo, a los maestros del pensamiento místico, a quienes tienen como meta expresar lo inefable. Con la ayuda de sentencias hablan de los más fugaces sentimientos de una experiencia extática que presentan sin embargo como si fueran de orden estrictamente individual. La efusión mística se expresa, en Laozi o en Zhuangzi, por me-

dio de locuciones tradicionales, completamente similares a los auxiliares descriptivos, cuyo carácter proverbial he señalado más arriba, siempre resaltando su indefinido poder de sugestión.

Los filósofos, igual que los analistas, son contadores de historietas. En obras de todos los géneros pueden hallarse las mismas anécdotas utilizadas hasta la saciedad, hasta el punto de que un lector occidental que lea por primera vez una obra china, siempre le va a parecer que eso ya lo había leído en otro lugar. Las anécdotas difieren en algunos detalles de orden o de estilo, a veces los temas conservan idéntico paisaje, tiempo y lugar, aunque varían los personajes; casi siempre se citan textualmente y su forma parece estereotipada. En esos casos, los críticos hablan de préstamo. Afirman, por ejemplo, que un cierto número de anécdotas, común en *Zhuangzi* y en *Liezi*, proviene de una contaminación de dos obras[30]. En realidad no es muy seguro que el empleo de un mismo material de expresiones pruebe una comunidad de doctrina o de pensamiento. Una misma anécdota, contada con los mismos términos, puede servir para defender opiniones muy diversas. Liezi habla, por ejemplo, de unos monos que, condenados por un granjero empobrecido a llevar un régimen de comidas más austero, rechazaron indignados una comida compuesta de cuatro taros y una cena reducida a tres, pero luego comieron con satisfacción cuatro taros al mediodía y tres por la tarde. El autor se propone evidenciar las profundas analogías que existen entre el hombre y el animal y, al mismo tiempo, rebajar el engreimiento del orgullo humano. La misma fábula, sin la menor mutación, le sirve e Zhuangzi para defender la tesis de que todo juicio es siempre subjetivo. Y aquí nos encontramos con un hecho digno de admirar: cuando se sabe sacar provecho de la variabilidad de los juicios, que con un poco de suerte puede llegar hasta el absurdo, dispone de un medio que puede poner a raya a los monos y gobernar a los hombres[31]. Todos los autores piden préstamos a la tradición para fabular sus pensamientos, pero basta con que difiera el espíritu del desarrollo donde aquella se inserta para que la historieta tradicional se emplee para provocar los más diversos cambios de pensamiento. Las anécdotas estereotipadas forman un fondo donde pueden beber los autores más originales. El éxito de estas fábulas se debe a la potencia neutra que de ellas se desprende; sucede como en el caso de las simples fórmulas o de las palabras que son tanto más activas cuanto más común es su apariencia. No se trata tanto de que expresen ideas, *una a una*, sino de que utilicen su prestigio para dotar de autoridad al desarrollo *completo*. Tienen como virtud, no el definir el pensamiento en sus elementos, sino dar crédito en su conjunto. Predisponen al espíritu a aceptar una sugestión; no pretenden introducir en él un orden lógico de unas ideas determinadas de antemano que ponen en movimiento la imaginación y la hacen dócil, sino que el movimiento

general del desarrollo le invita a encaminarse en una dirección definida. El pensamiento se propaga, mejor que se transmite, del autor al lector (o, digamos mejor, del maestro al discípulo; aún mejor, del jefe al súbdito fiel) sin que se le ahorre a este último el más mínimo esfuerzo y sin que, por otra parte, se le permita la más mínima posibilidad de evasión. No se le convoca a que acepte las ideas en su detalle y en su sistema, una vez que ha sido admitido a controlarlas analíticamente. Dominado por una sugestión global, se encuentra captado de golpe por un sistema entero de nociones.

El lote de anécdotas que ha dado autoridad a las ideas, lejos de diversificarse, ha tendido a reducirse dado que la historieta agradaba cada vez más si se expresaba en los términos inamovibles. Bien se entiende que la alternativa de despertar el pensamiento, en lugar de informarlo, presentaba múltiples ventajas, tanto en la vida de la Corte como en la enseñanza de las sectas. En esos medios lo esencial es entenderse con palabras encubiertas, incrementar el espíritu que busca el refinamiento, desarrollar la intuición. Por lo demás, en las relaciones entre personas, gracias a la mímica que acompaña a las fórmulas y al arte que se pone en destacar las palabras, las más precisas sugerencias pueden insinuarse con la más neutra de las fórmulas. Pero el hecho significativo es que la literatura escrita se ha conformado con un restringido fondo de historietas esquematizadas que se ha ido reduciendo en número y en palabras hasta dejarlas en una simple sentencia, un simple proverbio de forma invariable[32]. En lugar de contar con todo lujo de detalles anecdóticos que Kui, bailando *con un solo pie* (*yi ju*) *se bastaba* (*yi ju*) para animar los bailes sagrados de la Corte real con un movimiento irresistible, sobraba en algunos casos con escribir solamente *Kui yi ju*, o incluso con evocar simplemente el nombre de Kui. Se quería indicar, o bien que *basta un solo* ministro bien escogido para llevar con eficacia los asuntos del Estado, o bien que un «*unipié*», no es menos capaz en el arte de moverse que los seres sin patas o que los ciempiés. Y uno u otro sentido se imponía a medida que el desarrollo del conjunto pretendiera resaltar la idea de que, en virtud de la equivalencia de los diversos estados de la naturaleza, la eficacia resulta de la simple conservación de los caracteres naturales, o bien, y en sentido opuesto, que la estricta adecuación a la función es el verdadero principio de la eficacia[33]. La idea, en los dos casos, extrae su fuerza de un mismo tema místico ligado a una práctica ritual. La danza sobre un pie es uno de los grandes deberes del jefe; encargado de fecundar la naturaleza provoca al danzar la subida de la savia[34]. Como se ve, la autoridad de un complejo mítico ligado a un sistema de prácticas rituales, permanece, intacto y múltiple, en la sentencia en la que este complejo tiende a cristalizarse.

De esta manera el esquema mítico, el tema literario, la palabra en sí misma, han podido conservar en su frescura la plasticidad polivalente de

los emblemas; incluso cuando, sin la ayuda directa de la mímica, son empleados por la escritura escrita. Esta literatura variada, poderosa, refinada, se ocupa bastante poco de las formas discursivas. La más sabia prosa conserva el mismo ideal que la poesía más arcaica. Prefiere siempre los símbolos porque hablan con más autoridad. No importa si pueden evocar conceptos claros y distintos; lo esencial es que sugieran con fuerza y empujen hacia la adhesión. La palabra escrita, ayudada por la escritura emblemática, quiere conservar ante todo la plena eficacia de la palabra viva. Lo que quiere es conservar la fuerza de los cantos que se acompañan con una mímica ritual.

II. LOS RITMOS

La mímica y el ritmo, junto al empleo de los auxiliares descriptivos, son los grandes medios de acción de que dispone un orador chino. El ritmo no es menos esencial en la prosa escrita que en la poesía. Lo que traba el discurso y permite que se comprenda es el ritmo.

Igual que las palabras, vocablos que tienen apariencia de raíces, que figuran en las locuciones, simplemente yuxtapuestas, sin que ninguna de ellas sea sensiblemente modificada en su forma, bien por el empleo que de ellas se hace o por su contacto con las palabras vecinas, así las historietas, con su redacción tradicional, se conservan en una obra sin que se vea la necesidad de marcar sus conexiones; y así también las fórmulas estereotipadas, que se alinean con el fin de formar una frase, se suceden sin influir unas en otras y como dispuestas en el mismo plano. Todos los elementos del discurso parecen conservar, intangibles en su forma y aislados en su composición, una especie de celosa independencia. Las fórmulas, elementos de la frase, no comprenden más que un pequeño número de palabras y solamente su posición determina la función y las relaciones de estas últimas. Tampoco la regla de la posición es válida en todos los casos; el valor sintáctico de las palabras solo se percibe tras haber captado el sentido global de la fórmula: el sentido se capta de golpe, siempre que la fórmula sea breve. Y al contrario, estas breves sentencias se hallan reunidas a veces en gran número en una sola frase. Están situadas una junto a otra, separadas en algunos casos por términos que merecen el nombre de puntuaciones orales. Lo que señalan son diferentes momentos de pausa del pensamiento más que modos diversos de uniones o de relaciones. Las fórmulas, aisladas por estos términos, más que ligadas, se suceden con forma fija semejando, más que proposiciones, locuciones adverbiales. En el chino escrito, si solamente se lo leyera con los ojos, nada permitiría distinguir, como dominante, una locución entre las otras; tampoco se percibirían de manera clara las diversas subordinaciones de

estas últimas. Para comprender la frase se necesita que la voz puntúe y descubra el movimiento interno.

Esa es la razón por la que, desde la antigüedad, la enseñanza ha consistido en la recitación pausada que realizaba el maestro y que luego repetían los alumnos. A estos se les enseñaba a «cortar las frases de los autores siguiendo el sentido»[35]. Este aprendizaje se acomodaba al autor correspondiente, aunque siempre con el mismo método de la recitación pausada, y sin nada que pudiera asemejarse a un análisis gramatical o lógico[36]. Lo esencial para encontrar el sentido es conocer la puntuación. Bien cabe imaginar que los chinos, para facilitar la lectura, han pensado desde hace mucho tiempo en editar libros puntuados. De hecho, han empleado más tiempo en decidirse a realizar esa tarea que el que han empleado aquellos pueblos que escriben una lengua en la que no hay apenas dificultades para discernir el final de la frase. Hasta hace pocos años todavía daban muestras de su genio tipográfico para inventar signos, a veces multicolores en las ediciones de lujo, que servían para *puntuar*, en los *textos sin puntuación*, los pasajes importantes y las palabras destacables.

Estas prácticas son significativas. Muestran que en este ejercicio del espíritu que es la lectura, lo que importa es no ahorrarle esfuerzos al lector, pues tal vez así se obtiene que, a mayor esfuerzo, sea más fácil la admiración o el asentimiento. En las conferencias esotéricas o incluso en las simples charlas, el objetivo primordial del orador es el de deslizar, entre un conjunto de neutras y apremiantes solicitaciones, una locución o un verbo actuante, del que el vulgo no va a adivinar ni su fuerza precisa ni sus entresijos, pero que el autor desearía que fuera captada por los espíritus despiertos. Lo mismo harían el escritor, sus exegetas y sus editores, pues aunque acepten marcar las palabras activas y las locuciones dominantes, se opondrán a desvelar las articulaciones secretas del pensamiento en sus detalles. Este, solo se le revelará al lector en su plenitud si mantiene su espíritu despierto pare percibir la huidiza señal que una fórmula o un verbo le habrán hecho entender y, mediante un esfuerzo, comparable al de un adepto que busca la iniciación, podrá penetrar en la esencia rítmica de la frase.

Para componer en chino no hay más medio que el de recurrir a la magia de los ritmos, dado que esta lengua se niega a pedir el apoyo de una sintaxis variada y precisa. Para llegar a expresarse en esta lengua hay que pasar por un aprendizaje en el que hay que entrenarse en emplear con su plena eficacia, no solo las fórmulas proverbiales, sino también los ritmos consagrados.

Las obras chinas se reparten en géneros que la crítica indígena considera como netamente separados. Lo que decide su clasificación es el tipo de inspiración, que parece solidario con una determinada actitud moral, y al mismo tiempo, el sistema rítmico. Este último parece imponerse como

una actitud de conjunto y corresponder a una determinada manera de ver el mundo y la vida. Por ejemplo, todos los *fu* antiguos, que son presentados como meditaciones elegíacas, dan testimonio de una propensión a una cierta cualidad de efusión mística; este tipo de inspiración se traduce rítmicamente en una especie de suspiro obligatoriamente situado como una cesura en cada versículo. El ritmo particular de los *fu* seguramente podría caracterizarse por algunas otras reglas, pero nadie ha sentido nunca la necesidad de definirlas. Se aprende a componer un *fu*, no sabiéndose al detalle unas reglas, sino entrenándose en escoger la esencia rítmica del género. Esta esencia es significativa de un modo particular de la actividad espiritual. No puede transmitirse por vía dialéctica. Ni el conjunto de la lengua, ni su sentido, ni el conjunto de determinados ritmos, ni el sentido del ritmo podrían enseñarse por capítulos durante un curso de retórica. El genio de las sentencias y el genio de los ritmos no tienen como objeto el de adornar o diversificar el discurso. Ambos se confunden siempre con una fuerza de inspiración a su vez indistinta de un saber tradicional.

Estos caracteres del aprendizaje literario, al igual que la importancia del ritmo y el éxito de determinados ritmos, se comprenden cuando se conocen las condiciones antiguas de la invención lírica. Algunas canciones del *Guo feng*, pese a los retoques, enseñan bastante al respecto. La invención de sentencias poéticas se debe a una improvisación tradicional que equivale a una verdadera prueba que se impone a los jóvenes en el momento de su iniciación. Esta iniciación se realiza durante las fiestas estacionales. En ellas se forman coros que rivalizan con canciones; los chicos y las chicas, como enfrentados, se van respondiendo por turno. Cada una de las réplicas intercambiadas forma un verso o mejor un dístico; una estrofa se forma cuando se han intercambiado dos dísticos. Las estrofas siguientes no aportan sino variaciones de los dos temas que se oponen en la primera[37]. Normalmente, uno de esos temas registra una señal dada por la naturaleza y el otro da la fórmula gestual mediante la que los humanos responden a esa señal. Este intercambio de réplicas manifiesta la solidaridad establecida por la fiesta entre todos los actores en los que ha delegado la sociedad y la naturaleza. Equivalentes por su simetría, los temas, el tema humano y el tema natural, adquieren un valor de emblemas: se apelan, se incitan, se provocan uno a otro. Inherente a las sentencias, el ritmo es uno de los elementos de su eficacia, ya que la equivalencia emblemática de las realidades evocadas por los dísticos gemelos se hace sensible a través de su analogía rítmica.

Pero la analogía rítmica tiene también como efecto el incrementar la fuerza de los emblemas, pues multiplica sus afinidades y su poder de evocación. Al llegar el final de las asambleas equinocciales y cuando el Yin y el Yang, esos principios, macho y hembra, de la alternancia de las

estaciones, se oponen y se apelan para rivalizar cara a cara, los conmovedores signos que preludian a sus bodas se multiplican por el Mundo. Estos múltiples signos vuelven a repetirse en los versos que alternan los coros opuestos. Les sirven para componer letanías gemelas, encantamientos acoplados que encadenan las voluntades y que hacen concordar los deseos[38]. Las fuerzas antitéticas, cuya unión da vida al universo, celebrarán con disciplina sus bodas equinocciales al tiempo que los coros danzantes, que evocan el fragor del Trueno y la crecida de las Aguas, recorrerán el paisaje ritual arrastrándose lentamente en procesión, al son de los tamboriles de arcilla, y saltarán sin tregua sobre la colina sagrada. Con una progresión que parece arrastrarse, los temas se encadenan en las canciones, o bien, como un refrán que vuelve a invocarse, repiten sin cesar un mismo tema apenas alterado con algunas variaciones. Repitiendo las sentencias o acumulándolas, el efecto de martilleo sirve para disciplinar a los coros hasta conseguir su eficacia primordial[39].

Los autores chinos componen, en todos los géneros, incluida la prosa, empleando breves sentencias estrictamente equilibradas y unidas entre sí por la analogía rítmica. Buscando la nobleza y la fuerza, quieren transmitir ante todo el sentimiento de un equilibrio ordenado y fuerte, pues tales son las características del estilo *gu-wen*, ideal de la prosa sabia. Acumulan las sentencias sin temor a la redundancia, repitiendo a veces, como un refrán, una fórmula dominante que adquiere el valor de un motivo central y que traduciríamos como si fuera una proposición principal. También, gracias a sutiles procesos de paralelismo, sustituyen un tema mayor por fórmulas emparentadas: la idea entonces gana en fuerza, sustentada más que diversificada, por el desarrollo de estas variaciones temáticas.

El ritmo cumple en la prosa china las mismas funciones que la sintaxis en otras lenguas. Los ritmos favoritos de esta prosa derivan de la poesía coral. No obstante se utilizan a veces ritmos más vivos, cuando no más libres, creados también por la poesía. Los versículos cortados, las estancias agitadas de los *fu*, se oponen a los versos (*shi*) y a los regulares emparejamientos del *Shijing*. Mientras que en estos últimos hallamos la majestad lenta de las danzas de conjunto y la simetría tranquila de los cantos corales, los otros llevan la marca de una danza y de una música totalmente diferente. Algunos de los *fu* más antiguos servían como acompañamiento en las ceremonias mágicas, más que en las religiosas[40]. En ellas se trataba de evocar las almas (*zhao hun*), no como en las ceremonias regulares de culto ancestral en las que se pedía que tomaran posesión, como era debido, de sus descendientes, sino para llegar a través de su intermediario, a entrar en contacto con un mundo de energía espiritual: se pretendía adquirir de esa manera un incremento vital, de fuerza personal, de prestigio mágico. El rito esencial de estas ceremonias era una danza de mujeres, esposas del jefe o brujas. Desnudas y perfumadas, atraían y capturaban las almas

seducidas, girando alternativamente con movimientos frenéticos y con una flor en la mano, entregándose el alma y la flor hasta que, fulgurantes los ojos, jadeantes de llevar al dios, el agotamiento las derrumbaba. Los asistentes, agolpados en una sala cerrada en la que resonaban tambores ligeros acompañados de cítaras y de flautas agudas, sentían aletear sobre ellos «el viento que atemoriza» y oían alzarse voces sobrenaturales. Estos graciosos *sabbat* eran bailes tan reglamentados como los demás, pero la evocación que hacían de los espíritus, intercalada de suspiros mortecinos, de apelaciones frenéticas, hacía que formaran un canto tumultuoso donde las fórmulas consagradas se topaban con el ritmo brusco, entrecortado, de las eyaculaciones místicas.

Este ritmo es el que ha permanecido en los *fu*. Y cabe pensar que, conocido como era por los escribas de la escuela mística, influyó sobre su prosa, que es más variada, más nerviosa. En efecto, abundan en ella los matices rítmicos que sustituyen en chino lo que otros denominan matices de la sintaxis. Sirven para organizar el discurso y también para dar a las sentencias una vibración particular; al situarlas en un determinado mundo de la actividad mental, da calidad a su inspiración y le confiere una eficacia específica.

No puede entenderse a un autor chino si no se ha penetrado en los secretos rítmicos mediante los que este señala y libra la última palabra de su pensamiento. Por otro lado, ningún autor chino llegaría a hacerse entender sin saber utilizar la virtud de los ritmos. Ninguno ha tenido en este sentido la maestría de Zhuangzi. Por eso nos aparece como el menos impermeable de los pensadores chinos y nos da la impresión, al mismo tiempo y con justo derecho, de que es el más profundo y el más exquisito. Su fuerza y su facilidad rítmica parecen corresponder al libre juego de una inteligencia totalmente concreta. ¿Podríamos deducir que el pensamiento chino es, en su expresión, cuando se eleva a altas cotas, de naturaleza estrictamente poética y musical? No pretende transmitirse con la ayuda de un material formado de signos claros y distintos. Se comunica plásticamente y, por así decir, por lo bajo, no de forma discursiva, detalle tras detalle, con la mediación de artificios del lenguaje, sino en bloque y como aparentando movimientos, de espíritu a espíritu, a través de la magia de los ritmos y de los símbolos. Por eso, en las escuelas donde ha florecido el pensamiento más profundo se ha propuesto como ideal de la verdadera y concreta enseñanza el hacerlo sin palabras[41].

El chino ha podido convertirse en una poderosa lengua de civilización y en una gran lengua literaria cuidando mucho más la comodidad gráfica que la riqueza fonética, no preocupándose por crear un material abstracto de expresión ni tampoco por dotarse de un gran aparato sintáctico. Ha logrado conservar para las palabras y para las sentencias

un valor emblemático totalmente concreto. La tarea de organizar la expresión del pensamiento la ha reservado exclusivamente al ritmo. Como si pretendiera ante todo liberar al espíritu del temor a que las ideas lleguen a ser estériles, si se expresan de manera mecánica o económica, se ha negado a ofrecerles esos instrumentos cómodos de especificación y de coordinación aparentes que son los signos abstractos y los artificios gramaticales. Ha sido siempre obstinadamente rebelde a las precisiones formales prefiriendo la expresión adecuada, concreta, sintética. La imperiosa potencia del verbo, entendido como un gesto completo, de orden, de deseo, de plegaria o de rito, eso es lo que este lenguaje ha tratado de retener con denuedo relegando sin pesar alguno el resto. La lengua china no aparece organizada para denotar conceptos, para analizar ideas, para exponer discursivamente doctrinas. Está más bien dispuesta para comunicar actitudes sentimentales, para sugerir conductas, para convencer, para convertir.

Estos rasgos tienen su interés si se recuerda que el chino es la lengua de civilización o, si se prefiere, el instrumento de cultura que con más facilidad ha soportado las más largas pruebas.

NOTAS

1. Ese es el primer objetivo de la tentativa, nueva e interesante, de B. Karlgren, *On the authenticity and nature of the Tso chuan*.
2. Por ejemplo, H. Maspero, *La Chine antique*, 432 ss.
3. Hay pasajes en verso tanto en el *Shoujing* como en el *Yijing* (considerados el uno como obra de los escribas y el otro como obra de los adivinos), tanto en el *Laozi* como en el *Zuo Zhuan* o las *Memorias históricas*.
4. Los críticos chinos que, por un sentimiento democrático, preconizan el empleo de la lengua hablada (*bai hua*), tratan de acreditar sus opiniones mostrando la importancia de esta lengua en la literatura antigua.
5. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, Introducción.
6. *Ibid.*, 18 ss., 78 ss.
7. H. Maspero, *La Chine antique*, 429.
8. W. Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*, 46; H. Maspero, *op. cit.*, 430.
9. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 27 ss., 31.
10. *Ibid.*, 53 ss.
11. *Civ. chin.*, 187.
12. Todavía en nuestros días puede observarse esta mezcla de inspiración tradicional y de invención libre. En febrero de 1922, durante una fiesta annamita en Tonkin, los protagonistas cantaron versos tomados del *Shijing* y luego improvisaron cantos alternados.
13. Véanse ejemplos de danzas emblemáticas con motivos animales (*Civ. chin.*, 191, 204, 212). Las danzas con motivos florales no debieron ser menos importantes. Una de las danzas mejor conservadas reproduce los movimientos de las flores y de los ramajes. Huainanzi (canto XIX) dice de una bailarina: «Su cuerpo es como un iris de otoño agitado por el viento».
14. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 102.
15. *Ibid.*, 123.

16. *Ibid.*, 78 ss., 140 ss., 235 ss.
17. *Ibid.*, 101 ss.; *Civ. chin.*, 369.
18. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 36; *Civ. chin.*, 321 y 369.
19. H. Maspero, *La Chine antique*, 430.
20. Sobre la destrucción de instrumentos rituales, cf. *Li ki*, C., II, 218.
21. De Groot ha dado una excelente descripción de los movimientos característicos de los porteadores de Espíritus (*Fêtes d'Émoui*, 289).
22. *Tch'ou tseu*, 2 (*Li hun*).
23. *Che king*, L., 395 y 399 (notas).
24. *Yi li*, Steele, *I Li, or the Book of Etiquette and Ceremonial*, t. II, 14, 15. El traductor ha dejado escapar todo lo concreto de estas expresiones.
25. *Che king*, C., 461.
26. Pertenecen estas al género denominado *fu*, del que se hablará más adelante.
27. SMT, Introducción, lix. El libro de Confucio (el *Chun qiu*) es conocido como *El código del verdadero soberano*.
28. SMT, *ibid.*, clxiv, y t. II, 410. *Civ. chin.*, 55, 56.
29. Sobre estos últimos, véase *Civ. chin.*, 450.
30. H. Maspero, *La Chine antique*, 489 y 491.
31. L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 103 y 219.
32. Los escultores y dibujantes chinos, que también se proponen enseñar, no necesitan una gran cantidad de motivos, como tampoco los necesitan los poetas y los filósofos. Los que emplean pueden llevar como *leyenda* una anécdota estereotipada, la concreción de un tema mítico. (Cf. M. Granet, *Danses et légendes...*, 598; Íd., *Fêtes et chansons...*, 236, nota 2, y *Civ. chin.*, 446, 447).
33. M. Granet, *Danses et légendes...*, 505 y 509.
34. La tradición de los *reyes pata-coja* se ha conservado en Siam y en Camboya hasta el siglo XIX. Tras haber trazado un surco, símbolo de la desacralización del suelo por el jefe al inicio de una campaña agrícola, debían ir a apoyarse en un árbol y mantenerse con un solo pie (el pie derecho colocado sobre la rodilla izquierda). Véase p. 240.
35. *Li ki*, C., II, 30 y 34.
36. Se verá más adelante que la escuela de Mozi, que daba enseñanzas de lógica, era una secta de predicadores. Tal vez enseñaban también la retórica. Lo que no deja de ser un hecho excepcional en la historia de la enseñanza en China.
37. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 224 ss.
38. Poseemos una demanda de este tipo; la tradición le atribuye el valor de un encantamiento procedimental. Se litigaba en justicia encadenando proverbios rítmicamente. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 261 ss.
39. *Ibid.*, 235, 266, 267.
40. Las piezas más características, en el *Tch'ou tseu*, son el *Yuan yeou* y el *Tchao houen*.
41. Sobre la doctrina de la enseñanza muda véase pp. 353 y 391. Señalemos aquí la conexión de esta doctrina con la práctica de la confirmación del convertido mediante la sonrisa. También es a través de la sonrisa como un padre reconoce a un hijo como suyo, y es en ese momento cuando le da un nombre, es decir, una personalidad y un alma. Bien se ve la relación entre las técnicas y las doctrinas de la expresión con la magia de los alientos. Las palabras, las fórmulas, los ritmos son a la vez símbolos y cosas.

Libro II

LAS IDEAS DIRECTRICES

Un chino, sobre todo si es filósofo y pretende enseñar, no tiene más recursos para traducir detalladamente sus opiniones que el de apelar a las únicas fórmulas cuyo lejano pasado garantiza su eficacia. Por cuanto se refiere a las nociones que parecen destinadas a ordenar el pensamiento, todas están señaladas, por todos los autores, mediante símbolos dotados de una eficacia indeterminada en la que destacan sobre todas las demás cosas. Rebeldes por eso mismo a toda abstracción, estos símbolos denotan ideas directrices cuyo mérito principal es su carácter de nociones sintéticas. Hacen función de categorías, si bien de categorías concretas.

Ningún Sabio de la antigua China dejó entrever nunca que tuviera necesidad alguna de invocar nociones comparables a nuestras ideas abstractas de número, de tiempo, de espacio, de causa... Los Sabios de todas las «Escuelas» trataron más bien de encontrar, con la ayuda de una pareja de símbolos concretos, el Yin y el Yang, un sentimiento de *Ritmo* que les permitiera concebir las relaciones de los Tiempos, de los Espacios y de los Números, entendiéndolos como un conjunto de juegos concertados. El Tao es el emblema de una noción más sintética todavía, totalmente diferente de nuestra idea de causa y mucho más amplia. No puedo decir que con él se evoca el Principio único de un orden universal, más bien debo decir que con él se evoca, en su totalidad y unidad, un Orden a la vez ideal y práctico, activo. El Tao, categoría suprema, y el Yin y el Yang, categorías secundarias, son emblemas activos. Ordenan todo el conjunto del Mundo y el del Espíritu. Nadie piensa en definirlos pero todos les conceden una tal cualidad de eficacia que nada parece distinguirlos de un valor racional.

Estas nociones cardinales inspiran a los chinos una unánime confianza. La mayoría de los intérpretes occidentales, sin embargo, ven en ellas productos de algún pensamiento doctrinal. Las tratan como concepcio-

nes sabias, susceptibles en consecuencia de ser definidas o calificadas de manera abstracta. Para empezar tratan de encontrar equivalentes en la lengua conceptual de nuestros filósofos. Una vez que los han presentado como entidades escolásticas, acaban declarándolos como algo curioso y sin valor. Según dicen, solo dan testimonio de que el pensamiento chino se corresponde con una mentalidad que podría calificarse como «prelógica» o «mítica», usando para ello frases hechas y tópicos[1].

Para analizar estas nociones he tenido que servirme de temas míticos o rituales porque he querido respetar lo que les da su originalidad, es decir, precisamente su cualidad de nociones sintéticas y eficaces. Sin tratar de definirlas o de calificarlas he tratado de reconocer su contenido y mostrar sus múltiples aplicaciones. El análisis demandaba cierta minuciosidad. Lamento que pueda parecer lento... Lamento igualmente que me exija algunas desviaciones. No me era posible indicar la función de las nociones de Yin y de Yang sin decir antes cómo habían sido imaginadas las de Tiempo y Espacio. Había que informar también acerca de la concepción que se hacen los chinos de los Números a los que atribuyen ante todo funciones clasificatorias y protocolarias, y todo ello antes de abordar con la noción de Tao, categoría suprema del pensamiento, el análisis de las actitudes propias de los chinos en materia de física y de lógica. El tema imponía este tratamiento mediante aproximaciones sucesivas. Solo así podía hacer ver que las ideas directrices del pensamiento chino tienen, aunque concretas, valor de categorías. Su cualidad de nociones concretas no les impide introducir en la vida del espíritu, o de señalarlo, un principio de organización y de inteligibilidad.

NOTAS

1. H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, 35.

Capítulo 1

EL TIEMPO Y EL ESPACIO

El pensamiento, bien sea el sabio o el vulgar, obedece en China a una representación del Espacio y del Tiempo que no es precisamente empírica. No puede confundirse con las impresiones de duración o de extensión que componen la experiencia individual. Es impersonal y se impone con la autoridad de una categoría. El Tiempo y el Espacio no son para los chinos como los lugares neutros: los chinos no saben donde alojar los conceptos abstractos.

Ningún filósofo ha intentado concebir el Tiempo bajo el aspecto de una monótona duración constituida por la sucesión de momentos cualitativamente semejantes según un movimiento uniforme. A ninguno le ha parecido de interés un Espacio entendido como una extensión, simple resultado de la yuxtaposición de elementos homogéneos, en la que todas las partes podrían superponerse. Todos prefieren ver en el Tiempo un conjunto de *Eras*, de estaciones y de épocas, y en el Espacio un conjunto de *dominios*, de territorios, de climas y de orientes. En cada oriente la extensión se singulariza y adquiere los atributos particulares de un clima o de un territorio. Igualmente la duración se diversifica en periodos de naturaleza diversa, revestido cada uno de los caracteres propios de una estación o de una era. Y mientras que dos partes del Espacio pueden diferir radicalmente una de otra, e igualmente dos porciones de Tiempo, sin embargo, cada periodo es solidario con un clima, cada oriente está ligado a una estación. A cada parte individualizada de la duración le corresponde una porción singular de la extensión. A los dos les corresponde en común una misma naturaleza señalada por un conjunto *indiviso* de atributos.

Una era, un mundo, nuevos ambos, se constituyeron cuando apareció un cuervo rojo que manifestaba la virtud de los Zhou. Entre otros emblemas, el rojo caracteriza la época de los Zhou, el Imperio de los Zhou, y

también caracteriza el verano y el Sur[1]. La virtud de la sociabilidad (*ren*) es un atributo del Este. Un etnógrafo que quiera describir las costumbres de las zonas orientales, debe constatar para empezar que allí impera una bondad proverbial. Y debe contar también el fin del más famoso héroe de esas regiones. Era un ser sin rigidez alguna, estaba desprovisto de huesos, todo era músculo, y pereció justamente por ser demasiado bueno. Los músculos son propios del Este, como lo son el hígado y el color verde, que es el color de la primavera; es la estación en la que la naturaleza manifiesta su bondad, virtud del Oriente[2]. Los jorobados, como las montañas, abundan en el Oeste, al que califican de la misma manera que los cuévanos que se emplean durante la cosecha; evocan el otoño. Una joroba es una excrecencia de la piel, la piel depende del pulmón y el pulmón del otoño, como el color blanco. Y quien dice piel dice cuero y coraza, es decir, guerra y castigo. A los bárbaros de occidente se les tacha de batalladores mientras que las ejecuciones, penales o militares, están reservadas al otoño. Pero el genio de los castigos, destacable por su blanca cabellera, reside en el Oeste. El pelo guarda relación con la piel y el blanco es el emblema del Oeste y del otoño, como también lo es de la época de los Yin. Esta fue inaugurada y luego caracterizada, por el reino de Tang, el Victorioso, héroe célebre por los castigos que infligía y por la manera que tenía de andar, todo curvado hacia delante[3].

Estos ejemplos bastarán para comprender que los chinos, al tratar de localizar en el Tiempo y en el Espacio, no conceptos definidos y distintos, sino emblemas ricos de afinidades, no estaban en condiciones de concebir un Espacio abstracto o un Tiempo igualmente abstracto, como dos medios independientes y neutros. Para preservar sus juegos de símbolos preferían más bien conservar, junto a las representaciones unidas de Espacio y de Tiempo, una solidaridad favorable a la interacción de los emblemas, además de todos los atributos concretos posibles.

Al no ser el Espacio y el Tiempo dos entidades autónomas o dos conceptos independientes, estos pueden constituir un medio de acción que es a su vez un medio receptivo. Discontinuos y solidarios toman conjuntamente determinadas cualidades al tiempo que reciben determinaciones. Cualquier localización espacial o temporal basta para particularizarlos y al mismo tiempo es posible imponer, tanto al Tiempo como al Espacio, tales o cuales caracteres concretos. Se puede actuar sobre el Espacio con la ayuda de emblemas temporales; y sobre el Espacio con emblemas temporales; y sobre los dos a la vez por medio de múltiples y ligados símbolos que señalan los aspectos particulares del Universo. ¿Quiere un guitarrista, en pleno invierno, hacer retornar el verano? Le basta, si conoce bien su arte, con hacer sonar aquella nota de la gama que es el emblema del verano, del rojo, del Sur[4]. Para captar con su fuerza la energía masculina del Yang, hay que ponerse de cara al sur; un gene-

ral sabio, poco importa qué camino escoja para su ejército, sabe siempre recoger esta energía: solo necesita para ello desplegar en la vanguardia la bandera del Pájaro Rojo[5].

El Tiempo y el Espacio nunca se conciben separados de las acciones concretas que ejecutan como complejos de emblemas solidarios, independientemente de las acciones que puedan ejercerse sobre ellos por medio de emblemas llamados a singularizarlos. Las palabras *shi* y *fang* se aplican, la primera a todas las porciones de la duración, la segunda a todas las partes de la extensión, pero entendidas cada vez, unas y otras, bajo un aspecto singular. Esos términos no evocan ni el Espacio en sí ni el Tiempo en sí. *Shi* apela a la idea de circunstancia, de ocasión, propicia o no para una determinada acción; *fang* indica la idea de orientación, de lugar, favorable o no para un determinado caso particular. El Tiempo y el Espacio, al formar un conjunto de condiciones emblemáticas, a la vez determinantes y determinadas, son siempre imaginados como un conjunto de agrupaciones, concretas y diversas, de *lugares* y de *ocasiones*.

Estas agrupaciones forman el objeto de un saber que, tanto por la materia sobre la que se ejerce, como por sus fines prácticos, se distingue de las ciencias sobre la extensión y sobre la duración. Desde hace mucho tiempo se les ha admirado a los chinos por su cronología astronómica. Hoy suele afirmarse que recibieron muy tardíamente de los extranjeros las primeras nociones geométricas y todo cuanto hay de preciso en su astronomía[6]. No es este el lugar para entrar en un debate en el que la falta de buena información es considerable. Bastará notar, por una parte, que las técnicas chinas difícilmente hubieran alcanzado la perfección que puede constatarse si no se hubieran apoyado en elementales conocimientos geométricos; por otra, que la especulación filosófica se ha desarrollado, o se ha delimitado, a partir de un *saber*, cuyo objetivo es el *clasificar los lugares y las ocasiones con una finalidad práctica, de acción, y en razón de su eficacia particular*. Razonando sobre este saber es como los Sabios han esperado descubrir los principios de un arte supremo. El objeto de este arte, que tiene que ver tanto con la física como con la moral, es el de ordenar el Universo al mismo tiempo que la Sociedad. Estas últimas preocupaciones de los filósofos permiten entrever el carácter fundamental de las ideas chinas relativas al Espacio y al Tiempo. Las representaciones colectivas de las que parten no son más que la traducción de los principios que presiden la distribución de los colectivos humanos. El estudio de estas representaciones se confunde con un estudio de morfología social.

La virtud propia del Tiempo es la de proceder por ciclos. Esta naturaleza cíclica tiene apariencia redonda, al contrario que la del Espacio, cuyo primer carácter es el de ser cuadrado. Estas son, si así puede decirse, las formas puras de la duración y de la extensión. Las formas

intermedias, combinaciones de redondo y cuadrado, como por ejemplo el oblongo[7], no son más que el símbolo de una interacción particular entre el Espacio y el Tiempo. Ya hemos visto cómo la convexidad de las montañas o la de los dorsos arqueados es el emblema de una extensión de carácter otoñal; cualquier espacio está conformado en razón de su conexión con una especie de Tiempo. El Espacio en principio es cuadrado: cualquier superficie es, en sí misma, cuadrada, y para dar la dimensión de la zona iluminada por la luz que produce una gran llama, por ejemplo, bastará con indicar la dimensión de uno de sus cuatro lados[8]. La Tierra, que es cuadrada, se divide en cuadrados. Los muros exteriores de los principados deben formar un cuadrado y también las murallas de las ciudades que albergan: *los campos y los campamentos son también cuadrados*[9]. Cada lado de la Tierra corresponde a un oriente. Los campamentos, las construcciones y las ciudades también deben estar orientados. La determinación de los orientes, como la de los lugares (la palabra *fang*[10], oriente, lugar, tiene todavía el sentido de cuadrado y de escuadra), pertenece al Jefe en tanto que él preside las asambleas religiosas[11]. Las técnicas de la división y de la organización del Espacio (agrimensura, urbanismo, arquitectura, geografía, política), y las especulaciones geométricas que suponen[12], están relacionadas con las prácticas del culto público.

Los fieles reunidos formaban un cuadrado. El Altar del Suelo, en torno al cual solían hacerse las grandes asambleas, era un altozano cuadrado; su cima estaba recubierta de tierra amarilla, el color del Centro; sus lados, orientados hacia los cuatro orientes, estaban revestidos de tierras verde, roja, blanca o negra. *Este sagrado cuadrado representa la totalidad del Imperio.* Alguien se apropia de un territorio a partir del momento en que se le concede un puñado de tierra cogida en el Altar del Suelo. Este puñado será blanco, y cogido en el Oeste, si el feudo concedido pertenece al Occidente, verde si está en el Este[13]. ¿Y qué sucede, por ejemplo, si un día sobreviene un eclipse y los hombres se inquietan como ante una amenaza de destrucción? Los vasallos acuden al centro de la patria: para salvar el Espacio alterado, e igualmente el Tiempo, para reconstruirlo en su integridad, se agrupan en formaciones en cuadrado. Conseguirán conjurar el peligro si todos y cada uno se presentan con las insignias que representan, si así se puede decir, su naturaleza espacial y la de su feudo. Para los de Oriente, que se alinearán al Este, una ballesta, los vestidos y el banderín verdes[14]. El Espacio se hallará restaurado en todas sus dimensiones, incluido el dominio de los Astros, por la simple fuerza de los emblemas correctamente dispuestos en el lugar santo de las reuniones federales.

Ya se ve que la idea de una Tierra cuadrada, de un Espacio cuadrado, está ligada a un conjunto de reglas sociales. Una de ellas, el orden de las asambleas, debió desempeñar un papel decisivo para sensibilizar y para

imponer, hasta en sus detalles, los símbolos que constituyen la representación del Espacio. Explica, por ejemplo, que la forma cuadrada es representativa de la extensión. Explica también el carácter de heterogeneidad de la que esta última está dotada; los símbolos de las diferentes clases de extensión se confunden con los emblemas que agitan los diversos grupos sociales que están adheridos a esos espacios. Y no solo se distinguen por las particularidades correspondientes a los atributos de los grupos humanos que se reparten el mundo. A esas diferencias específicas se añade también una diferencia de valor.

La extensión no permanece indefinidamente igual a sí misma. Más allá de los cuatro costados del Espacio se hallan, formando una especie de franja, cuatro vagas regiones a las que llaman los Cuatro Mares. En esos diversos Mares viven cuatro especies de Bárbaros que, emparentados con diferentes animales, participan de la naturaleza de las bestias. Los chinos, los humanos, no pueden residir en las Marcas del Mundo so pena de perder su estatuto de hombres. Los proscritos, a los que se les descalifica, revisten a partir del momento de su expulsión, la apariencia semianimal que distingue a los seres de esos confines desérticos[15]. El Espacio no cultivado no soporta más que seres imperfectos. No es más que un espacio diluido, una extensión que se desvanece.

El espacio pleno solo existe allí donde la extensión está socializada. Cuando un Jefe, que se encarga de organizar el mundo, promulga sus ordenanzas, más allá del cuadrado que en torno a él forman sus fieles, se destina otro cuadrado más amplio a los jefes salvajes llamados a la ceremonia para que representen la Barbarie y los lejanos confines donde el Universo se esfuma. Los Bárbaros de los Cuatro Mares deben alinearse fuera del recinto ritual que los fieles guardan, ya que solo ellos forman parte de una sociedad constituida[16].

Así se manifiesta y así se establece la jerarquía de las extensiones. La extensión no está completa, no posee por así decir su densidad integral, más que en el recinto donde todos sus atributos se federan. El emplazamiento sagrado de las reuniones federales es un mundo cerrado que equivale al Espacio total y al Espacio entero. Es el lugar donde, al agrupar los emblemas de sus diferentes fracciones, el grupo social conoce su diversidad, su jerarquía, su orden y donde toma conciencia de su fuerza una y compleja.

Solo allí donde el grupo federado prueba su unión es donde la extensión, compacta y plena, concentrada, coherente, puede parecer una. La Capital, donde se concentran las reuniones, debe ser escogida, tras una inspección de la extensión, en un lugar donde se acredite su vecindad con la «residencia celeste», en un lugar en el que por la convergencia de los ríos y la confluencia de los climas, se acredite como centro del mundo[17]. Solo con respecto a este lugar permanecen constantes las distancias:

allí, «para aportar el tributo desde los cuatro costados del mundo, son uniformes los *li* de los caminos»[18]. El Jefe vive en un medio de Espacio *puro* donde la extensión es, en un sentido, *homogénea*, pero no porque esté *vacía de atributos*; en ese punto de convergencia y de unión, el Espacio se constituye en su integridad ya que recibe el *conjunto de sus atribuciones*.

El Espacio es imaginado y está compuesto de sectores —*espacios singularizados*, correspondientes cada uno a una estación— que se tocan por sus extremos y que se unen en el centro de un cuadrado; o bien está formado de cuadrados encajados —*espacios jerarquizados* que se distinguen, por así decir, por una diferencia de tensión más que de contenido—[19]. Estos cuadrados son *cinco*; en el centro el dominio real, en los confines las marcas bárbaras. En los tres cuadrados medianeros habitan los vasallos llamados a la corte con mayor o menor frecuencia en razón de la distancia de su dominio. Su dignidad, como la del espacio donde mandan, se expresa por la frecuencia con que son convocados por el Jefe; cada tres meses, o en cada estación o cada año se dirigen a ese centro intacto del Espacio que es la Capital; allí, el soberano les delega un cierto *poder de animación* del que procede la *cualidad de cohesión* particular de su dominio[20]. Ese poder de animación espacial, si tuviera que ejercerse en una porción más central y más noble de la extensión, debería ir a restaurarse con más frecuencia a la fuente de toda coexistencia. La dignidad de los espacios resulta de una especie de *creación ritmada*: la aptitud para hacer coexistir que subyace, digámoslo así, a toda extensión, es una función de aptitud para hacer durar; el Espacio no se concibe independiente del Tiempo.

La necesidad de una periódica refección del Espacio, no es menos necesaria cuando se trata de imprimir un carácter singular a sus diferentes porciones. El Rey pasa cuatro años en recibir las visitas de sus vasallos; después, es él quien rinde visita y recorre los feudos. Cada *cinco* años tiene que hacer el recorrido del Imperio. Organiza su recorrido de manera que llega al Este en el equinoccio de primavera, al Sur en el solsticio de verano, al Oeste en el otoño y al Norte en pleno invierno. En cada una de estas estaciones cardinales el soberano recibe en audiencia a feudatarios de uno de los cuatro Orientes. Reuniendo en torno a él un cuadrante del Imperio, dispone de una corte verde, luego una roja, luego una blanca y, en fin, una negra, ya que debe verificar las insignias que proclaman e instauran la naturaleza propia de cada uno de los distritos del Universo, en tiempos y lugares coherentes[21].

El Jefe se dedica a organizar el Espacio adaptando las extensiones a las duraciones, pero la razón de su soberano recorrido es ante todo la necesidad de una reconstitución ritmada de la Extensión. La reconstitución quinquenal reaviva la cohesión que él inauguró al tomar el poder.

En cada acontecimiento, los cinco cuadrados encajados que constituyen el Imperio, refluyen a la Capital donde debe recrearse, durante un tiempo, el Espacio entero. El Rey abre las puertas de su ciudad cuadrada y tras expulsar a los malvados a las cuatro fronteras del mundo, recibe a los huéspedes de los cuatro Orientes. Él califica los diferentes espacios hasta en los más lejanos rincones del Universo. Igual que los singulariza distribuyendo emblemas conformes a los diferentes lugares, los jerarquiza confiriendo las insignias que evidencian las desiguales dignidades[22].

El Jefe logra *instituir y hacer durar* un cierto orden del Espacio clasificando y repartiendo en tiempos reglados los grupos que componen la sociedad humana. Este orden puede ser calificado como feudal. Fue efectivamente concebido para una sociedad feudal y porque en el fondo, sin duda alguna, esta sociedad ha seguido siendo feudal. Por eso el Espacio fue siempre imaginado como una federación jerarquizada de extensiones heterogéneas. No es el mismo *en todas partes* ya que se caracteriza por una especie de diversidad coherente. Y no es el mismo *siempre*. No hay más Espacio vacío que allí donde la extensión no está socializada y donde la cohesión de la extensión va disminuyendo[23] a medida que se diluye el recuerdo de las asambleas federales; los hombres llegan a prestar al mundo una especie de unidad, reunidos en el recinto sagrado, en tiempos reglados, pues es entonces cuando vuelve a forjarse en ellos el orgullo de pertenecer a una sociedad que forma parte de un todo y parece *una*. Y así, la representación de un Espacio complejo, cerrado e inestable, viene acompañada por una representación de un Tiempo que hace de la duración un conjunto de retornos, una sucesión de eras cerradas, cíclicas, discontinuas, completas en sí, centradas cada una, como lo es el Espacio, en torno a una especie de punto temporal de emanación.

Ningún filósofo chino ha querido ver en el Tiempo un parámetro. La extensión les pareció siempre diluida o concentrada. Tampoco la duración la han imaginado nunca como igual a sí misma. La discontinuidad que se le atribuye no es de ningún modo el efecto del curso variable de la actividad del espíritu en los individuos. Ni es anárquica ni total. Los chinos descomponen el Tiempo en periodos de igual manera que descomponen el Espacio en regiones, si bien definen cada una de las partes componentes por un conjunto de atributos[24]. Esta definición es aceptada por todos: a cada espacio de Tiempo le corresponde una noción impersonal aunque concreta. Este carácter concreto se manifiesta en el hecho de que cada periodo está marcado por los atributos propios de una estación del año, de una hora del día. Con todo ello no habría que concluir que los chinos han edificado su concepción de la duración sin distinguir el Tiempo, tal cual, del tiempo que hace o del tiempo astronómico. Las estaciones solo han ofrecido emblemas a la concepción

china del Tiempo. Y ha sido así porque, mientras que el Espacio era imaginado como cerrado, el Tiempo parecía tener una naturaleza cíclica y el año, con sus estaciones, ofrecía la imagen de un ciclo, así como símbolos aptos para caracterizar ciclos diversos.

La representación china del tiempo se confunde con la de un orden litúrgico. El ciclo anual de las estaciones es el prototipo. Este orden abarca un momento de la Historia —dinastía, reino, parte de un reinado—, que se distingue por un conjunto de reglas o, si se prefiere, por una fórmula de vida que singulariza esta época de la civilización. En este cuerpo de convenciones figuran en primer lugar los decretos de los que procede, junto a una ordenación particular del Espacio, una ordenación particular del Tiempo. La promulgación de un *Calendario*, decreto inaugural de un reinado, es el acto decisivo de una ceremonia de advenimiento. Pero, antes de que pueda instalarse un orden nuevo del Tiempo, el orden antiguo debe ser abolido. Cualquier etapa de la duración implica una evicción unida a una creación. Y es así debido a las diferentes etapas de la vida humana[25]. Una mujer no pasa del estado de soltera al de casada, un hombre no sale de la vida para entrar en la muerte, un recién nacido no abandona el mundo de los antepasados para penetrar en la porción viviente de la familia si, antes de las fiestas de acogida, no se han producido unos gestos de despedida. El rito inaugural del nacimiento, del matrimonio, de la muerte, aunque inicial en apariencia, tiene el valor de un rito central. La fuerza que desprende es comparable a la propagación de una onda. Hacia atrás o hacia delante y marcando, por así decir, las cimas de una serie de ondulaciones concéntricas, las ceremonias que separan los tiempos de permanencia llegan al mismo resultado que el rito central. Esta especie de propagación rítmica, que preside la organización de un conjunto litúrgico, viene señalada por el empleo de determinados números. Para marcar el valor entero de toda la liturgia se parte de la unidad ya que es el emblema del total; pero como hay que descomponerla, esta unidad puede también ser la decena o la centena. 10 puede descomponerse en 3 + (2 + 2) + 3, 100 en 30 + (20 + 20) + 30. En los dos extremos de la serie, 3 o 30, indican la duración de los periodos que delimitan la entrada, o la salida; 7 (= 3 + [2 + 2] o [2 + 2] + 3), o 70, señalan los periodos iniciales o terminales; también 50 o 5 indican algún momento importante. De modo que los términos de las ceremonias, repartidas en torno a un gesto central, están marcadas casi siempre por los números 3 (= 30), 5 (= 50) y 7 (= 70) que sirven para ritmar el Tiempo[26]. Las duraciones propiamente litúrgicas no son las únicas sentidas como ritmadas o totales. El *tiempo histórico* no parece estar constituido de otra forma. Cuando los eruditos reconstruyen el pasado tienen la convicción de alcanzar la verdad cronológica cuando logran situar los hechos en los marcos rítmicos de una liturgia.

Shun, al llegar a los treinta años, se convirtió en ministro de Yao. A los cincuenta ejerció el poder que le cedió su maestro en una nueva ceremonia. Después de subir al trono, tenía que ceder la dirección del Imperio a un ministro sucesor. La regla, que se conserva en los usos domésticos, es que un jefe abandona el poder a los setenta años. Para que la historia parezca correcta en todos sus puntos, se nos hubo de decir que Shun, al abandonar el gobierno a los setenta años, como lo había hecho Yao, supo reservarse un retiro cuya duración fue de treinta años (como treinta habían sido los años pasados al principio de la vida sin función alguna), ya que, como soberano perfecto y cuya virtud debía beneficiar a *cien* generaciones de descendientes, Shun vivió exactamente *cien* años. Lo esencial ha sido dicho y, aunque no se diga la edad verdadera de la jubilación de Shun, cuya carrera, por lo demás, fue tan regular, al menos sí se nos dijo la de Yao[27]. La porción de tiempo completo de un reinado debe presentarse con una organización ritmada idéntica a la de un conjunto litúrgico, al menos esa es la convicción de los historiadores.

El reinado de Shun merecía que se le prestara la regularidad de una liturgia perfecta. Este soberano es conocido por un logro que le permitió renovar la duración. Inauguró los tiempos nuevos procediendo para comenzar con una ceremonia de expulsión. Desterró, relegándolos al margen del mundo, a unos seres infectados de una virtud nociva: eran los vástagos degenerados, restos maléficos de unas dinastías cuyo tiempo había periclitado. Todo orden caduco de la duración debe evaporarse diluyéndose en las lejanas zonas donde la extensión se diluye y se acaba[28]. Dos dominios no pueden seguir contiguos, separados simplemente por una frontera ideal: debe aislarlos una fosa. Dos eras no pueden sucederse sin que se marque una ruptura de continuidad: son dos ciclos a los que les está vedado compenetrarse. No obstante, a un ciclo, cuando se halla acabado, no se le condena a una destrucción definitiva. Basta con que el orden periclitado del tiempo sea puesto fuera de circulación para que no contamine el orden reinante.

En el momento mismo en que una dinastía china proclamaba su advenimiento, promulgando el calendario destinado a particularizar su periodo de dominación, se cuidaba de sustraer del Imperio a los feudos destinados a ser vástagos de unas dinastías acabadas. Estas últimas debían encargarse de conservar en sus *dominios cerrados* los reglamentos más significativos de un *ciclo cumplido* de la historia[29]. Tampoco se destruían los Altares del Suelo de las dinastías caídas: bastaba con emparedarlos[30]. Se juzgaba necesaria la conservación de esos «testimonios» porque se preveía un retorno de la fortuna en el orden de la civilización de la que conservaban el recuerdo y, si así se puede decir, la simiente.

Análogas concepciones podemos hallar en las reglas del culto ancestral[31]. Únicamente los abuelos pertenecientes a las *cuatro* generaciones

inmediatamente anteriores a la del jefe de culto tienen derecho a un lugar reservado en el templo doméstico. Allí están representados por medio de tablas que se conservan en las capillas orientadas y dispuestas en *cuadrado*. En estas tablas, que conservan su memoria, debe inscribirse su nombre personal. Ninguno de los nombres de los miembros desaparecidos de la familia puede ser usado de nuevo por la parentela mientras las tablas que los mencionan permanecen en una de las capillas. Pero, cuando muere el jefe de culto y hay que dejar lugar a la tabla de este nuevo antepasado, entonces se elimina la tabla sobre la que estaba inscrito el nombre de su tatarabuelo. A continuación puede darse este nombre a un niño de la familia. Con este reaparece una de las virtudes que presiden el orden doméstico; esta virtud, que se ha conservado en un retiro del templo ancestral, ha realizado allí una especie de cuarentena que le preparaba para el renacimiento. De esta manera, *cuatro* generaciones se han sucedido en el ejercicio de la autoridad.

Cuando los chinos hacen historia y ponen orden en el pasado, admiten que las dinastías se alternan en el poder animadas por virtudes diferentes y sucediéndose de manera cíclica. Mientras reina una de las *cinco* virtudes que pueden caracterizar una era, las otras *cuatro*, destinadas a reaparecer, se conservan en una especie de cuarentena restauradora. La idea del cíclico retorno de las Cinco Virtudes soberanas no está atestada, a título de teoría, más que a partir de los siglos IV-III a.C. Desde entonces inspira una plena confianza ya que fue en ese momento cuando empezó a servir de marco referencial a los eruditos empeñados en reconstituir las antigüedades nacionales[32]. En cuanto a los sentimientos de los que procede esta idea se hallan en el centro de antiguos datos míticos. Cuando Shun exiló a las virtudes periclitadas, las envió a los márgenes del Universo, no para hacerlas perecer, según se nos dice, sino para permitirles su renovación. Mientras él, virtud nueva y dispuesta a dominar, tomaba posesión en el centro del Espacio humanizado de una capital *cuadrada*, en las *cuatro* fronteras de la extensión que él ocupaba se hallaban, para una larga penitencia, las virtudes provisionalmente agotadas, que eran *cuatro*[33].

La concepción de un Tiempo que se descompone en eras, completas en sí mismas y en número finito, es acorde con una concepción del Espacio que descompone un mundo cerrado en una confederación de sectores. Ambos tienen como fundamento una ordenación federal de la sociedad. Un soberano, cuya autoridad reposa en un poder de delegación, nunca aparece revestido de una Majestad que le otorgue poderes indefinidos. Existen pares a él a los que un día les llegará su turno para dominar. El poder de animar al Tiempo y al Espacio no se confiere más que durante una era, cuyo término llegará y cuyo retorno está previsto, pues el prestigio de una dinastía o de un jefe está sometido a los juegos reglados de la fortuna feudal.

Las eras dinásticas están señaladas por el mismo conjunto de emblemas que las estaciones y los orientes. ¿Ha sido el ritmo estacional quien ha inspirado *directamente* la idea de su cíclica sucesión? Difícilmente se admitirá si se piensa en la importancia de la idea de Centro: juega el mismo papel en las representaciones de Tiempo y de Espacio. Tomándola desde el punto de vista de la extensión, la idea de Centro equivale a la idea de federación. Parece guardar relación con una concepción litúrgica de la duración: el orden litúrgico que caracteriza una era, y también a sus fuentes, con un poder regulador de esencia finita, parece emanar de una especie de centro de emisión que determina simultáneamente, tanto la proclamación de un calendario, como la inauguración de una capital federal. La idea de que toda duración es inconcebible sin un centro ha pasado hábilmente desde las unidades de tiempo, de naturaleza propiamente social, como lo son las eras, al año, unidad de duración convencional aunque ligada a datos de experiencia. No se ha podido aplicar a una duración definida por el curso de los astros más que en virtud de una conexión preestablecida de las representaciones de Tiempo y de Espacio.

Una antigua tradición[34] dice, ya lo hemos visto, que los soberanos de antes hacían periódicamente la gira del Imperio, empezando por el levante y siguiendo la marcha del sol, de manera que adaptaban exactamente los tiempos y los espacios. Estos soberanos tenían que cumplir con esta obligación cada cinco años. Una vez concluida esta conmemoración *quinquenal* de la promulgación del calendario podían, durante *cuatro* años enteros, permanecer en su capital. Allí era donde ellos marcaban entonces el centro del Espacio una vez trazados los contornos. Habían definido así el ciclo de las estaciones, al tiempo que conmemoraban la fundación de una era. Pero, mientras duraba su gira, no podían fijar un centro para el año.

Según otra tradición[35], una capital no merece tal nombre si no posee un *Ming tang*. Este *Ming tang* constituye una prerrogativa propiamente real y la marca de un poder sólidamente establecido. Era la Casa del Calendario, que se ve como una concentración del Universo. Edificada sobre una planta cuadrada, ya que la Tierra es cuadrada, esta casa debía estar cubierta con un techo de bálago, redondo como el Cielo. Cada año y durante todo el año, el soberano se pasea sobre este techo. Situándose en el oriente apropiado, inaugura sucesivamente las estaciones y los meses. La estación que él marca, en el segundo mes de la primavera, revestida de verde y situada en pleno Este, equivale, ya que no se equivoca ni sobre el lugar ni sobre el emblema, a una visita equinoccial al Levante. Pero el jefe no puede proseguir indefinidamente su circulación periférica so pena de no poder llevar nunca las insignias que corresponden al centro, que son patrimonio del soberano. Por tanto, cuando finaliza el tercer mes del verano, interrumpe el trabajo que le permite singularizar

las diversas duraciones. Vestido de amarillo y sin imitar la marcha del sol, se sitúa en el centro del *Ming tang*. Si quiere animar el Espacio tiene que ocupar esta plaza real y cuando allí se detiene, desde allí parece animar al Tiempo: acaba de dar un centro al año. Para permitir que el soberano ejerza su acción central ha tenido que instituir, entre el sexto mes, que marca el fin del verano, y el séptimo, que es el primero del otoño, una especie de tiempo de reposo que equivale a un mes, aunque no se le atribuye ninguna duración definida[36]. No tiene más que una duración racional; ni sustrae nada a los doce meses ni a las estaciones y sin embargo no es una entelequia vacía: equivale a un año entero ya que en este tiempo parece residir el motor del año.

El Tiempo está constituido por la sucesión cíclica de eras en las que las dinastías, los reinos, los periodos quinquenales, incluso los años, tienen que estar asimilados a una liturgia y donde todas, incluso el año, tienen un centro. No hay orden, litúrgico o geográfico, temporal o espacial, si no se supone que hay como garante un poder eminente cuyo lugar, visto en el Espacio, parece central. Esta concepción traduce un progreso de la organización social, a partir de ahora orientado hacia un ideal de jerarquía y de estabilidad relativa. La noción de centro, cuya importancia se evidencia en este progreso, está lejos de ser primitiva; se la ha sustituido por la noción de eje. El papel que desempeña este último es visible en los calendarios de la edad feudal donde se ve que los días cercanos a los dos solsticios merecen un respeto particular[37]. Este papel es aún más sensible en diversos mitos de espíritu arcaico. En ellos se ha conservado el recuerdo de una época en la que la concepción de una ordenación jerárquica del Espacio y del Tiempo tendía a sustituir una representación del Universo y de la sociedad basada simplemente en las ideas de oposición y de alternancia.

Yao, sin siquiera visitar el Imperio ni circular por un *Ming tang*, puso orden en el mundo limitándose a enviar a los cuatro polos a cuatro delegados de la astronomía; Shun, a su vez, consiguió instaurar un orden nuevo desterrando a cuatro proscritos a los cuatro montes polares. Los delegados de Yao[38] fueron los dos hermanos Xi y los dos hermanos He. Xihe es el Sol, o más bien, la Madre de los Soles, que son diez, uno para cada día del ciclo denario. Xihe tanto es *uno* como diez aunque, ante todo, es una *pareja,* ya que la Madre de los Soles está casada. Xi y He son una pareja de astrónomos. Una pareja realmente compleja pues hay 3 Xi y 3 He. En total no son 6 sino 4, puesto que se les ha distribuido por las estaciones y los orientes. Y sucedió así porque Yao, al elegir a estos jefes de coros opuestos, puso buen cuidado en conservar para la Capital al mayor de los Xi y al mayor de los He, y podía hacerlo gracias a las emanaciones próximas de su poder regulador. Junto a estos dos forma una tríada augusta y central. Si se quiere puede considerársela como 1,

ya que uno es el centro constituido en el medio del cuadrado. Allí, como un Sol central y fijo, la autoridad eminente resplandece de una manera estable mientras se manifiesta bajo el aspecto particular que conviene a cada uno de los cuadrantes del mundo. A partir de entonces el año se distribuye en *sectores* a los que se les puede prestar emblemas tomados de las *estaciones*. Estos sectores fronterizos parecen emanar de un Sol maestro condenado a fraccionarse ya que debe regentar los diversos espacios. Son sin embargo 6 y no 4 (o 5) los verdaderos miembros de una familia solar, de la misma manera que es el simple enfrentamiento por bandas y no el reparto en cuadrado lo que indica la primera división del Espacio.

Conocemos otros hijos del Sol además de los Xi y los He: no solo eran seis, como estos últimos, sino que además sabemos que salieron del vientre de su madre *3 por la izquierda* (= Este) y *3 por la derecha* (= Oeste)[39]. Lo mismo que sucede con los Xi y los He, los proscritos de Shun[40], que renuevan sus virtudes en los cuatro orientes, parecen en principio ser cuatro, sin embargo forman una doble banda de tres. Uno de ellos se llama Tres Miao. Los demás componen un trío en el que dos comparsas rodean a un poderoso personaje. Este último, llamado Gun, transformado en una tortuga de *tres* patas, debía ir a reinar al extremo *Oriente* (= izquierda), sobre un Monte de Pájaros. Frente a él, y también sobre un Monte de Pájaros, pero en el extremo *Occidente* (= derecha), se alzan los Tres Miao, Búho de *triple* cuerpo. Culpables de haber perturbado el Tiempo, los Tres Miao, durante una fiesta de danzas, fueron domados por un Héroe, que también danzaba revestido de plumas, quien con este triunfo ganó el trono[41]. En cuanto a Gun, que solo supo danzar una danza sin fuerza alguna y sin gracia, fue sacrificado por Shun a quien le había disputado el Imperio[42]. Según se nos dice, en los bailes de los viejos tiempos, los bailarines se agrupaban de tres en tres[43]. También sabemos, por un ejemplo significativo, que las fiestas de inauguración de una nueva era consistían en un baile ritual que oponía a dos jefes, acompañados cada uno por dos subordinados[44]. Representaban dos grupos *complementarios*, dos *mitades* de la sociedad que, *por turno*, compartían la autoridad[45].

Este principio de alternancia simple explica ese enfrentamiento de los actores. En lugar de formar el cuadrado, se disponían sobre el área ritual a una parte y otra de una línea axial que separaba los dos campos. La representación del Tiempo y del Espacio, que les supone esparcidos en sectores conectados a un centro del que procede su poder de durar y de coexistir, permitió tomar de prestado a las estaciones y a los orientes los emblemas destinados a particularizar tanto las duraciones como las extensiones. Esta concepción procede de una representación más antigua. Los elementos de esta última derivan, no de simples sensaciones individuales o de la observación de la naturaleza, sino de usos puramente

sociales. Han tomado de prestado la imagen que ofrecían, en circunstancias especialmente emotivas, dos bandas que se enfrentaban en una justa ritual. Antes de que los juegos de la política feudal hicieran alternar en el lugar del soberano a los representantes de las diversas virtudes, que expresaban los aspectos particulares de la duración y de la extensión, hubo un combate ritual que llevaba por turno al poder a los representantes de dos grupos complementarios. Un ritmo a dos tiempos, basado en la simple oposición y en la alternancia simple, imponía entonces la organización social. E imponía también las gemelas representaciones de Tiempo y de Espacio.

Este ritmo simple es el que impone a la vida de sociedad una necesidad periódica de reconstrucción. El espacio está hecho de extensiones, llenas o vacías; se vacían y se extenúan allí donde parece faltar la vida social, y parecen completarse en el recinto sagrado de las reuniones federales. La duración está hecha de tiempos débiles y de tiempos fuertes: aparece al completo en los periodos de fiestas y de reuniones plenarias. Las palabras *huei* y *ji* significan tiempo, pero en el sentido de ocurrencia, de que algo ocurre; *ji* evoca sobre todo la idea de cita o de encuentro; *huei* las de reunión (mercado, feria, fiesta), de congregación, de sociedad. La duración no es en realidad ella misma, intacta y densa, más que en las ocasiones enriquecidas por la vida en común que sirven para datar y parecen fundar el Tiempo.

La estación que los rituales sabios imponen al Soberano una vez al año, erguido en el centro del *Ming tang*, como si fuera el pivote del año, parece corresponder a un periodo de retiro durante el que los jefes antiguos debían confinarse a lo más profundo de su morada[46]. Los diversos datos míticos no están de acuerdo acerca de la duración de este retiro: duraba doce días, se dice, o bien concluía el séptimo día. Hay razones que permiten pensar que los seis o doce días de retiro estaban consagrados, bien a los seis animales domésticos, bien a los doce animales que son los emblemas de los doce meses[47]. Estos días estaban dedicados a ritos y observaciones[48] que permitían pronosticar, o, mejor dicho, *determinar* con la ayuda de presagios, la prosperidad de los ganados y el éxito de las cosechas. En esos doce días se veían, por ejemplo, como una prefiguración, los doce meses del año. Se consideraba este tiempo privilegiado como una especie de *tiempo concentrado, equivalente a la duración entera del año*. La variable duración que se le atribuye se explica por la concurrencia de dos definiciones sabias del año y por la existencia de un calendario lunar-solar. El año solar estaba estimado en 366 días; el año religioso solo contaba con 360. Los 12 meses lunares tenían primero 29 días, ya que el quinceavo siempre fue considerado como el de la luna llena y el centro del mes, después seis de los meses pasaron a tener 30 días. La duración total de las doce lunaciones ([348 o] 354

días) era inferior en 6 (o 12) días a la del año religioso y 12 (o 18) días inferior a la del año solar. Esto llevó en la práctica a adoptar el sistema de *ciclos quinquenales* y de meses intercalados: se atribuían 354 días y 12 meses al primero, segundo y cuarto año de cada ciclo, 13 meses y 384 días al tercero y al quinto[49]. El pensamiento religioso por su parte nunca dejó de conceder una especie de existencia separada a los 12 primeros días del año[50].

En estos días de naturaleza particular parece que se celebraba una fiesta cuyo nombre puede entenderse con el sentido de fiesta de *la* (más) *larga* noche. Este sentido se impuso cuando se pensó en hacer pasar el eje del año por los solsticios y se vio en el solsticio de invierno un punto inicial. Pero el inicio del año chino es, por principio, variable: fijando las horas, los días y los meses iniciales es como las diferentes dinastías determinan sus insignias y su calendario de manera que puedan singularizar el tiempo de su mandato. Hay un hecho destacable: el inicio del año solo oscila entre los diversos meses de la estación fría. La fiesta invernal no ha sido, desde sus inicios, una fiesta solsticial. Su nombre puede querer decir fiesta de la *prolongación* de las noches. Lo que es cierto es que presenta todas las características de una fiesta de recolección. Su duración, en un principio, fue muy larga ya que estaba determinada por términos reales, los del hielo y el deshielo[51]. Se extendía, con todas sus ceremonias iniciales y terminales, durante todo el periodo de la hibernación, aunque se hayan podido detectar en el intervalo numerosos episodios rituales; atribuidos al octavo y segundo mes[52], marcaron los dos límites de un eje equinoccial del año. Las ceremonias de la liturgia anual tendieron entonces a repartirse teniendo en consideración a la vez este eje equinoccial y el eje solsticial. Y así, conformándose a una división del Espacio por *cuadrantes*, un orden litúrgico, basado en la división del año en cuatro estaciones, sirvió para ritmar el Tiempo. Pero hay que advertir que una de las extremidades de esta cruz quedó casi vacío de contenido religioso: corresponde simplemente a las vacaciones de verano, simple tiempo de reposo y de abstención. Las vacaciones de invierno tienen otra importancia. Reducidas incluso a un periodo de seis o doce días, parecen valer tanto como el año entero.

Deben este valor al hecho de que han reabsorbido la energía que desprenden las fiestas de la estación muerta[53]. Esta, que se intercala entre dos años reales, entre dos campañas agrícolas, encierra el único Tiempo que *cuenta* y que *sirve para datar*. Es el periodo en el que los hombres, que no andan dispersos trabajando en los campos, se reúnen en los caseríos y en las aldeas. A una duración profana, egoísta, monótona y vacía de emociones, sucede ahora una duración llena de esperanzas religiosas y de actividad creadora, propias de los ejercicios realizados en común. Un ritmo simple opone, como un tiempo débil a otro fuerte, el pe-

riodo de vida dispersa, donde solo hay una actividad social latente, por un periodo de congregación, consagrado por entero a la reactivación de los lazos sociales. Este ritmo no está calcado *directamente* del ritmo estacional. Si bien parece depender del conjunto de las condiciones naturales que impone la existencia de una sociedad que vive sobre todo de la agricultura, sin embargo, lo que sucede es que la estación durante la cual la tierra no acepta el trabajo humano se ofrece como el tiempo en el que los hombres pueden con más comodidad dedicarse a intereses que no son profanos. La Naturaleza ofrece la señal y procura la ocasión, pero es la necesidad la que empuja a escoger la ocasión y a percibir la señal en su fuente, en la vida social misma. Una sociedad no puede durar sin el recreo. Los chinos pensaron que la duración no podría subsistir sin refecciones periódicas, ya que ellos mismos se sentían obligados a reunirse periódicamente en asambleas. Dado que las fiestas en las que el grupo humano reprendía la vida se celebraban en cada estación muerta, imaginaron que la renovación del Tiempo debía realizarse cada año. De ahí procede, con la idea misma de un ciclo anual y el deseo de encontrar su equivalente en la Naturaleza, el deseo de conectar cada una de las manifestaciones de la vida social a una señal exterior ofrecida por las manifestaciones naturales. Pero las antiguas fiestas de la estación muerta no expresaban en principio más que necesidades de orden humano, necesidades propiamente sociales[54]. La prueba está en que su finalidad primera y principal no fue la de merecer estaciones prósperas o un buen año, sino la de obtener la perpetuación de la agrupación social.

Esta, para lograr sus fines, ponía en funcionamiento todas las fuerzas de que podía disponer. Lo gastaba todo y se gastaba por completo: vivos y muertos, seres y cosas, bienes y productos de todo tipo, los humanos como los dioses, las mujeres como los hombres, los jóvenes frente a los viejos, todo se mezclaba en una orgía áspera y vivificante. Las justas que preparaban esta comunión total buscaban ante todo confrontar de todas las maneras posibles, a los difuntos con los vivos, a los viejos con los jóvenes, todo el pasado y todo el porvenir. Y así se establecía entre las generaciones una continuidad de la que se beneficiaba el mismísimo Tiempo, pese a que su *refección* parecía más bien un *rejuvenecimiento*. Cabía imaginar que la fiesta se celebraba con la intención de inaugurar el año nuevo y la de preparar el éxito de la próxima campaña agrícola. La fiesta, sin embargo, concluía con un viva, indefinidamente repetido de boca en boca: «¡Diez mil años! ¡Diez mil años!»[55]. Cuando la fiesta se celebraba para festejar a los jefes investidos del poder de hacer durar y coexistir, este viva parecía corresponder a una aclamación de futuro, a un deseo dinástico, a la inauguración de una era. También servía, empleado para *designar* al jefe, para concentrar en su persona una fuerza de vida que implicaba esperanzas ilimitadas de perpetuación[56]. En los

tiempos en que la fiesta de la larga noche se confundía con la asamblea invernal de una comunidad aldeana, en ese grito de «¡Diez mil años!» se quería *significar* ante todo la confianza de una raza en el éxito de sus trabajos, éxito sin duda renovado y que garantizaba al grupo humano una especie de perennidad. La duración, vacía y como sin fuerza en medio de la corriente de los días, se llenaba de golpe de realidad viva durante las asambleas de la estación muerta. Rica de esperanzas y de recuerdos confundidos, se impregnaba de ese poder de realización que señala los deseos exaltados por la acción en común. Todo el pasado, todo el futuro, el Tiempo entero, junto al Espacio entero, parecían condensarse en las ocasiones santas, ligadas a lugares sagrados, donde un grupo humano llegaba a concebirse como una unidad permanente y *total*.

En las civilizaciones en las que la actividad social casi nunca deja de ser intensa, la continuidad parece ser un carácter esencial de la duración. Si esa actividad, sin embargo, alcanza un máximo de intensidad durante el retiro invernal, a partir del momento en que la vuelta a los trabajos profanos obliga a los hombres a la dispersión, la vida social, en este caso la de los chinos, se veía bruscamente reducida a muy poca cosa. El Tiempo, y el Espacio, solo parecían presentar una densidad completa en aquellos momentos y lugares reservados a las asambleas y a las fiestas. Los espacios plenos, unidos a tiempos fuertes, se alternaban con tiempos débiles, unidos a espacios vacíos. La necesidad de una refección ritmada del sentimiento social implicaba la idea de que el Espacio y el Tiempo poseían en común una constitución rítmica. Esta constitución rítmica, cuyo principio se halla en la antítesis de los periodos de dispersión y de concentración, se expresó ante todo en las ideas unidas de oposición y de alternancia simples, y la representación del Espacio y del Tiempo implicó desde el principio, el sentimiento de una diferencia de valor entre dos cualidades de extensión y de duración.

Por otra parte, la duración y la extensión no parecen existir plenamente sino allí donde están socializadas: sometidas a la necesidad de una creación periódica, parecen emanar de una especie de centro. Lo cual les permite a las representaciones espaciales actuar sobre la representación del Tiempo que a su vez, previamente, las había conformado. A la idea de que tanto las extensiones como las duraciones eran de valor desigual, se añade la idea de que tanto las duraciones como las extensiones eran de naturaleza variada. Este progreso se cumplió a partir del momento en que la representación del Espacio fue ordenada, no por el espectáculo de dos campos en los que hay dos bandas enfrentadas frente a frente, sino por el de una formación en cuadrado donde la línea axial que separa las partes se reabsorbe en un centro ocupado por un Jefe. Esta última disposición tiene como principio una mayor complicación

de la estructura social. Esta ya no reposa sobre la división en dos grupos complementarios que se alternan por turno en el mando, sino que tiene como fundamento una organización federal. Situado en un punto de convergencia, el soberano, cuya virtud regenta la confederación, parece ocupado en unificar lo diverso. Durante las fiestas federales, esta diversidad aparece repartida en cuatro cuadrantes y toma sus emblemas en los cuatro orientes. El Espacio se halla así diversificado en extensiones orientadas. El Tiempo a su vez parece descomponerse en duraciones provistas de atributos estacionales. Si los grupos de una confederación ya no se alternan en el poder según un ritmo simple que conviene a dos grupos complementarios, sin embargo, un principio de rotación sigue regentando la organización feudal. Por eso el tiempo parece formado de eras que, al sucederse de forma cíclica, son imaginadas bajo el aspecto de ciclos. Así se explica la teoría de las *Cinco* Virtudes soberanas, o bien situadas en un puesto central de mando, o bien relegadas en cuarentena a las cuatro esquinas del Imperio. Pero el Espacio, por el hecho de su división en cuadrantes, tras haber impuesto al Tiempo un ritmo quinario, debe a su vez incorporar ese ritmo. Y así se explica la división de la extensión en cinco cuadrados encajados, espacios jerarquizados que les distingue su grado de cohesión: esta se señala en cada uno de ellos mediante la periodicidad característica del ritmo de refección que les es propia.

Nunca se han preocupado los chinos en concebir el Espacio y el Tiempo como dos medios homogéneos, aptos para albergar conceptos abstractos. Más bien los han descompuesto conjuntamente en *cinco* grandes secciones de las que se sirven para repartir los emblemas que señalan la diversidad de las ocasiones y de los lugares. Esta concepción les ha proporcionado el marco de una especie de arte total: apoyado en un saber que nos parece completamente escolástico, este arte tiende a realizar, con el simple empleo de emblemas eficaces, una organización del mundo que se inspira en la organización de la sociedad. Por otro lado, los chinos han evitado ver en el Espacio y en el Tiempo dos conceptos independientes o dos entidades autónomas. Lo que perciben en ellos es *un* complejo *de secciones* identificadas a conjuntos activos, a agrupaciones concretas. Lejos de parecerles incoherentes, los juegos de esas secciones les parecen comandados por un principio de orden: este principio se confunde con el sentimiento de eficacia del ritmo. Esta eficacia, manifiesta en el dominio de la organización social, no parece tener menos valor cuando se trata de organizar el pensamiento. Vamos a ver que este mismo sentimiento de la eficacia universal del ritmo se halla también en el fondo de la concepción del Yin y del Yang.

NOTAS

1. *Civ. chin.*, 222.
2. *Heou Han chou*, 115; *Houai-nan tseu*, 4.
3. *Houai-nan tseu*, 4; *Song chou*, 27; *Kouo yu*, 8; M. Granet, *Danses et légendes...*, 258.
4. *Lie tseu*, L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 141 (=*Lie tseu*, Wieger).
5. *Civ. chin.*, 292.
6. Puede consultarse sobre este tema: J. B. Biot, «Précis de l'histoire de l'astronomie chinoise»; H. Oldenberg, «Nakshatra und Sieou»; De Saussure, *Les Origines de l'astronomie chinoise*; H. Maspero, *La Chine antique*, 607 ss.; A. Rey, *La Science orientale*, 333 ss.
7. *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 7.
8. *Chan hai king*, 12; M. Granet, *Danses et légendes...*, 495, nota 2.
9. *Civ. chin.*, 272.
10. Esta palabra entra en la expresión *fang shi* = mago, brujo. Véase pp. 262, 271.
11. *Civ. chin.*, 265.
12. Véase pp. 186 ss.
13. E. Chavannes, *Le T'ai chan*, 451 ss.
14. M. Granet, *La religion des Chinois*, 55 ; Íd., *Danses et légendes...*, 233.
15. M. Granet, *Danses et légendes...*, 245 ss., 257 ss.
16. *Ibid.*, 249; Íd., *La religion des Chinois*, 52; *Li ki*, C., I, 726.
17. SMT, I, 242, 243; *Tcheou li*, E. Biot, *Le «Tcheou li», ou les Rites des Tcheou*, I, 201 y notas.
18. SMT, I, 247; *Civ. chin.*, 281.
19. M. Granet, *Danses et légendes...*, 231 ss.
20. *Kouo yu*, 1. SMT, I, 251 ss., 746 ss.; *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, 167 y 276.
21. SMT, I, 62.
22. SMT, I, 79, 62; M. Granet, *Danses et légendes...*, 249 ss.
23. A una dinastía decadente le corresponde un espacio perturbado.
24. *Civ. chin.*, 27, 28, 48, 49.
25. Acerca del empleo litúrgico del tiempo, véase M. Granet, «Le dépôt de l'enfant sur le sol».
26. *Ibid.*, 35.
27. M. Granet, *Danses et légendes...*, 286 ss.
28. *Ibid.*, 238 ss. Los márgenes del Universo forman una especie de espacio *inactual* que corresponde a los tiempos mitológicos: *este mundo no humanizado* está además fuera del *tiempo histórico*.
29. *Civ. chin.*, 413.
30. E. Chavannes, *Le T'ai chan*, 462.
31. *Civ. chin.*, 345; M. Granet, *Danses et légendes...*, 21 ss.
32. SMT, Introducción, cxliii ss.; *Civ. chin.*, 20. Véase más adelante, pp. 230-231.
33. M. Granet, *Danses et légendes...*, 241 ss.
34. SMT, I, 58 ss.
35. M. Granet, *Danses et légendes...*, 116 ss.; *Civ. chin.*, 407.
36. *Yue ling*, *Li ki*, C., 371.
37. *Ibid.*, 303 y 402.
38. M. Granet, *Danses et légendes...*, 262 ss.
39. *Ibid.*, 254.
40. *Ibid.*, 241 ss., 250 ss., 257 ss.
41. *Ibid.*, 243, 244, 248.
42. *Ibid.*, 245, 248, 268.
43. *Ibid.*, 270.
44. *Ibid.*, 271; *Civ. chin.*, 221.
45. *Civ. chin.*, 231 ss.

46. *Civ. chin.*, 223 ss.
47. M. Granet, *Danses et légendes...*, 305 ss.
48. SMT, III, 400.
49. SMT, I, 49; *Yi king*, L,, 365 y 368.
[5 x 366 = (384 x 2) + (354 x 3) = 768 + 1062 = 1830].
50. Y tal vez, también, a los seis días en torno a cada uno de los solsticios. SMT, III, 320 ss.; *Yue ling*, el quinto y el undécimo mes.
51. M. Granet, *Danses et légendes...*, 330 ss., 470, 476.
52. O en el noveno y tercer mes.
53. M. Granet, *Danses et légendes...*, 327 ss., 223 ss.
54. Íd., *Fêtes et chansons...*, 178 ss.
55. Íd., *La religion des Chinois*, 16; *Civ. chin.*, 189.
56. *Civ. chin.*, 45, 228. «Diez mil años» es equivalente a «Hijo del Cielo» y ambas expresiones *designan* al soberano.

Capítulo 2

EL YIN Y EL YANG

La filosofía china, al menos en la parte conocida de su historia[1], está dominada por las nociones de Yin y Yang. Así lo reconocen todos los intérpretes. Todos analizan igualmente estos emblemas desde el respeto que se concede a los términos filosóficos y que impone ver en ellos la expresión de un profundo pensamiento. Inclinados a interpretar el Yin y el Yang con el valor estricto que parece convenir a las creaciones doctrinales, califican estos símbolos chinos tomando de prestado términos del lenguaje definido de los filósofos de Occidente. Y así, todos declaran unánimemente, o bien que el Yin y el Yang son *fuerzas*, o bien que son *sustancias*. Los que los tratan como fuerzas, en general esta es la opinión de los críticos chinos contemporáneos, ven en ello la ventaja de que estos antiguos emblemas estarían muy cercanos a los símbolos que usa la física moderna[2]. Los otros, es decir, los occidentales, tratan de contradecir esta anacrónica interpretación[3]. Afirman que el Yin y el Yang son sustancias, sin pararse a pensar si en la filosofía de la China antigua queda resquicio alguno para encontrar alguna oposición entre sustancias y fuerzas. Siguiendo adelante con su definición, otorgan al pensamiento chino una tendencia hacia un cierto dualismo sustancialista y se atreven a descubrir en el Tao la concepción de una realidad suprema, análoga a un principio divino[4].

Para no caer en ninguna de esas posiciones convendría pasar revista a los empleos antiguos de los términos *yin* y *yang*, evitando cualquier pedantismo cronológico y sin caer en los peligros de las pruebas por ausencia. La tradición china remonta la concepción del Yin y del Yang a los primeros astrónomos[5]. De hecho, hallamos mención de estos símbolos en un calendario cuya historia puede rastrearse a partir del siglo III antes de nuestra era[6]. En nuestros días está de moda atribuir a los teóricos de la adivinación la primera idea de una concepción metafísica del Yin y del Yang; en efecto, estos términos aparecen con frecuencia

en un opúsculo que trata del arte adivinatorio. Durante muchos años la obra fue atribuida a Confucio (principios del siglo V), pero hoy se la suele fechar más bien en los siglos IV-III[7]. Los teóricos de la música, por su parte, nunca han dejado de basar sus especulaciones en una acción concertante (*diao*) prestada al Yin y al Yang. Este tema es especialmente evocado por Zhuangzi, autor del siglo IV, cuya doctrina se inscribe en la corriente taoísta[8]. Una alusión, corta y precisa de esta acción concertante, se halla en un pasaje de Mozi[9]. Igual que la doctrina de Confucio, la de Mozi se adscribe a una tradición de pensamiento humanista. Su obra es de finales del siglo V a.C. Añadamos que los términos *yin* y *yang* figuran también en la nomenclatura geográfica. Esta, al menos en lo que se refiere a lugares santos y capitales, se inspiraba en principios religiosos. Durante el periodo que se extiende de los siglos V al III, los símbolos Yin y Yang se hallan empleados por teóricos de orientaciones muy diversas. Este empleo tan amplio da la impresión de que estos dos símbolos señalan nociones que inspiran un vasto conjunto de técnicas y de doctrinas.

Esta impresión se confirma cuando tratamos de verificar en el *Shijing* el uso de las palabras *yin* y *yang*. Lo habitual viene siendo no tomar en consideración este escrito pues se supone que allí solo se tratan temas vulgares a los que se les niega el más mínimo interés filosófico. Sin embargo, si lo que tratamos es de hacer un estudio de términos y nociones, el *Shijing* ofrece una gran solidez: esta recopilación poética, cuya compilación no puede ser posterior a los inicios del siglo V, es, de todos los documentos antiguos, el que mejor se resiste a las interpolaciones. En la lengua del *Shijing*, la palabra *yin* evoca la idea de tiempo frío y cubierto[10], de cielo lluvioso[11]; se aplica a lo que es interior (*nei*)[12] y hace referencia, por ejemplo, a ese lugar sombrío y frío en el que durante el verano se conserva el hielo[13]. La palabra *yang* despierta la idea de soleado[14] y de calor[15]; puede también servir para describir el aspecto varonil de un bailarín en plena acción[16]; se aplica a los días primaverales en los que el calor solar comienza a dejar sentir su fuerza[17] y también al décimo mes del año en el que comienza la retirada invernal[18]. Las palabras *yin* y *yang* señalan aspectos antitéticos y concretos del Tiempo. E igualmente señalan aspectos antitéticos y concretos del Espacio. *Yin* se dice de las vertientes umbrosas, del *ubac* (norte de la montaña, sur de la rivera); *yang* de las vertientes soleadas (norte de la rivera, sur de la montaña), del *adret*[19], buena exposición para una capital[20]. Cuando se trataba de determinar el emplazamiento de una ciudad, el Fundador, revestido de sus ornamentos sacros, empezaba procediendo a una inspección de los lugares y luego venían las operaciones adivinatorias: esta inspección se definía como un examen del Yin y del Yang, o, si queremos traducirlo, como un examen de las vertientes sombrías o soleadas[21]. Útil sería recordar aquí que el décimo mes del año, calificado como mes *yang* por el *Shijing*,

es aquel en el que los ritos ordenan el inicio de las construcciones; cabe pensar que era cuando se escogía el emplazamiento. En los primeros días de la primavera las construcciones debían estar concluidas y, sin lugar a dudas, inauguradas[22]; a estos días les conviene también el epíteto de *yang*. Estos testimonios, los más antiguos y los más ciertos de cuantos se poseen, no deberían descuidarse. Marcan la riqueza concreta de los términos *yin* y *yang*. Estos símbolos parecen haber sido utilizados en técnicas variadas, pero todas son técnicas rituales que remiten a un saber total. El análisis que hacen de las representaciones de Espacio y de Tiempo ha permitido intuir la importancia y la antigüedad de este saber. Tiene como objeto la utilización religiosa de lugares y de ocasiones. Ordena la liturgia y el ceremonial: el arte topográfico y también el cronológico.

De ese saber depende el conjunto de técnicas llamadas adivinatorias. Nada asombroso pues si vemos que los más antiguos desarrollos *conocidos* sobre el Yin y el Yang están contenidos en el *Xi ci*, pequeño tratado anexo al *Shijing*, único manual de adivinación que no se ha perdido. Tengamos en cuenta los avatares que han regido la conservación de los documentos. Nada asombroso tampoco si el autor del *Xi ci* habla del Yin y del Yang sin tratar de dar una definición de los términos[23]. Basta leerlo sin prejuicios para darse cuenta de que habla de ellos como por alusión a nociones ya conocidas. Constatamos igualmente que el único aforismo que contiene las palabras *yin* y *yang* en el que podemos adivinar la idea que él se hacía de estos símbolos, aparece como una fórmula hecha, como un verdadero proverbio. En este hecho reside precisamente la única posibilidad que nos ha sido dada de llegar a interpretar este aforismo.

«¡*Una* (vez) *Yin*, *una* (vez) *Yang* (*yi Yin yi Yang*), *ahí está el Tao*[24]!», escribe el *Xi ci*. Todo está por adivinar en este refrán. La más literal de las traducciones puede falsear el sentido. Por supuesto, la que yo acabo de dar es también tendenciosa pues sugiere una interpretación: «un tiempo de Yin, un tiempo de Yang...». Es probable que un autor preocupado por la adivinación vea las cosas desde el punto de vista del Tiempo; sin embargo, tomada en sí misma, la fórmula también podría leerse así: «un (*lado*) Yin, un (*lado*) Yang...». Lo que hemos visto sobre la conexión entre las representaciones de Espacio y de Tiempo nos permite rechazar como parciales ambas interpretaciones. Hay que suponer que las ideas de alternancia y de oposición son sugeridas por la vecindad de los emblemas Yin, Yang y Tao. Pero eso no es todo: la simple transcripción es ya interpretativa dado que implica el uso de mayúsculas o de minúsculas. ¿Habría que escribir:

$$\left\{\begin{array}{l}\text{«Primero el Yin, después el Yang,}\\ \text{Aquí el Yin, allí el Yang}\end{array}\right\} \text{ ahí está el Tao»}$$

o bien

$$\left\{\begin{array}{l}\text{«Un tiempo yin, un tiempo yang}\\ \text{un lado yin, un lado yang}\end{array}\right\} \quad \text{ahí está el Tao»?}$$

¿Se trata de Sustancias o de Fuerzas (digamos mejor, por prudencia, Principios), que se alternan *o* que se oponen? ¿O bien se trata de aspectos opuestos *y* alternantes? Nada podemos decidir si no tratamos de fijar ante todo el sentido de la palabra *tao*. Todo lo que el *Xi ci* podría enseñarnos es que esta palabra señala una noción emparentada con las ideas de *yi* (mutación), de *bian* (cambio cíclico) y de *tong* (interpenetración mutua). No nos queda más que una vía abierta. El aforismo de *Xi ci* destaca por su forma: podremos esperar aclarar su sentido si lo relacionamos con fórmulas que presentan una análoga constitución.

El *Xi ci* ofrece dos fórmulas como esta. Al principio del tratado aparece un pasaje destinado a aclarar la exacta correspondencia entre las manipulaciones adivinatorias y las operaciones de la Naturaleza. El aforismo «*una* (vez) *frío, una* (vez) *calor*» o «*un* (tiempo de) *frío, un* (tiempo de) *calor*» viene a continuación de una fórmula que evoca las revoluciones del Sol y de la Luna. Antes hay una indicación que dice que el Tao, bajo el aspecto de *Qian* (*Qian dao*), es el macho, y que bajo el aspecto de *Kun* (*Kun dao*), es la hembra[25]. Toda la tradición reconoce en el *Qian* y en el *Kun*, que son líneas indivisas o líneas discontinuas, los símbolos primordiales de la adivinación, la representación gráfica del Yang y del Yin. El *Xi ci*, en otro lugar, asimila el Kun, símbolo femenino, a la puerta cuando está cerrada (la mujer está oculta y forma interiormente [*nei*] un cobijo oculto para el embrión) y *Qian*, símbolo masculino, a la puerta que se abre (el macho se derrama y se exhibe; produce, incita y crece [*sheng*]; se exterioriza [*wai*][26]). Después de lo cual añade el autor: «*una* (vez) *cerrada*, *una* (vez) *abierta*, ahí está el ciclo de la evolución (*bian*), un incesante ir y venir (*wang lai*), la interpenetración mutua (*tong*)»[27]. El acercamiento a estas fórmulas nos da la impresión de que las nociones de Yin y de Yang se insertan en un conjunto de representaciones dominadas por la idea de ritmo. Se puede entrever que esta idea puede tener como símbolo *cualquier imagen* que registre dos *aspectos* antitéticos.

Otra fórmula parecida nos la ofrece el *Gui zang*. Tal es el nombre de un manual de adivinación perdido desde hace tiempo[28]. Tal vez el *Gui zang* esté más conectado a las antiguas tradiciones religiosas que el *Xi ci*. A juzgar por los fragmentos que nos restan de él, abundan los temas mitológicos[29]. Se conservan dos pasajes en los que se trata de Xihe. En tiempos de Han, la tradición atribuía a los astrónomos Xi y He la concepción del Yin y del Yang[30]. Sin embargo, sabemos que Xihe es la madre de los Soles o el mismo Sol. El *Gui zang*, que nos habla en verso, lo reconoce como tal. Describe su ascensión por la Morera hueca, morada solar y real, que

se extiende por el valle del Levante (*yang*)[31]. Dice que allí Xihe «(al) *entrar* o (al) *salir* (hace la) *oscuridad* (o la) *claridad* (*huei ming*)». El *Gui zang* escribe en otro lugar: «Miradle subir al cielo —*un* (tiempo de) *claridad*, *un* (tiempo de) *oscuridad* (*yi ming yi huei*)— es el hijo de Xihe, *saliendo* del Valle del Levante». Estos dos fragmentos son dignos de atención. Dejan ver el fondo mítico y la estrecha correspondencia de los temas del va y viene (puerta abierta y cerrada, entrada y salida) y de la oposición de la sombra y de la luz. Muestran que nos hallamos ante fórmulas estereotipadas, proverbios ricos de poesía.

He mostrado más arriba que estos refranes o proverbios son dignos de destacar por esa especie de equivalencia simbólica que les permite relacionarse unos con otros. El refrán

$$\left\{ yi\ ming\ yi\ huei \right\}$$ primero la luz, luego la oscuridad
aquí la luz, allí la oscuridad,

tan semejante en la forma y en el sentido, al menos si no olvidamos los primeros significados de los términos *yin* y *yang*, del aforismo de *Xi ci*

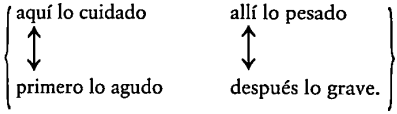
$$\left\{ yi\ yin\ yi\ yang \right\}$$ primero la sombra, luego la luz solar
aquí umbroso, allí soleado,

lo encontramos tal cual en un pasaje de Zhuangzi.

Se halla junto a una fórmula que evoca las revoluciones del Sol y de la Luna, como en el *Xi ci,* el aforismo «*un* (tiempo de) *frío*, *un* (tiempo de) *calor*». Zhuangzi, en este desarrollo que nada tiene de taoísta, trata de describir de manera explícita los juegos del Yin y del Yang[32]. Los describe más ampliamente en otro pasaje[33] en el que se exponen los dichos de la misma forma: «un (tiempo de) plenitud, un (tiempo de) decrepitud... un (tiempo de) finura, un (tiempo de) espesura... un (tiempo de) vida, un (tiempo de) muerte... un (tiempo de) abatimiento, un (tiempo de) surgimiento...». Zhuangzi multiplica estos dichos en una página muy poética donde trata de hacer una transposición literaria de una antigua sinfonía (hasta se podría decir que utilizó el libreto). Esta sinfonía se refería al mito de Xihe: celebraba el Estanque sagrado en el que, cada mañana, la Madre de los Soles lavaba al Sol Levante[34].

Uno de los dichos que figuran en esta especie de poema merece una atención particular. Dice así: *yi qing yi zhuo*. Lo he transcrito como «un tiempo de finura, un tiempo de espesura». *Qing* da la idea de puro, de cuidado; *zhuo* de mezclado, de pesado. Estos términos opuestos dejan ver la imagen de los *posos* que se depositan bajo la parte más clara de una bebida fermentada. Pueden servir para evocar los dos aspectos antitéticos de eso que podríamos llamar materia o sustancia. Pero *zhuo* califica también los sonidos *turbios* y sordos, las notas bajas y graves; *qing* los sonidos *claros* y puros, las notas altas y agudas[35]. Y así, el dicho debería leerse como si significase

indistintamente:



Cuando Zhuangzi escribe, con el deseo de revelar la constitución de todas las cosas, y de describir, con la ayuda de dichos o refranes, una especie de sinfonía cósmica, no parece tener la menor idea de una distinción entre la materia y el ritmo[36]. No piensa en oponer, como si fueran entidades independientes, fuerzas o sustancias, no supone ninguna realidad trascendente a algún principio; se limita a evocar una selección de imágenes contrastantes. El refrán *yi qing yi zhuo* viene seguido por una fórmula, que parece implicar una metáfora musical, que tiene ante todo el valor de un resumen: «El Yin y el Yang conciertan (*diao*) y se armonizan (*he*)[37]», tal es la fórmula que Zhuangzi enuncia tras haber enumerado algunos de los contrastes significativos que revelan la constitución rítmica del Universo. La antítesis del Yin y del Yang parece que puede servir, sin duda porque es especialmente conmovedora[38], para evocar todos los contrastes posibles. De ahí la tendencia a encontrar en cada uno de ellos la antítesis de Yin y Yang que parece resumirlos todos. Esta antítesis no es ni la de dos Sustancias, ni la de dos Fuerzas, ni la de dos Principios. Es simplemente la de dos Emblemas más ricos que los demás en capacidad de sugestión. A ellos dos se remiten, agrupados en parejas, todos los demás emblemas. Los evocan con tanta fuerza que parece como si los *suscitaran*, a ellos y a su acoplamiento. El Yin y el Yang tienen la dignidad, la *autoridad* de un par de *Rúbricas Maestras*. En razón de esta autoridad, a la pareja Yin-Yang se le atribuye esta acción concertante (*diao he*) que parece afectar al fondo de todas las antítesis y que parece presidir la totalidad de los contrastes que constituyen el Universo[39].

Por una coincidencia significativa, que prueba el crédito de los refranes y también que los filósofos se inspiran en la sabiduría común, Mozi evoca esta acción concertante (*diao*) en el único pasaje en el que nombra el Yin y el Yang. Este fragmento, si no está interpolado, es el más antiguo de entre los de carácter filosófico que menciona estos símbolos[40]. Es interesante también por otros aspectos. Mozi habla del Yin y del Yang, tras haber indicado la antítesis de caliente y de frío, en un párrafo que trata sobre el Cielo y sobre el curso del tiempo, en el que destaca el empleo de metáforas tomadas de la música. La acción concertante del Yin y del Yang, cosa destacable, no viene dada como si tuviera su principio preciso en el Yin y el Yang. *Su origen es de orden social*. El ritmo no tiene un *autor*, sino una especie de *regente responsable* que pertenece al mundo humano. La cualidad de regulador del ritmo universal es una prerrogativa principesca ya que es en el Jefe en quien la sociedad delega una

responsabilidad, una *autoridad* plenaria. «Un Rey Santo hace surgir en su debido tiempo (*jie*)[41] las cuatro estaciones; hace concertar (*diao*) el Yin y el Yang, la lluvia y el rocío». Los dos grandes símbolos se hallan aquí instalados en el mismo rango que la lluvia y el rocío[42]. Este es el rasgo más interesante de este pasaje. Permite confirmar lo que sugerían los análisis precedentes: el Yin y el Yang valen en tanto que emblemas y expresan *aspectos concretos*. Lo que Mozi desea evocar es precisamente la imagen que evocan estos dos emblemas, tomados en su significación inicial. Cuando hace mención del Yin y del Yang, situándola junto a la oposición del rocío y la lluvia, la oposición del Yin y del Yang señala precisamente la antítesis de los aspectos umbrosos y soleados. ¿Por qué esta antítesis, entre tantas otras, ha de servir para representar los emblemas llamados a jugar el papel de Rúbricas Maestras? Debemos recordar que el contraste del Yin y del Yang forma una especie de espectáculo regulado al parecer por un orden musical. Lo esencial, por el momento, es que nada nos invita a ver en el Yin y en el Yang algo parecido a Sustancias, a Fuerzas, a Principios: no son más que emblemas dotados de una capacidad evocadora realmente indefinida y, por así decir, total.

La «teoría» del Yin y del Yang debe mucho, sin lugar a dudas, a los músicos, más incluso que a los astrónomos o a los adivinos. Pero, a su vez, adivinos, astrónomos y músicos, partían de una representación que, traducida en mitos[43], dejaba patente el pensamiento común. Este pensamiento parece dominado por la idea de que el contraste de dos aspectos concretos caracteriza al Universo, así como a cada una de sus apariencias. Cuando por razones de tal o cual índole de orden técnico se observa el contraste desde el punto de vista de la duración, la oposición de los aspectos implica la idea de su alternancia. Es el caso de las ciencias estrictamente adivinatorias, que se distinguen de la ciencia de los lugares, ya que se ocupan ante todo del conocimiento de las ocasiones. Así pues, se entiende que el mundo no presenta ninguna apariencia que no se corresponda con una *totalidad de orden cíclico* (*dao*, *bian*, *tong*), constituido por la conjugación de *dos manifestaciones alternantes y complementarias*. Pero esta conjugación opera tanto en el dominio del Espacio como en el del Tiempo. La idea de alternancia puede estar sugerida, tanto por una disposición espacial como por una temporal. La evoca la yuxtaposición de sectores colindantes y también una sucesión en forma de ciclo. Precisamente por su conexión con el Espacio, como ya hemos visto, y no por una abusiva extensión de caracteres del tiempo concreto, es por lo que el Tiempo se descompone en conjuntos cíclicos en los que algunos, el reino o la era por ejemplo, se distinguen netamente del año. Esta observación puede hacernos suponer que el Yin y el Yang, en tanto que emblemas utilizados por los astrónomos, han podido ser tomados como entidades cosmogónicas pero que no se corresponden en absoluto, en su

origen, a representaciones simplemente temporales. El pensamiento chino, el común o el técnico, nunca separa la consideración de los tiempos de la consideración de las extensiones. El hecho de que los términos adoptados para expresar la oposición cíclica entre los diversos aspectos constitutivos de cualquier realidad impliquen imágenes espaciales nos ofrece una nueva prueba. El aforismo de *Xi ci*: *yi yin yi yang*[44] puede variarse sin problema con la fórmula «*un* (tiempo) *yin*, *un* (tiempo) *yang*», cuando se la interpreta desde el punto de vista de los adivinos. Pero también implica la idea de «*un* (lado) *yin*, *un* (lado) *yang*»[45]. El único medio de no interpretarlo de una manera muy parcial es pues, decir: «*un* (aspecto) *yin*, *un* (aspecto) *yang*», sin olvidar que esta oposición despierta una imagen concreta y compleja, la de un aspecto sombrío conjugado con un aspecto soleado, y de sobrentender, por último, que estos aspectos antitéticos son siempre sentidos como alternantes. Parecen alternarse no solo cuando se refieren a periodos de oscuridad (noche, invierno) o a periodos soleados (día, verano), sino también cuando se evoca simultáneamente el doble espectáculo de un paisaje en el que se *podría* pasar de una vertiente umbría (*yin*: la umbría) a otra soleada (*yang*: la solana).

Parece difícil que los términos *yin* y *yang* puedan ser considerados como vocablos adscritos arbitrariamente por los astrónomos o por los adivinos a entidades inventadas por ellos. Estas palabras evocan ante todo una imagen, y en ella cabe destacar que lleva adscrita una representación ligada a los Espacios y a los Tiempos. La idea de alternancia, sin embargo, parece provenir, aunque con muchas reservas, de la idea de oposición. Este hecho no debe ser relegado. Señala uno de los servicios que los símbolos Yin y Yang nos han dado. Han sido utilizados como principios rectores por los sabios que organizaron el Calendario. Los chinos ven en el Calendario una ley suprema[46], ley que parece regir las prácticas de la Naturaleza, porque ella es la regla que domina el conjunto de las costumbres humanas. En el empleo que hacen de los calendarios, el Yin y el Yang aparecen como los principios del ritmo de las estaciones. Si los sabios pudieron otorgarles esta función es porque estos emblemas tenían el poder de evocar la *fórmula rítmica del régimen de vida,* antiguamente adoptado por los chinos.

Una vez que ha hablado de la acción concertante del Yin y del Yang, Zhuangzi cita el siguiente proverbio: «Los animales que han invernado empiezan a moverse». Siempre unido a la idea de un despertar primaveral de la actividad del Trueno, como así sucede en el pasaje de Zhuangzi, este tema se repite en todos los calendarios, sean sabios o no. Según el *Yue ling*, el Trueno empieza a dejarse oír y los animales que hibernan salen de sus guaridas; volverán a guarecerse y el Trueno dejará de manifestarse. Son dos momentos bien precisos del año solar. Son los dos equinoccios,

instantes dramáticos en los que, así se dice, las energías del Yin y las del Yang se equilibran exactamente luchando unas contra otras prestas a triunfar o a declinar. En el *Yue ling*, calendario sabio con base astronómica, el Yin y el Yang figuran con el aspecto de dos entidades antagónicas: una corresponde al conjunto de energías destructoras (Invierno), la otra al conjunto de energías vivificadoras (Verano)[47]. El Yin y el Yang no se mencionan en los calendarios más antiguos donde nada indica la necesidad de dividir el Tiempo por medio de hitos suministrados por la marcha del sol. Los momentos del año que los chinos encontraban dignos de interés eran únicamente los que los refranes indicaban. Estos hitos aldeanos acerca de las costumbres de la Naturaleza, podían indicar perfectamente a los hombres, sin la ayuda de ninguna precisión de orden astronómico, la sucesión de las necesidades útiles. Por otra parte marcaban las principales reglas que presiden la actividad social. Así, por ejemplo, la desaparición o la reaparición de los animales que hibernan señalaba respectivamente el inicio o el fin de la estación muerta. También los hombres pasaban este dramático periodo recluidos en sus retiros invernales. Y lo cierto es que el tiempo de reclusión nunca duraba del equinoccio de otoño al de primavera. En lugar de señalar la salida de los invernantes en un término fijo del año solar, un calendario antiguo, *por el contrario*, hacía empezar el año en el instante fijado por esta señal natural[48]. En esa señal veían el punto inicial de un *ciclo litúrgico* en el que todos los tiempos están determinados concretamente por las *señales* (gestos de animales, costumbres de la vegetación) que los proverbios rústicos sabían registrar. Los calendarios antiguos valían como leyes porque estaban hechos con sentencias. Mucho más tarde es cuando empezaron a aparecer las anotaciones astronómicas. El arte sabio del calendario tuvo que ajustar las observaciones celestes con las de los aldeanos, suficientes en un tiempo para organizar la vida social[49]. Fue entonces cuando este arte trajo a colación los símbolos Yin y Yang. Simples conceptos, productos artificiales de una concepción doctrinal, estas nociones no hubieran podido establecer una correspondencia entre las observaciones proverbiales y las anotaciones astronómicas. Pese a la nueva fe que la astronomía les inspiraba, los técnicos del calendario conservaron esa antigua notación rústica hecha de señales venerables. En ese mismo patrimonio de símbolos encontraron, transformándolos poco a poco en principios escolásticos, las nociones que, concretas en un principio, podían servir eficazmente como principios de clasificación.

El Yin y el Yang fueron invocados para organizar la materia del calendario porque estos Emblemas evocaban con una singular fuerza la conjugación rítmica de dos aspectos concretos antitéticos. Pues el rasgo más destacable de todos los temas utilizados en los calendarios es que todos *se conjugaban de dos en dos*, acoplándose de la misma manera

que lo hacen el Yin y el Yang. Los que hibernan vuelven a sus guaridas o las abandonan, las ocas salvajes vuelan hacia el norte o hacia el sur. Según la teoría que mantienen los glosadores, los movimientos de *va y viene*, de *entrada y de salida*[50] que expresan esos proverbios opuestos, están ordenados por el ritmo de la actividad solar, con lo cual parecen indicar los juegos y los triunfos alternos del Yin y del Yang. Muy otro era el punto de vista del pensamiento mítico del que nos quedan algunos buenos testimonios. Las golondrinas, que regulan su vida con la marcha del sol, según dicen los sabios, marcan exactamente con sus venidas y sus idas los dos términos equinocciales. Pero los calendarios nos enseñan que las golondrinas no hacen más que desplazarse. Durante el otoño se retiran a sus cobijos marinos mientras que los animales que hibernan, es decir, los roedores, los osos y también los leopardos, se retiran a sus cobijos subterráneos[51]. Las informaciones de los mitos eran más precisas y también más concretas. Las golondrinas *dejan* de ser tales cuando hay que pasar el invierno: al llegar a sus retiros marinos *se convierten* en moluscos. Los calendarios más sabios no olvidan que una *fórmula de vida* análoga se impone a los gorriones y a las codornices. Cuando acaban los días buenos, los gorriones se inmergen en el mar o en el río Huai; durante la estación fría, en la que se esconden, son ostras. La codorniz por su parte se convierte en un ratón de campo que la primavera transformará. Tras haber cantado durante el verano, se entierra y se hace ratón hasta que llegue la nueva estación[52]. Los cambios de hábitat, como se ve, llevan aparejados la adopción de un nuevo régimen de existencia, lo que comporta un cambio sustancial de aspecto; no digo un cambio de sustancia, ya que no se trata en realidad más que de una mutación. Mutación análoga a aquellas de las que se ocupa el arte adivinatorio cuando considera las alternancias, obtenidas al sustituir uno por otro los símbolos gráficos representativos del Yin y del Yang. Las sentencias de los calendarios valen como señales justamente porque registran tales mutaciones. La caza y la pesca están prohibidas hasta que el gavilán y la nutria, mediante un sacrificio, inauguran la estación en la que se matan peces y aves. Justo en el momento en el que el gavilán hace el sacrificio sufre una mutación: desde el fin de la caza vivía con las costumbres y el aspecto de una paloma torcaz. Los hombres, por su lado, no se hacen cazadores hasta que, por efecto de un sacrificio que opera una mutación de emblemas, la señal del gavilán viene a sustituir en los cielos a la de la paloma torcaz. E inversamente, para que las mujeres puedan volver a ocuparse de los gusanos de seda, en las moreras tiene que dejarse oír, no el grito del gavilán persiguiendo a su presa, sino el canto de la paloma[53]. Las mutaciones animales son las señales y los emblemas de las transformaciones de la actividad social. Estas últimas, como las mismas mutaciones, vienen acompañadas de cambios de hábi-

tat, de variaciones morfológicas. Ya sabemos la importancia que ha conservado, incluso en el *Xi ci*, el tema del *va y viene* unido a las ideas de *entrada* y *salida*. Sabemos también que el retiro y la vida oculta tienen al Yin como emblema mientras que el Yang simboliza las manifestaciones activas. La tradición filosófica siempre ha visto en uno el símbolo de las actividades que se despliegan y en el otro el emblema de las energías retenidas y latentes. ¿No parece pues razonable que las nociones de Yin y de Yang, mucho antes de la época en que la reflexión sabia se esforzara en prestarles el valor de entidades cosmogónicas, estuvieran incluidas en las sentencias antitéticas que expresan la vida de los animales, que sirven de señales a las actividades de los hombres, que marcan los tiempos del ritmo universal, y que merecen ser los símbolos escogidos para presidir la organización del Calendario?

Los técnicos del Calendario fueron repartiendo las señales rústicas a lo largo del año. Con más o menos acierto las fueron situando, una a una, a lo largo de los días del año solar. En los calendarios más viejos[54] no se halla un reparto semejante; más bien las señales abundan en los periodos en los que los hombres cambian, tanto de género de vida como de hábitat. Los calendarios antiguos apenas se distinguen de los cantos de esperanza o de acción de gracias que encadenaban en verdaderas letanías un montón de temas rústicos. Se conserva uno de estos cánticos y sabemos que se cantaba en las asambleas campesinas de la estación muerta. Todas las señales que la Naturaleza les había generosamente prodigado durante los años pasados, las repetían los hombres con la esperanza de obligar, por la eficacia de su canto, a que la Naturaleza las repitiera de nuevo en los años que iban a venir[55]. La disposición de los cantores y el orden de la fiesta añadían un incremento de eficacia a estas letanías. Lo cierto es que estas cosas solo las conocemos a través de rituales sabios. Allí se dice que los participantes debían estar formados en grupos orientados. Los jefes del coro representaban los aspectos alternantes y opuestos que constituyen el Espacio y el Tiempo; representaban el Cielo y la Tierra, el Sol y la Luna, el Sur y el verano, el invierno y el Norte, la primavera y el Este, el Oeste y el otoño. Todos los actores, al terminar la justa, comulgaban comiendo la carne de un perro: la habían cocinado en el Este, ya que el Este es la primavera y es el punto de partida, según se nos dice, de la actividad del Yang[56]. Numerosos refinamientos teóricos se han deslizado, sin duda, en estas descripciones o en estas interpretaciones tardías. En cualquier caso, no fue una concepción *elaborada* del Yin y del Yang la que en principio reglamentó la fiesta. Más bien al contrario, lo que ha permitido elaborar esta concepción es el trabajo de reflexión sobre esta materia. Las asambleas de la estación muerta, en las que los hombres hacían sus apelaciones en verso y donde sin duda imitaban con sus gestos las costumbres de los animales[57], tenían lugar en

algún cobijo subterráneo, una especie de casa común donde las tradiciones relativas al *Ming tang* y a mitos como el de Xihe o el de la Morera hueca se relataban para conservar su recuerdo. Los que hibernaban y las aves migratorias llevaban en estas moradas, apropiadas para su aspecto invernal, una vida recluida y pausada. Los hombres por su parte, a la espera de que la llegada de la primavera permitiera romper el hielo que aprisiona las aguas y la tierra, para encerrarlo luego en un escondrijo lleno de sombra[58], se sometían, en la sombra, a su propio retiro: preparaban para los días de renovación el despertar de sus energías. Estas prácticas y los sentimientos que las acompañan explican una de las ideas que dominan la concepción sabia del Yin y del Yang. Los filósofos admiten que durante el invierno, el Yang, engañado por las argucias del Yin, experimenta en el fondo de las Fuentes subterráneas[59], por debajo de la tierra helada, una especie de prueba anual de la que sale vivificado. Se evade de su prisión al principio de la primavera golpeando el suelo con el talón: entonces el hielo se resquebraja y las fuentes se despiertan[60]. Sin ningún atisbo metafísico, los chinos antiguos sabían entender esta señal de liberación. No tenían más que escuchar la danza de la pataleta de los faisanes. Los hombres tenían buenas razones para no ignorar las costumbres y los gestos de estas aves. Y aprendieron a danzar la danza de los faisanes revestidos con sus plumas. Sabían que estas aves se habían preparado para dar la alternativa a la renovación, para hacer subir la savia, para liberar las aguas, para dar rienda suelta al Trueno, pasando la estación muerta confinadas en sus retiros subterráneos o acuáticos, aquí bajo la apariencia de ostras, allí, bajo la forma de serpientes[61]. «*Un* (aspecto de) *dragón*, *un* (aspecto de) *serpiente*», dice Zhuangzi[62] cuando quiere ofrecer la fórmula de una vida bien reglamentada. Nada puede sustraerse a la ley universal del ritmo: el Sabio sabe plegarse a un régimen alterno hecho de actividad liberada y de retiro restaurador. Este régimen es el que seguían los antiguos chinos pues su vida social estaba ordenada por una periódica necesidad de reparación. Los mitos imponían el mismo régimen a los dragones y a los faisanes: el faisán daba a los hombres señales de acción y el dragón consejos de sabiduría. ¿No es digno de destacar que el precepto por el que Zhuangzi resume toda la experiencia de su nación sea tomado del tema de las *mutaciones rítmicas* y que reviste exactamente con la forma del aforismo de *Xi ci*: «*Un* (aspecto) *yin*, *un* (aspecto) *yang*»?

Las nociones de Yin y de Yang pudieron servir para organizar el Calendario ya que, al igual que las sentencias de que está formado, estas nociones tienen como fundamento *una ordenación rítmica de la vida social que es la contrapartida de una doble morfología*. Esta morfología se traduce, en el dominio de los mitos, con el tema de las alternancias de forma. La necesidad de señales naturales llevaba a prestar a las cosas

una fórmula de vida en la que podía rastrearse el ritmo que animaba a la sociedad. Por una vía paralela se ha utilizado esta fórmula de vida, que se otorga a unas realidades seleccionadas, para presentar señales de *formas alternativas* y que están destinadas a servir como emblemas a los *aspectos contrastantes*, que tanto en las ocupaciones como en el hábitat toma sucesivamente la vida social. El Universo, tal como lo muestra este conjunto de notaciones míticas, parece constituido por una colección de formas antitéticas que se alternan de manera cíclica. A partir de ahí, el orden del mundo parece resultar de la *interacción de dos* conjuntos *de aspectos complementarios*. Y dado que el Yin y el Yang fueron considerados como los Emblemas maestros de estas dos agrupaciones opuestas, los sabios aprovecharon para otorgarles el valor de dos entidades antagonistas. Los adivinos vieron en ellos los principios de toda mutación. Los astrónomos, con sobrada facilidad, consideraron a estos dos principios cosmogónicos como los responsables del orden de las estaciones y del ritmo de la actividad solar. Incluso en los empleos técnicos, el origen social y el valor concreto de estos dos Emblemas fueron de gran utilidad. La oposición del Yin y del Yang, tomados como símbolos de energías latentes o activas, ocultas o manifiestas, recuerda exactamente la vieja fórmula de la vida social que, o bien se prodiga en los campos soleados o se recupera en la oscuridad de los retiros invernales.

Unas cuantas sentencias que señalan los aspectos alternantes han sido escogidas para obtener la fórmula y para marcar los tiempos rítmicos que regulan la actividad de los hombres y que parece presidir la vida del Universo. Estas sentencias tienen la apariencia de fórmulas poéticas. ¿Por qué se han tomado de la poesía y porque esa complacencia en expresar la idea de ritmo de las estaciones con la ayuda de metáforas musicales? ¿Por qué razón han merecido ser tratados, el Yin y el Yang, como Emblemas maestros de esta colección de símbolos antitéticos?

Los términos *yin* y *yang*, incluso cuando los emplea un pensamiento sabio y técnico, no sirven simplemente para designar entidades antagonistas. Sirven también como rúbricas a dos clases opuestas de símbolos. Aunque se tiende a considerarlos como principios eficientes, también se ve en ellos, simultáneamente y en la misma medida, rúbricas eficaces. Forman a un tiempo una *pareja de actividades alternantes* y un *grupo bipartito de formas alternadas*. Presiden la clasificación de todas las cosas. Los chinos han conseguido organizar su pensamiento sin tener que recurrir a especies ni a *géneros*. Se limitan a hacer diversos repartos con base numérica y dotan a la simple bipartición de una especie de fuerza soberana en materia de clasificación. Sin embargo, en su lengua, la idea de género, en el sentido gramatical de la palabra, no juega ningún papel, y este contraste merece destacarse. El chino ignora la categoría grama-

tical de género mientras que el pensamiento chino está completamente dominado por la categoría de *sexo*. Ninguna palabra puede ser calificada como masculina o femenina. Por el contrario, todas las cosas, todas las nociones, se reparten entre el Yin y el Yang.

La tradición filosófica se pone de acuerdo en reconocer una naturaleza femenina a todo lo que es *yin* y una naturaleza masculina a todo cuanto es *yang*. Así por ejemplo, los símbolos adivinatorios *Qian* y *Kun*, que pasan por representar el primero al Yang y el segundo al Yin, se oponen como el macho a la hembra. Esta representación sexual del Yin y del Yang no es exclusiva de los teóricos de la adivinación. El *Xi ci*, cuando interpreta un pasaje del *Yijing* relativo al matrimonio entre humanos, recurre a la sentencia: «El macho y la hembra mezclan sus esencias (*jing* = líquidos sexuales) y se producen los diez mil seres»[63]. La crudeza de la expresión es significativa. No obstante hay que recordar que las expresiones, «diez mil seres», «macho y hembra», hacen referencia en este caso a símbolos de la adivinación. De hecho, uno de los principales esfuerzos de la tradición ortodoxa ha consistido en eliminar cualquier sentido realista a la oposición sexual entre el Yin y el Yang. Y lo ha conseguido felicitándose de que los chinos no hayan concedido nunca ningún lugar a la «sensualidad», ni en sus concepciones ni en sus prácticas religiosas[64]. Sucede, incluso hoy, que podemos topar con exegetas que discurren sobre el Yin y el Yang sin señalar que la fortuna de estos símbolos es debida a la categoría de sexo[65].

Esta categoría, pese a las apariencias impuestas por un creciente deseo de puritanismo, no ha cesado de regir el pensamiento filosófico. Y debe su imperio al hecho de que antes empezó rigiendo el pensamiento mítico: el tema de la *hierogamia* domina toda la mitología china. Los ritualistas, por su parte, siempre han sostenido que la armonía (*he*) de todas las cosas *yin* y *yang* (el Sol y la Luna, el Cielo y la Tierra, el Fuego y el Agua) dependía de la vida sexual de los soberanos y de una reglamentación de las costumbres que excluía los excesos de libertinaje y aún más los de castidad. La multiplicación de las especies animales y vegetales se debe, como la salud del Mundo, a la práctica de hierogamias regulares[66]. Los Jefes, que por encima de todos ostentaron el título de Grandes Seductores, tenían como primera función la de presidir las fiestas sexuales. Estas fiestas, que tenían lugar siempre en fechas bien establecidas, servían para lograr acuerdos entre dos grupos antagonistas. Uno representaba la sociedad de los varones, otro el de las mujeres, ya que la oposición de los sexos era la regla cardinal de la organización china[67]. Y no ha dejado nunca de serlo. Nunca ha perdido su prestigio la categoría de sexo.

Solo considerando las antiguas formas de la oposición de sexos pueden llegar a comprenderse las nociones de Yin y de Yang, su contenido, su función, su fortuna e incluso sus propios nombres. En la vieja China,

los hombres y las mujeres se oponían como dos corporaciones concurrentes. Una barrera de prohibiciones sexuales y técnicas los separaba. Labradores y tejedoras formaban dos agrupaciones cuyos diferentes géneros de vida, de intereses, de riqueza, de encantos, los hacía rivales aunque solidarios. Estos *grupos complementarios* se dividían el trabajo, se repartían las tareas así como los *tiempos* y los *lugares* donde debían realizarse. Cada uno tenía una *fórmula de vida* y la vida social resultaba de la *interacción de estas dos fórmulas.*

Las tejedoras, que nunca abandonaban su ciudad, dedicaban el invierno a preparar los tejidos de cáñamo para la estación nueva. El invierno era para los hombres una estación muerta. Reposaban antes de volver al trabajo a los campos. El Yin y el Yang se comportaban de la misma manera: desplegaban su actividad el primero en invierno y el segundo en la estación cálida. Los hombres y las mujeres, cuyos trabajos les iban enriqueciendo, se daban cita al principio y al final del invierno. Estos encuentros daban lugar a ferias (*huei*) y encuentros (*ji*) en los que, por turno, las tejedoras en primavera, los labradores en el otoño, ocupaban el papel protagonista y organizador. También el Yin y el Yang tienen sus encuentros (*ji*) y se reúnen (*huei*), según dicen los sabios, en los términos equinocciales, antes de que uno u otro cesen o comiencen su reinado. Ya sabemos que el Yin y el Yang tienen como emblema la puerta, y también la puerta es el emblema de las fiestas sexuales[68]. En primavera se abren las puertas de los caseríos y los labradores se van a pasar el verano faenando en los campos: el Yang evoca la imagen de una puerta que se abre, lo que implica la idea de generación, de producción, de fuerza que se exterioriza. En invierno las puertas de las aldeas se mantienen cerradas: el invierno es la estación del Yin, cuyo símbolo es la puerta cerrada. Afirman los sabios que durante la estación glacial, el Yang está condenado a vivir en un retiro subterráneo rodeado por todos los lados por el Yin. Hay razones para creer que la casa común donde los hombres se reunían durante la estación muerta era una especie de cueva situada en el centro de la aldea y rodeada por todas las casas particulares; estas, en los orígenes de la vida ciudadana, pertenecían a las mujeres. Los hombres, una vez restauradas sus energías, se iban a trabajar al sol en plena campiña. Las tejedoras, por el contrario, solo trabajaban en lugares oscuros; cuando se ponían a tejer los vestidos de fiesta tenían que huir del sol[69]. Los dos sexos estaban sometidos a una disciplina antitética. Sus dominios respectivos eran el interior (*nei*) y el exterior (*wai*). También son los dominios respectivos del Yin y del Yang, la sombra y la luz. De esta manera, la oposición de los sexos se tradujo míticamente en la oposición del Yin y del Yang.

Estas oposiciones simétricas se manifestaban conjuntamente en el espectáculo que ofrecían en primavera y en otoño las asambleas de las fiestas sexuales. Estas fiestas tenían lugar en pequeños valles donde el río

marcaba una especie de frontera sagrada. Cuando esta se atravesaba, los representantes de las dos corporaciones comenzaban a mezclarse y preludiaban la hierogamia colectiva con la que concluían los festejos. Pero, antes habían formado dos coros antagonistas. A una parte y otra de un *eje ritual*, alineados frente a frente, se provocaban con versos. Si el campo femenino se turbaba era porque reconocía en el campo adverso un aspecto verdaderamente masculino (*yang-yang*)[70]; al parecer, el Yang, la vertiente soleada, estaba reservada al grupo entregado a los trabajos a pleno sol. A los hombres correspondía la solana (*yang*) y a las mujeres la umbría (*yin*). El campo de fiesta presentaba un espectáculo en el que la vertiente de sombra tocaba la vertiente de sol, los grupos sexuales se aprestaban a la unión, el Yin y el Yang al completo[71].

«El Yang llama, el Yin responde»; «los chicos llaman, las chicas responden»[72]. Estas fórmulas gemelas señalan la disciplina antitética que gobierna las relaciones de los dos símbolos antagonistas, de igual manera que regula la concurrencia de las dos corporaciones rivales. Los términos que se emplean son significativos: solo pueden explicarse como alusiones a los ritos y a los juegos de las fiestas sexuales. Se dice del Yang que llama y comienza el canto (*chang*): eso es lo que hacen en realidad los chicos durante la fiesta cantada. Se dice del Yin que responde dando una réplica armoniosa (*he*): ese es efectivamente el papel de las chicas. Chicas y chicos preludian su unión (*he*) con esa especie de torneo juglaresco (*jing*). El Yin y el Yang se replican (*jing*) igualmente antes de unirse (*he*), y lo hacen, cada primavera y cada otoño, como los delegados de dos corporaciones rivales. La palabra (*he*), que designa estas uniones simétricas, se aplica también a las réplicas cantadas que marcan el perfecto acuerdo de los litigantes; sirve de igual manera para expresar la armonía (*he*) que resulta de la acción concertante (*diao* o *diao he*) del Yin y del Yang. Así se comprende cómo, por medio de metáforas musicales, se evoca la concurrencia rítmica de los símbolos Yin y Yang. La concepción, así como el nombre de estos emblemas, proceden del espectáculo de las asambleas en las que, alineados de cara a la sombra o cara al sol, dos coros de cantantes se daban la réplica. Rivalizaban en talento inventivo y en el conocimiento de los proverbios entregándose a una improvisación tradicional. Así fueron inventadas la mayor parte de las sentencias poéticas que formaron la sustancia del calendario. Estas sentencias evocaban las imágenes que ofrecía, con los cambios de estación, el paisaje ritual de las fiestas; de ahí su valor como emblemas y como signos. Su origen explica también la unión que desde un principio ligó a los símbolos Yin y Yang. Gracias a esta unión inicial, esta pareja de símbolos pudo presidir la organización sabia del calendario. A partir del momento en que la masa de sentencias poéticas que se oponen dualmente, como otras tantas parejas antitéticas, han podido distribuirse en-

tre las correspondientes estaciones, clasificadas bajo una u otra de estas Rúbricas maestras, nos hemos encontrado con una teoría del Tiempo. En este conjunto de emblemas obtenidos uno a uno en las asambleas de otoño o de primavera, la oposición esencial, la más visible, la más emocionante, la única que evocaba al instante el drama completo, era la oposición de los coros antagonistas que se enfrentaban como la sombra y la luz. Y así, el Yin y el Yang merecieron ser considerados como los emblemas que resumían, evocaban, suscitaban todos los demás. Constituyeron, pues, una Pareja de Rúbricas eficaces que respondían de la clasificación de todos los aspectos alternantes y también, una Pareja de Símbolos eficientes, responsables de la universal alternancia.

La concepción del Yin y del Yang se esbozó con motivo de los espectáculos dramáticos en los que competían y comulgaban dos corporaciones solidarias y rivales, dos agrupaciones complementarias. Los participantes en estas justas representaban la totalidad del género humano y la totalidad de las cosas de la naturaleza, presentes o evocadas. El campo donde estas convenciones tenían lugar representaba el espacio total, la duración completa del tiempo cabía en el torneo donde las sentencias poéticas apelaban a todos los signos del Universo. Este espectáculo *total* era un espectáculo *animado*. Mientras duraba el combate de danza y poesía, las dos partes rivales debían alternar sus cantos[73]. Mientras que el campo del duelo, amenizado por los coros antagonistas, parecía compuesto de espacios enfrentados y de género contrario, el tiempo del torneo, ocupado por la alternancia de cantos y de danzas antitéticas, parecía constituido por la interacción de dos agrupaciones concurrentes y de sexo opuesto. La diversidad de los lugares ocupados y de las duraciones explicaba la *unión rítmica* de Espacios y de Tiempos bajo la dominación de las categorías Yin y Yang. Distribuidos en duraciones y lugares que se oponían y se alternaban, el Espacio y el Tiempo no eran más que una sola cosa, ya que ambos forman un conjunto indisoluble, imposible de concebirse por separado[74]. Este conjunto abarca el mundo natural y el mundo humano. Hablando con más precisión, es idéntico a la *sociedad total* que agrupa en dos campos opuestos, todas las realidades concebibles. La oposición de los sexos aparecía como el fundamento del orden social y servía de principio a un reparto estacional de las actividades humanas. De igual manera, la oposición del Yin y del Yang aparecía como el fundamento del orden universal, en él se veía el principio de una distribución rítmica de las obras naturales. Nunca pudo sentirse la *unidad* del Universo de una manera más perfecta ni sentirla como entera más que en los instantes sagrados, donde procediendo a una coherente distribución de los lugares, de las ocasiones, de las actividades, de los empleos, de los emblemas, se restauraba un orden total al celebrar las bodas colectivas. Mientras tanto, el Yin y el Yang realizaban

también su unión y su comunión sexual. Si pues el Tiempo, el Espacio, la Sociedad, el Universo, deben su *ordenación bipartita* a la categoría de sexo, no hay que buscar efectos en ninguna tendencia metafísica hacia un dualismo sustancialista[75]. *En la idea de pareja vive asociada la idea de comunión, y la noción de totalidad impone la regla de la bipartición.* La oposición del Yin y del Yang no se concibió en un principio, y nunca tampoco después, como una oposición absoluta comparable a la del Ser y No ser, o a la del Bien y del Mal[76]. Se trata de una oposición relativa y de *naturaleza rítmica* entre dos grupos rivales y solidarios, complementarios por la misma razón que los son dos corporaciones sexuales, y que se alternan como las corporaciones en las tareas y pasan a ocupar el primer plano por riguroso turno. El fundamento de esta alternancia se halla en el hecho de que, en el tiempo en que se formó la concepción del Yin y del Yang, el orden social reposaba, no sobre un ideal de autoridad, sino sobre un principio basado en el *relevo*[77]. Lo que prueba de manera decisiva la antigüedad de esta concepción. De manera que el Yin y el Yang no son imaginados ni como Principios ni como Sustancias. Si se dice que con el fin de restaurar el orden universal tienen que celebrar sus bodas cada equinoccio, no es porque se sobreentienda que un Principio masculino tenga que unirse a un Principio femenino. Se trata de bodas reales aunque su realidad sea de orden emblemático. Se corresponden, en el mundo natural, a las fiestas que cada primavera y cada otoño hacen revivir, en los grupos humanos, el sentimiento de una *unidad comulgante.* Las bodas del Yin y del Yang, como las de los aldeanos, son *bodas colectivas.* Son visibles en el arco iris. El arco iris no es en sí mismo más que un emblema, una señal. La fiesta reverbera en él. Está formado de una unión de bandas de colores, sombríos y claros[78]. Estos colores antitéticos no indican en absoluto dos Sustancias diferentes: son simples *pertenencias* de los grupos masculino y femenino, pues *la sombra pertenece a las mujeres y la claridad a los hombres.* Pero cuando litigan conjuntamente para unirse no hay que ver en el Yin y en el Yang sino las *Rúbricas maestras de dos conjuntos de emblemas.* No son dos Realidades antagonistas, sino *dos grupos rivales.* Más que grupos de realidades o de fuerzas son *grupos de aspectos y de empleos:* son en verdad, *dos clases de atributos o de atribuciones compartidas entra las dos mitades del cuerpo social.*

El Yin y el Yang no pueden ser definidos ni como puras entidades lógicas ni como simples principios cosmogónicos. No son ni sustancias, ni fuerzas, ni géneros. Son todo eso indistintamente para el pensamiento común y ningún técnico los contempla jamás bajo uno de esos aspectos excluyendo a los otros. Nunca se realizan como tampoco se puede tratar de hacer con ellos abstracciones ni buscar trascendencias. Dominado todo por la idea de eficacia, el pensamiento chino se mueve en un mundo

de símbolos hecho de *correspondencias* y de *oposiciones* que basta movilizar cuando se quiere actuar o comprender. Y eso se sabe y se puede hacer cuando se posee la doble lista de emblemas que se *atraen* o se *repelen*. La categoría de sexo muestra su eficacia en la ordenación de los grupos humanos. Se impone como principio de una clasificación de conjunto. A partir de ahí, la totalidad de los aspectos contrastantes que constituyen la sociedad formada por los humanos y por las cosas, se ordena en dos bandos enfrentados de pertenencias masculinas o femeninas. Símbolos de las *oposiciones* y de las *comuniones* sexuales, el Yin y el Yang parecen conducir esta justa concertante en la que estos aspectos se llaman y se responden como emblemas y signos. Se suscitan por pares y forman ellos mismos una Pareja de Rúbricas.

A los chinos no les gusta clasificar por *géneros* o por *especies*. Evitan pensar ayudándose de conceptos que, instalados en un Tiempo y en un Espacio abstractos, definen la idea sin evocar lo real. Prefieren símbolos ricos de afinidades antes que unos conceptos bien definidos. En lugar de distinguir en el Tiempo y en el Espacio dos entidades independientes, prefieren instalar los juegos de sus emblemas en un medio concreto constituido por su interacción; no separan el Yin y el Yang de las realidades sociales cuyo orden rítmico viene evocado por estos símbolos. La enorme preponderancia que conceden a la categoría de sexo implica el rechazo de la categoría de género[79]. Esta última permite una clasificación neutra de nociones que les separa de la duración y de la extensión. La otra lleva a clasificaciones de emblemas que dominan la visión de sus relaciones concretas, es decir, de sus *posiciones respectivas* en ese medio activo que forman el Espacio y el Tiempo. Primero aparecen oponiéndose al enfrentarse, regidos por una ley de alternancia simple, y se agrupan por pares: entonces es la *categoría de sexo* la que reina sola a la manera de una *categoría de pareja*. Constituye bajo este aspecto la primera de las *categorías numéricas*. Permite, en efecto, marcar la más simple de las disposiciones que alcanza, en el Espacio y en el Tiempo, una totalidad que no se puede concebir como *indivisible,* ya que lo que ha permitido imaginarla ha sido el espectáculo de unas asambleas plenarias de una agrupación humana: *si esa agrupación fuera completamente homogénea no habría necesidad alguna de rehacer su unidad.*

El sentimiento del orden armonioso que procuran las justas a la asamblea de seres ha conferido a la clasificación bipartita tal prestigio religioso que ninguna otra ha podido superarla en autoridad. No por eso se han condenado los chinos a no hallar más orden que el que proviene de la bipartición, pero el principio de sus diversas clasificaciones no ha variado. Todas implican el análisis de un *total,* sentido como más o menos complejo, aunque siempre precedido por una *imagen*; esta, que podría ser cualquier conjunto *rítmico* y *geométrico*, pone de mani-

fiesto la distribución, en el Espacio y en el Tiempo, de *elementos* entre los que el total se halla descompuesto. Un *emblema numérico* basta para señalar el modo de agrupación de estos elementos y, en consecuencia, para descubrir la naturaleza íntima del total. De ahí la importancia de las nociones relacionadas de *Número* y de *Elemento*.

NOTAS

1. Recordemos que no nos ha llegado ningún fragmento, en el que pueda rastrearse una preocupación filosófica, sensiblemente anterior al siglo V.
2. Hu Shih, *The development of logical method in ancient China* y, como continuación, G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, 15, y D. T. Suzuki, *A brief history of early Chinese philosophy*, 15.
3. H. Maspero, *La Chine antique*, 482-483. Ideas bastante diferentes y que parecen inspirarse en otra interpretación están expresadas en las pp. 273 ss. de la misma obra. Cf. L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses...*, 127.
4. H. Maspero, *La Chine antique*, 483, nota 1, 499 ss.
5. *Ts'ien Han chou*, 30, 15 b.
6. Este tratado, el *Yue ling* (cf. *Li ki*, C., I, 330 ss.) nos ha llegado en tres ediciones conservadas por el *Lushi Chunqiu*, *Huainanzi* y el *Li ji*.
7. Este tratado, el *Xi ci*, es un apéndice del manual adivinatorio llamado *Yijing* (cf. *Yi king*, L., 348 ss.). Cf. los *Prolégomènes* de Legge (*ibid.*, 26 ss., 36 ss.) y H. Maspero, *La Chine antique*, 480.
8. SMT, III, 301 ss. y L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 321.
9. *Mö tseu (Mozi)*, 7. Cf. A. Forke, «Mo ti, des Socialethikers und seiner Schüler philosophische Werke», 324. Maspero profesa que los autores del *Xi ci* son los inventores de la teoría del Yin y del Yang; admite también, al considerar el *Xi ci* como posterior a la obra de Mozi, que este pasaje es interpolado, aun reconociendo que forma parte de un capítulo de esta obra considerada como auténtica.
10. *Che king*, C., 35.
11. *Ibid.*, 39, 159, 254.
12. *Ibid.*, 144.
13. *Ibid.*, 165.
14. *Ibid.*, 197.
15. *Ibid.*, 161.
16. *Ibid.*, 78.
17. *Che king*, C., 161.
18. *Ibid.*, 185, 190; *Civ. chin.*, 171 y 189.
19. *Che king*, C., 23, 104, 143, 202, 324; M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 246, nota 1.
20. *Ibid.*, 349, 463.
21. *Ibid.*, 362; *Civ. chin.*, 265. Adviértase que el pasaje del *Shijing*, donde se analiza esta inspección, establece la antigüedad de las prácticas de las que salió el famoso arte chino de la *geomancia*. La geomancia (*fong shui*) tiene por objeto determinar el valor de los lugares considerando las aguas que allí fluyen (*shui*) y las corrientes aéreas (*fong*) presentes; estas han de estar en relación con las montañas. Fácilmente se ve el interés que podían tener términos como *yin* y *yang*, cuyo sentido primero parece ser el de *ubac* (*umbría*) y *adret* (*solana*). Adviértase también que la inspección de las sombras y de la luz está expresada en este pasaje con la palabra *jing*. Esta misma palabra significa *nomon* y está emparentada por la grafía, y también por la pronunciación, con la palabra *jing*, «capital».
22. *Civ. chin.*, 265.

23. H. Maspero, *La Chine antique*, 482. Este hecho, desconcertante para ellos, debió de ser señalado por los intérpretes que atribuyen al autor del *Xi ci* la invención de un sistema «metafísico» cuyas nociones de Yin y de Yang constituirían su centro. Estos intérpretes, sin embargo, no dudan en suponer que esos términos, que el autor del *Xi ci* no menciona, son el sujeto elíptico de dos frases. Maspero ha tenido buen cuidado al traducirlas de poner entre paréntesis las palabras *yin* y *yang*, que el texto chino no contiene, pero que él, *por la fe depositada en los glosistas*, restituye.

24. *Yi king*, L., 355.

25. *Ibid.*, 349.

26. Esta es la interpretación tradicional recogida en las glosas. Volveremos sobre este punto.

27. *Yi king*, L., 372.

28. El *Gui zang*, según la tradición, era el libro adivinatorio de los Yin, conservado por los príncipes de Song, sus descendientes; el *Yijing*, el libro de los Zhou, sucesores de los Yin.

29. El *Yijing* casi no contiene temas míticos: de ahí su interés en la escuela de moralistas que se reclama de Confucio y de ahí, también, su conservación.

30. *Ts'ien Han chou*, 30, 15b.

31. M. Granet, *Danses et légendes...*, 253. Podría traducirse como el valle del Yang.

32. *Tchouang tseu*, L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 383 (=*Tchouang tseu*, Wieger).

33. *Ibid.*, 321.

34. M. Granet, *Danses et légendes...*, 435 ss.

35. Obsérvese que igual que la sustancia (= alimento), el ritmo se evoca con la ayuda de una imagen suministrada por la bebida. Véase más adelante, pp. 298 ss.

36. No solamente se confunden las ideas de ritmo y de sustancia, sino que también la oposición entre los términos antitéticos que se imaginan a la vez en el Tiempo y en el Espacio, implican tanto la idea de una yuxtaposición como la de una alternancia. Ya he indicado el parentesco entre las ideas de *bian* (evolución cíclica) y de *tong* (interpenetración).

37. *He* y *diao* evocan la idea de una armonía musical y sustancial (alimenticia) a la vez, cuya imagen es la sopa. Cf. *Civ. chin.*, 283.

38. Ese es el punto que hay que explicar. Lo intentaré en pp. 113 ss.

39. Nótese que la expresión *he diao* (mismas palabras invertidas) significa: «Armonizar y poner de acuerdo (los sabores primordiales que componen la alimentación)». El ritmo y la sustancia son objeto de una intuición global, indistinta.

40. *Mozi*, 7.

41. La palabra *jie* significa «*articulación*, juntura», y evoca la imagen de un *nudo de bambú*. Designa el *instrumento* que se usa para marcar la medida (*El Rey hacía concertar el Yin y el Yang marcando la medida a las cuatro estaciones*) y las *divisiones* del tiempo que sirven para ritmar el curso de las estaciones. Es también el emblema de la lealtad y de la castidad, y para decirlo brevemente, de la medida. Los diversos aspectos concretos de la noción de medida parecen implicar, todos, una imagen musical que parece ligada a la representación de un instrumento (de bambú), *medido* por el número de sus *articulaciones*.

42. La lluvia y el rocío suministran temas poéticos que sirven de emblemas en determinados momentos del año. La lluvia y el rocío se oponen. La idea de lluvia está ligada a representaciones de naturaleza femenina (*yin*); el rocío despierta la idea de beneficencia regia (masculino, *yang*). Cabe destacar que el Yang se opone a la Lluvia *en la lista de Cinco signos ofrecida por el* Hong Fan (SMT, IV, 228), lo cual muestra que: 1) *«la teoría» del Yin y del Yang es conocida por los redactores del* HONG FAN; 2) *para ellos (el Yin y) el Yang son categorías concretas*. Cf. más adelante, pp. 234, 278 ss.

43. El más interesante es el de Xihe. La tradición quiere que el mayor de los Xi y el mayor de los He, astrónomos jefes que *doblan* al Soberano, fueran adscritos, el uno al Yin y el otro al Yang. SMT, 43 y 44 y nota 1; M. Granet, *Danses et légendes...*, 253.

44. Transcribo sin poner mayúsculas: no se trata de la oposición de dos principios sino del contraste de dos aspectos.

45. Una de las tradiciones relativas a los símbolos que emplean los técnicos de la adivinación, símbolos que el *Yijing* representa gráficamente por medio de líneas llenas y continuas o huecas en su medio, quiere que los adivinos se sirvieran de fichas, una de cuyas caras quedaba intacta y sin lugar a dudas *combada* (*yang* = masculino = saliente) y la otra hueca, convexa (*yin* = femenino = hueco). La mejor traducción de la fórmula del *Xi ci*, en términos adivinatorios, sería: «una (*vez la cara*) *yin*, una (*vez la cara*) *yang*».

46. *Civ. chin.*, 21, 27, 29, 31, 49, 52, 412.

47. *Li ki*, C., 345, 348, 377, 382.

48. *Petit Calendrier des Hia, Ta tai li ki*, 47.

49. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 53 ss.

50. Cf. más arriba, p. 102.

51. *Ta tai li ki*, 47.

52. *Yue ling* y *Calendrier des Hia.*

53. *Ibid.*; cf. *Wang tche, Li ki*, C., I, 283, 332, 340, 389.

54. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 54.

55. *Che king*, C., 160; M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 56; *Civ. chin.*, 191.

56. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 184; *Li ki*, C., 652 ss. El perro es un animal *yang*.

57. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 181; Íd., *Danses et légendes...*, 305 ss.

58. *Civ. chin.*, 189 ss., 281.

59. Son las moradas de los muertos (cf. M. Granet, «La vie et la mort...», 15 ss.). La estación muerta es la estación de los muertos (cf. M. Granet, *Danses et légendes...*, 321 ss.). Los filósofos hacen de esta estación *yin* la estación de la muerte y del Yin el símbolo de las energías destructivas.

60. M. Granet, «La vie et la mort...», 15 ss. SMT, III, 305.

61. M. Granet, *Danses et légendes...*, 570 ss.; *Calendrier des Hia*, décimo mes.

62. *Tchuang tseu*, Wieger, 369. Este precepto se glosa con esta fórmula: «Un (tiempo) de elevación, un (tiempo) de abatimiento». Zhuangzi dice más o menos: «Una (vez) arriba, una (vez) abajo».

63. *Yi king*, L., 393. La expresión «diez mil seres» (más exactamente: los diez mil, la totalidad de realidades emblemáticas) designa las 11.520 realidades Yin y Yang figuradas en los 64 hexagramas adivinatorios.

64. Véanse sobre este punto las categóricas afirmaciones de Groot (*Fêtes d'Emouy*, p. 745 de la trad. francesa). Un modo más reciente consiste en rastrear en todas partes, incluso en los caracteres de la escritura, representaciones fálicas (p. ej., B. Karlgren, «Some fecundity symbols in ancient China»). Los temas sexuales abundan en la literatura china. No hay, sin embargo, ninguna razón para creer que los chinos hayan intentado alguna vez divinizar el sexo. En todo caso, siempre se han abstenido de oponer el Yin y el Yang *realizándolos* uno como un principio femenino, el otro como un principio masculino.

65. H. Maspero, *La Chine antique*, 480 ss., 270 ss.

66. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 79; *Civ. chin.*, 196, 209 ss.

67. *Civ. chin.*, 176 ss.

68. *Kouan tseu*, 3; M. Granet, *Fêtes et chansons*, 132.

69. *Civ. chin.*, 373.

70. *Che king*, C., 78.

71. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 244 ss.

72. *Ibid.*, 43. Las dos fórmulas son intercambiables: ambas sirven para señalar el ritmo universal y el ritmo social. La iniciativa atribuida al Yang, o a los muchachos, es prueba de la primacía que la adopción de una organización agnaticia atribuye a lo masculino. Adviértase que antiguamente la iniciativa en el matrimonio pertenecía a lo femenino: la fórmula clásica de la acción alternada del Yin y del Yang evoca en primer lugar el «aspecto yin».

73. *Ibid.*, 92, 146 ss., 261 ss.; *Civ. chin.*, 186.

74. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 244 ss.

75. Véase en sentido contrario H. Maspero, *La Chine antique*, 482.

76. Su concepción está dominada por la idea de *rotación*: el padre es yang, pero el hijo, yin respecto de su padre, es yang respecto de sus propios hijos. El Ministro es yin pero se convierte en yang cuando sucede y toma el título de soberano. Cuando se dice que el Yin es un principio de muerte y de castigo (*xing*), y que el Yang es un principio benefactor (*de*), es porque el uno expresa la virtud del Jefe y el otro la del Ministro. Ministro y Jefe forman una pareja. Cf. M. Granet, *Danses et légendes...*, 117-421.

77. *Civ. chin.*, 183, 231 ss.

78. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 272 ss.

79. En el sentido lógico de la palabra.

Capítulo 3

LOS NÚMEROS

En las especulaciones filosóficas de los chinos la idea de cantidad nunca desempeñó función alguna. Lo cual no impidió que los Sabios de la antigua China se interesaran por los Números de una manera apasionada[1]. Fueran los que fuesen los conocimientos aritméticos o geométricos[2] de las diferentes corporaciones de arquitectos, de músicos, de carpinteros, de carreteros, etc., ningún Sabio aceptó utilizarlos si ese saber no facilitaba los juegos numéricos; por supuesto sin interferir nunca en operaciones cuyo resultado no se podía alterar. Cada cual sabía manipular los Números igual que manejaba los Emblemas. Los Números son importantes para los chinos, como lo son los Emblemas, por esa polivalencia que propicia las manipulaciones eficaces.

El primer propósito de estos sabios chinos era el de justificar que este conocimiento numérico está en relación con un saber mucho más amplio. Veamos un ejemplo: sabiendo que la vida embrionaria de la especie humana dura diez meses[3], un filósofo[4] razonaba así: «(El) Cielo (*vale*) 1; (la) Tierra (*vale*) 2; el Hombre (*vale*) 3; 3 (*veces*) 3 (*hacen*) 9; 9 (*veces*) 9 (*hacen*) 81 [= (ochenta y) 1]; el 1 rige al Sol; *el número del Sol es* [1 (decena) =] 10; el Sol rige al Hombre; por eso (todos) los hombres nacen el décimo mes (de gestación)»[5]. Y el sabio continuaba diciéndonos que la yegua (*puesto que 9 x 8 son [setenta y] 2*), regida por la Luna que *vale* 2, necesita de (2 [+ una decena] =) 12 lunaciones[6], de 12 meses de gestación. Después, continuando la multiplicación de 9 por 7, por 6, por 5, etc.[7], seguía enseñándonos que las perras gestan durante (9 x 7 = [sesenta y] 3) 3 meses; las truchas (9 x 6 = [cincuenta y] 4) durante 4 meses; las monas (9 x 5 = [cuarenta y] 5) durante 5 meses; las ciervas (9 x 4 = [treinta y] 6) durante 6 meses; las tigresas (9 x 3 = [veinte y] 7) durante 7 meses... de donde se deduce que una *equivalencia simbólica* acerca 81 a 10, y también 72 a 12, mientras que 63 o 54 significan 3 o 4; por otra parte vemos

que 2, intercambiable con 12 o 72, rige a la Luna y (*vale*) lo que la Tierra, mientras que 10, intercambiable con 1 y 81, y que en sí mismo equivale a 9 y a 3, rige al Sol al tiempo que (*vale*) lo que el Cielo[8].

Un símbolo numérico *manda* sobre un montón de realidades y de emblemas; pero, a esa misma palabra del número, pueden añadírsele diversos nombres a los que se considera, *en este caso*, como *equivalentes*. Junto a un valor cuantitativo, que tienden a relegar, los Números poseen un valor simbólico mucho más interesante ya que, al no ofrecer ninguna resistencia al genio operatorio, les permite entregarse a una especie de alquimia. Los Números son susceptibles de aceptar *mutaciones*. Y lo son en razón de la múltiple eficacia de la que parecen dotados y que deriva de su función principal: sirven y valen en tanto que *Rúbricas emblemáticas*.

Los Números permiten clasificar las cosas, pero no a la manera de simples números de orden, ni menos aún definiendo cuantitativamente colecciones de cosas. A los chinos no les interesa atribuir a algo un rango que no sea más que un rango, ni hacer cálculos desde el único punto de vista de la cantidad. Se sirven de los Números para expresar las *cualidades* de determinados grupos o para indicar un orden *jerárquico*. Además de su *función clasificatoria* y unida a ella, los Números tienen una *función protocolaria*.

I. NÚMEROS, SIGNOS CÍCLICOS, ELEMENTOS

Tampoco tienen los chinos especial interés en distinguir el empleo del cardinal, del ordinal o del distributivo. Se sirven de los Números para clasificar, porque ayudan a situar y a representar de manera concreta. Son emblemas. Se les concede ante todo un verdadero valor descriptivo.

Los chinos disponen, para las descripciones numéricas, de tres series de signos: una denaria, otra duodenaria[9] y otra decimal. Se califica como números (*shou*), indistintamente, a los signos de estas tres series.

Los números de las series denaria y duodenaria se representan mediante símbolos; raramente se les utiliza si no es para prestarles un valor de imágenes.

Ren, uno de los términos de la serie de diez, le sugiere a Sima Qian la idea de un fardo (*ren*)[10]; este signo representaría las diez mil especies de seres cuando son *transportados* y *alimentados* en los bajos fondos del Mundo. El *Shuo wen*, por su parte, reconoce en *ren* la figuración de una mujer gruesa (*ren*) que *carga* con su fardo, que *alimenta* un embrión. Paralelamente, según el *Shuo wen*, *cheng*, de la serie de los doce, denota la sacudida (*cheng*) que produce el trueno; nos muestra, dice Sima Qian, (las mujeres) de las diez mil especies que acaban de concebir (*ren*)[11]. Es-

tas son imágenes complementarias ya que otro signo, pronunciado también *ren*, evoca indiferentemente tanto la mujer a la que la fecundación *altera*, como la Tierra que *estremece* el Trueno[12].

Los valores atribuidos a estas imágenes tienen su importancia: muestran una íntima concordancia entre los gestos de la naturaleza y los comportamientos humanos. Bien se puede adivinar que por esta razón pueden ser utilizadas como *señales del calendario*. Y que además implican justamente una *indicación topográfica*.

Cheng, efectivamente, es el emblema del E-S-E, así como del tercer mes de la primavera; solo cuando se pasa el equinoccio se dejan oír los primeros rugidos del Trueno. El Trueno entonces, abriendo y sacudiendo al sol, se evade del subterráneo retiro donde el invierno le ha confinado. Ahora los hombres podrán abrir la tierra y removerla en fructuosas labranzas. Y toda mujer deberá vivir en el retiro tan pronto como oiga la señal del Trueno o la orden que repite un badajo de madera al sacudir una campana, si no quiere que el fruto de su vientre se malogre o no madure[13]. Igualmente, *ren*, emblema del pleno norte y del solsticio de invierno, preside el *nacimiento* del Yang; está indicado en el ciclo duodenario mediante el signo *zi*, cuyo sentido es «*niño*», al que enmarcan *ren* y *gui* del ciclo denario. Mientras que *ren* significa «gestación», *gui* representa las aguas que, desde los cuatro Orientes, penetran en el seno de la tierra. Esta se abre para darles paso hacia el polo Norte. *Gui*, por su parte, designa, al tiempo que marca sus lugares, los humores fecundos que permiten que las mujeres conciban y nutran su carga: los tiempos propicios para la concepción son la mitad del invierno y también la media noche; el norte es el oriente favorable[14].

Los signos de la serie denaria y duodenaria suscitan agrupaciones de imágenes que nada tienen de arbitrario ya que con su ensamblaje se expresa el lazo que une tal o cual categoría de usos a su marco natural. Estos símbolos, a los que se considera como números, sirven pues de rúbricas a conjuntos concretos que *se especifican* por el simple hecho de que los *sitúan* en el Tiempo y en el Espacio.

El Mundo es un universo cerrado. El Espacio y el Tiempo son a su vez finitos. E igualmente los signos numéricos, adscritos como etiquetas a los sectores del Espacio-Tiempo, son finitos. Cada uno corresponde a un lugar del Tiempo y a un acontecimiento espacial, y se ordenan, orientados, en forma de *ciclo*.

Mientras que los números del ciclo duodenario están dispuestos, uno a uno, sobre el contorno de un *círculo*, los números del ciclo denario están agrupados en cinco binomios, cuatro de ellos marcando las puntas de una *cruz* y el quinto el centro. Como esta disposición indica, la *concepción de un ciclo* de diez etiquetas numéricas está ligada a un *sistema de clasificación* por *5*: conocida es la importancia de este sistema que completa un

sistema de clasificación por 6, opuesta a él[15]. Ahora bien, la disposición en cruz supone una representación de la escuadra y del cuadrado[16], y estas dos figuras son consideradas como significativas del Espacio y del orden terrestre. Por otra parte, 2 (par) es, como veremos a continuación, el emblema de la Tierra y del cuadrado, al menos cuando contemplamos el perímetro sin reparar en el centro; 3 (impar) es, por el contrario, el símbolo del Cielo y de lo redondo, o mejor, de la semicircunferencia que, inscrita en un cuadrado de lado 2, tiene 2 como diámetro. De hecho, el cielo (*masculino*, yang, 3, *impar*) tiene como número el 6 (= 3 x 2), sin embargo la Tierra (*femenina*, yin, 2, *par*) tiene como número el 5 ([2 + 2] + 1) pues, si se piensa en una cruz no se puede prescindir del centro. Y así, a partir del momento en que se les ha adscrito un símbolo numérico, la Tierra y el Cielo (femenino y masculino), vemos que han intercambiado sus atributos (par e impar). Un hecho simétrico: los signos denarios (*gan*) dispuestos en *cruz*, son calificados como *celestes* (*tian gan*: *troncos celestes*), mientras que se califican como *terrestres* (*di zhi*: *ramas terrestres*) los signos duodenarios (*zhi*) ordenados en *círculo*. Esta significativa inversión da fe de la interdependencia de los dos ciclos. Cabe suponer que ligada a la clasificación por 6, la concepción de un ciclo duodenario hace referencia a representaciones de Cielo y de Tiempo, de la misma manera que, solidaria de la clasificación por 5, la concepción de un ciclo denario deriva de representaciones de Tierra y de Espacio. Pero, entre el Espacio y el Tiempo, entre el Cielo y la Tierra, no cabe independencia alguna y la conexión de los dos ciclos tiene tanta importancia como su oposición. Uno y otro representan el conjunto de los lugares y de las ocasiones que cada uno de ellos permite disponer en un orden tal que, o bien resulta conveniente a la Tierra y se impone al Cielo, o bien es significativo del Cielo y entonces este rige a la Tierra[17].

Pese a que los signos denarios o duodenarios presiden, en tanto que rúbricas, diferentes conjuntos de realidades a las que, para *identificarlas*, basta con conocer sus *situaciones* en el Espacio y en el Tiempo, los ciclos constituidos por estos signos evocan dos modos *complementarios* de *repartición geométrica*. Corresponden estos a dos *análisis numéricos* destinados, *de manera solidaria*, a revelar la *composición* del total *ordenado* que forma el Universo.

Los diferentes signos cíclicos poseen la eficacia característica de los Números en virtud de su poder descriptivo y porque, al sugerir composiciones y disposiciones, pueden indicar reparticiones y situaciones. Merecen el nombre de Números y, en consecuencia, están emparentados con los símbolos de la serie decimal.

Para que el Universo se presente como un conjunto *ordenado* hace falta y basta con que un calendario promulgado rija una Era nueva en un mundo renovado. El Mundo vuelve a ser nuevo cuando un jefe, digno

de ejercer una misión civilizadora, ha merecido que se «le confíen los *Números* del Calendario del Cielo (*Tian zhi li shou*)»[18]. Y a la inversa, el Universo se desencuaderna cuando una Virtud decadente hace *perder su orden* a los *Números* del Calendario (*li shou*)[19]. «Los Números (*shou*) a los que aluden estas fórmulas consagradas son símbolos que pasan como indicadores de situaciones (*ci*)[20], repartidas en el tiempo y también en el espacio; no difieren, al menos en cuanto a su objeto, de los signos de los ciclos denario y duodenario. Precisamente los segundos de estos signos han sido adscritos a la notación de las horas y los primeros a la designación de los días[21]. Pero también se emplean combinados. Se ordenan a veces los signos de las dos series de manera que formen una rosa de 24 vientos correspondientes a los 24 medios meses de quince días[22]. Se les ha utilizado sobre todo combinándolos de dos en dos de manera que constituyan un ciclo de 60 binomios en el que los caracteres de la serie denaria, primeros términos de cada binomio, son empleados 6 veces, y 5 los de la serie duodenaria, segundos términos del binomio[23]. Muy antiguamente, estas parejas numéricas sirvieron para identificar los días y más recientemente los años, los meses y las horas. Con ello ha sido posible, por medio de cuatro binomios del ciclo sexagenario, caracterizar con suma precisión las situaciones temporales, y también las espaciales. Sabemos que los ocho caracteres (*Ba zi* [los cuatro binomios cíclicos]) que sitúan el nacimiento de los individuos, deben ser examinados en nuestros días antes de cualquier matrimonio. Sabemos también que el principio de todas las reglas para elegir en materia matrimonial es la exogamia del *nombre*[24]. El uso de los *Ba zi*, destacable por su persistencia, no se remonta a la más alta antigüedad[25], pero recuerda usos que cuentan entre los más antiguamente atestados. Por una parte, el *Yi li* ordena al pretendiente que averigüe el nombre personal (*ming*) de la futura esposa con el fin, se dice, de poder consultar la suerte y de no arriesgarse a contravenir la regla de la exogamia[26]. Por otra parte, bajo la dinastía de los Yin[27], el nombre personal se escogía entre los signos de la serie denaria; el emblema del día de nacimiento servía de emblema individual. Estos signos *situaban* a los seres (*wu*) y los signos cíclicos los *identificaban*: al igual que hacen los nombres, estos definían las individualidades, las esencias (*wu*).

Supongamos que se produce una aparición divina y que hay que determinar, como en el caso de un nacimiento, la personalidad de quien acaba de revelarse, para poder propiciarla sin error sacrílego. El problema puede tener dos soluciones, indistintas en el fondo: descubrir el *nombre* del genio que se ha manifestado o fijar el *lugar* de la manifestación. Disponemos para casos de este género de una doble explicación[28]. Por una parte se nos dice que el analista encargado de la identificación reconoció, en la aparición, a Danzhu; ese era el nombre del hijo de Yao

el Soberano, antepasado de la familia Li. Correspondía pues a la familia Li proponer al oficiante del sacrificio. Y también las ofrendas, que solo podían ser agradables si, en razón del dominio y de la cocina de donde provinieran, dependían de una especie simbólica (*lei*) a la que su destinatario también pertenecía[29]. En la otra explicación, que ha considerado inútil dar el nombre del genio aparecido, el analista, tras haber enunciado el principio: «Hay que hacer(le) una ofrenda empleando su esencia (*wu*)», precisa: «¡El día de su aparición, esa es en verdad su esencia!». Esta última quedaría fijada una vez determinado el signo cíclico que sitúa la manifestación y la naturaleza de las ofrendas, que debían pertenecer al mismo sector del mundo. De paso quedaría fijada, aparentemente, la del oficiante del sacrificio, ya que una y otra dependían de una misma especie (*lei*).

Hay, como se ve, *equivalencia* entre una especie (*lei*) y una esencia (*wu*), es decir, entre un nombre (*ming*) y un lugar o un sector del Espacio-Tiempo. Pero vemos también que los signos cíclicos que evocan las especies y los sectores, los sitios y las esencias, y que tienen el valor de un nombre, de una apelación, sugieren al mismo tiempo representaciones directamente numéricas. Basta con que se pueda decir de una aparición que hace referencia a un lugar, a un sitio (*jia yi*) (primer binomio denario), para que de inmediato se sepa que las ceremonias deberán hacerse bajo el signo del Este-Primavera, sector al que este binomio sirve de etiqueta[30]; lo cual va a determinar la elección de las víctimas, los colores, etc. Pero es sabido también que toda la ordenación de la liturgia, dimensiones protocolarias, duraciones, cantidades, etc., deberá ser regida por el número 8[31]. Dicho de otra manera, a *situaciones* caracterizadas por la etiqueta *jia yi*, corresponden obligatoriamente *arreglos* regidos por el clasificador 8; 8 y *jia yi* deben ser contemplados conjuntamente bajo el aspecto de *rúbricas numéricas*. Al tiempo que indican una *localización específica*, que se refiere a un dispositivo de conjunto y que implica una composición definida, lo cual es revelador de una esencia determinada, evoca un conjunto de emblemas que caracteriza, por otra parte, un modo definido de composición: este se señala con un *número-maestro*, tomado de la serie decimal. Este número-maestro tiene la función de un *clasificador* y sabe imponer *presentaciones* significativas, geométricas o rítmicas, de tal o cual situación y de tal o cual esencia emblemática.

De modo que, tal como nos enseña Sima Qian, a un lugar S-S-E, marcado por el signo duodenario *si*, que expresa la perfección del Yang, le corresponde el número 7, pues como dice el historiador, los números *yang* alcanzan su perfección en el 7: y así, la constelación característica de este sitio *se presenta* formada por 7 (*qi*) astros y *se llama Qi xing*, las *siete estrellas*[32]. De igual manera, si el desarrollo masculino está ritmado por el número 8 y el desarrollo femenino por el 7, sucede, así nos lo afir-

man, que los *sitios* de los nacimientos masculinos o femeninos son respectivamente «los NÚMEROS» (del ciclo duodenario) *yin* (E-N-E = 8) y *shen* (S-S-W = 7)[33].

Los signos duodenarios y denarios no sirven para hacer cálculos, como tampoco se les emplea para indicar, en tanto que números de orden, un *rango abstracto*: merecen el nombre de números, igual que los signos de la serie decimal, porque sirven de emblemas a situaciones específicas que ellos representan de una manera concreta. Cada uno de ellos puede evocar una *agrupación local* cuya esencia (*wu*) se traduce en una organización, de naturaleza rítmica o geométrica, especificada a su vez por un *divisor* característico. O bien, a una organización de conjunto a la que caracteriza un determinado modo de *división* en *sectores singularizados*.

Los chinos han dado el nombre de Números a signos cíclicos concebidos para designar, no los rangos, sino los sitios, y son capaces de evocar acuerdos concretos más que *totalidades*. Para calcular y numerar disponen de otro sistema de símbolos que constituye una serie decimal dispuesta de forma lineal: 1, 2, 3..., 11, 12..., 101... Los números de esta tercera serie son también considerados como emblemas, destacables, de igual forma que los otros, por su poder descriptivo. También estos son como imágenes y, en las representaciones que sugieren, las ideas de *adición* o de *unidad* tienen mucha menos importancia que una especie de análisis concreto que tiende a especificar el tipo de *división* o de organización que parece convenir a tal o cual *agrupación*.

Pese a que estos números de la serie decimal pueden servir para contar y para numerar, para lo que se emplean es para configurar modalidades concretas de acuerdos. En un pasaje del *Zuo zhuan*[34] podemos ver con claridad que la indiferencia para distinguir una función cardinal de otra ordinal es patente.

Este pasaje, sumamente instructivo, tiende, con la simple enumeración de una serie de tipos de clasificación a sugerir el sentimiento de una progresión rítmica. Está inserto en un tratado sobre la armonía (*he*) en el que se quieren hacer visibles las íntimas correspondencias que unen los sabores y los sonidos, la alimentación y la música, es decir, lo que nosotros llamaríamos la sustancia y el ritmo[35]. Todo es armonía, es decir, dosificación, y las diferentes dosificaciones no son más que una misma armonía cuyas modalidades, *por orden de complicación creciente*, se expresan por medio de una serie de símbolos numéricos. Estos emblemas rigen *una clasificación por categorías*, al tiempo que representan la *disposición interna* que conviene a cada una de las realizaciones, totales cada vez, y cada vez específicas, de la armonía universal.

Esto se expresa con la ayuda de nueve palabras precedidas cada una de uno de los nueve primeros números. No se puede traducir como «1.° el

hálito..., 9.º los cantos», ni como «1 (es) el hálito... 9 (son) los cantos». Hay que entenderlo de la siguiente manera: «1 (= Único *y* en primer lugar está el) Hálito (*qi*). 2 (= Dos *y* en segundo lugar están los) Conjuntos ([*di*] que forman, enfrentándose como el Yin y el Yang, pareja antitética, las danzas civiles y militares; estas danzas son convenientes tanto al verano [Sur] como al invierno [Norte], oposición simple). 3 (= Tres *y* en tercer lugar están los) Modos (poéticos [*lei*] que, repartidos entre los señores, el rey soberano y los dioses, se ordenan jerárquicamente, sobre una línea centrada); situado entre los dioses y los feudatarios, el soberano ocupa una situación intermedia y eminente a la vez, es decir, central. 4 (= Cuatro *y* en cuarto lugar están los) Emblemas (de la danza [*wu*], ya que los cuatro Orientes, dispuestos en cuadrado, formación significativa de la forma propia del Espacio y de la Tierra, proporcionan, junto con los bailarines y sus insignias, los cuatro tipos de danza). 5 (= Cinco [*y*] en quinto lugar están los) Sonidos (primordiales [*sheng*]: los sonidos, esencia de la música, apelan al clasificador 5, emblema del Centro, y merecen ocupar en la progresión, entre el 1 y el 9, el lugar central; adscritos a las cuatro estaciones-orientes y al Centro, permiten clasificar el conjunto de las cosas de la música en el Espacio-Tiempo; disposición en cruz). 6 (= Seis *y* en sexto lugar están los) Tubos (musicales [*lü*], o mejor, las seis parejas de tubos musicales [seis tubos *yin* que doblan a los seis tubos *yang*]: estos doce se asemejan a los doce meses y realizan la distribución de la armonía en el Tiempo. Simétricamente a los cuatro Emblemas que la realizan en el Espacio: ordenados en hexágono, o dodecágono, evocan el Tiempo, el Cielo, lo redondo). 7 (= Siete *y* en séptimo lugar, están las) Notas (de la gama [*yin*] que representan, o bien el total de las influencias ejercidas por los Siete Rectores astronómicos, o bien una semana de *siete* días: Siete, como cinco, da la idea de un total centrado, a saber: o bien [6 + 1] un hexágono [= círculo] percibido con su centro, o bien [4 + 3] un cuadrado [4] dispuesto en torno a un eje perpendicular [3] que marca lo Alto [Cenit], lo Bajo [Nadir] y el Centro del Mundo). 8 (= Ocho *y* en octavo lugar están los) Vientos ([*feng*], que corresponden, tanto a ocho instrumentos de *materias* diferentes [los timbres entran en consideración después de los intervalos], como a las ocho regiones *concretas* del Espacio, a saber, los ocho cuadrados exteriores de la extensión [cuadrado y subdivisión en nueve cuadrados]). 9 (= Nueve *y* en noveno lugar están los) Cantos ([*ge*], es decir, la música y la danza en sus manifestaciones más sensibles; danzantes y músicos en pleno trabajo evocan las nueve actividades, todas las actividades reales; el conjunto de las realizaciones [*gong*] posibles mediante una actividad ordenada, totalmente jerarquizada, ocupa todo el espacio *concreto* [8], además de su centro ideal [1]; este conjunto se representa mediante tres líneas que, centradas y jerarquizadas, valen tres cada una y componen

en conjunto la figura de un cuadrado subdividido en nueve y presidido, si me permite decirlo así, por un cuadrado-maestro, dominio del Jefe).

El Hálito está situado al inicio de la progresión porque se ve en él el elemento único y primero, simple y *total*, del ritmo, y se concluye con los Nueve Cantos porque marcan la realización, expansiva y suprema, última y *completa*, de todo cuanto el ritmo contiene en sí. ¿Quiere mostrarse cómo se constituyen las realidades, de todos los órdenes, y cómo se agrupan? ¿Quiere revelarse la manera típica con la que están constituidas para señalar concretamente su rango, su esencia? Basta con indicar que las cosas de la música se ordenan en categorías bajo los emblemas tomados de prestado a la serie de los Números. Estas etiquetas numéricas no solo indican los lugares en la progresión, sino que determinan también la composición y la figura que distinguen a cada categoría: lo que, por ejemplo, *se dispone* en cuadrado y *se presenta* en 4, constituye un grupo de realidades cuya esencia es la de ser cuarto y cuádruple a la vez.

El orden ontológico y el orden lógico se traducen a su vez en imágenes rítmicas y geométricas. Se funden tan estrechamente que parece posible caracterizarlos por medio de expresiones numéricas. A causa de su poder descriptivo, los Números, que posibilitan el análisis concreto, pueden identificar, a título de clasificadores, agrupaciones reales. Pueden servir de rúbricas ya que son significativos de diversos tipos de organización que se imponen a las cosas cuando estas se realizan en su rango en el Universo.

El mundo es un universo cerrado. Los signos cíclicos, partícipes en la designación de lugares, evocan arreglos, acuerdos. De una manera simétrica, los números de la serie decimal parecen destinados a especificar las posiciones, aunque se les concede también el poder de representar los lugares. La serie decimal, prácticamente indefinida, parece disponerse linealmente. De hecho, cuando quiere transmitirse el sentimiento de una progresión, se utilizan los números en su secuencia lineal. Pero, acabamos de verlo, entre el principio y el fin de la progresión, no puede imaginarse otra distancia que la que separa un *total*, visto en principio solo en su unidad, de un conjunto susceptible de ser analizado, aunque siempre considerado como *completo*. Para dar idea de una progresión semejante, básicamente estática si así puede decirse, e imaginada como para repartir entre *categorías jerarquizadas* los aspectos significativos de un universo finito, no hay razón alguna de apelar a los números dando a entender que pueden formar una secuencia *ilimitada*: será preferible figurarlas como si formaran un *conjunto* de series *finitas*, que una de ellas, la de las unidades simples, puede representar *al completo*.

Como imagen de la progresión de los números, a la primera decena se le atribuye el carácter de un *ciclo*: de ahí la posibilidad de emparejar sus símbolos a los símbolos cíclicos, a los del ciclo denario sobre todo.

Los simples signos cíclicos, sin embargo, son los emblemas de agrupaciones a las que les señalan los lugares, sin buscar, en principio, indicar su jerarquía. Y al contrario, los primeros números, por el hecho de que marcan una progresión, cuando sirven de rúbricas o de categorías, permiten imaginar un orden jerárquico. Ahora bien, la idea de jerarquía se traduce en el pensamiento chino en la representación realista de un centro. Situado en el *medio* de los nueve primeros números, el 5 se impone como el símbolo del centro.

Una vez que al 5 se le ha atribuido el centro, los signos vecinos se salen de su formación lineal repartiéndose por el Espacio y revistiéndose a la vez de atribuciones espaciales. En consecuencia, si bien en principio parecen aptos para caracterizar lugares a la manera de emblemas cíclicos, los símbolos de la serie decimal pueden también, como a continuación veremos, ser invocados para representar, en relación a un conjunto centrado, el ajuste de los diferentes sectores: componen entonces una especie de imagen en la que la ordenación del mundo se halla representada numéricamente.

El pasaje del *Zuo zhuan* que acabamos de analizar ha mostrado que los 5 sonidos primordiales, esencia del ritmo, tienen derecho a un lugar central que les confiere el clasificador 5. El mismo tema se halla, ilustrado de manera aún más significativa, en un documento venerable.

El *Hong fan*[36], pequeño tratado que pasa por ser el más antiguo ensayo de filosofía china, trata de las recetas que un Soberano digno de su nombre debe conocer. Esta *suma* de sabiduría está expuesta en 9 puntos donde cada sección está numerada o, mejor, *caracterizada* por un número.

Se ha escrito[37] que no había relación alguna entre los números mencionados en las secciones del *Hong fan* y las ideas que allí se expresan. Si esta relación, en la mayoría de los casos, ciertamente desaparece, sin embargo es manifiesta en la séptima rúbrica. Está dedicada a las cosas de la adivinación. El 7 debe clasificarlas puesto que es el 7 quien las rige: los adivinos a la hora de practicar su arte manipulan 49 (= 7 x 7) varillas mágicas y consideran 7 categorías de indicios (lo dice el mismo *Hong fan*). Pero la quinta sección es más interesante aún. Se habla allí de «la más alta perfección del Soberano (*Huang ji*)»[38]. El Soberano, ya se sabe, es la Fortuna del país. Ya se nos dijo que, *en su Capital*, debe trabajar para recoger y luego difundir sobre el conjunto de fieles toda la Felicidad. Tiene, pues, derecho, él y «su perfección», a la *rúbrica central*. Es la que rige el clasificador 5 pues, en efecto, la felicidad total que el jefe dispensa y posee se reparte en 5 Felicidades.

La etiqueta numérica, también en este caso, es algo más que un simple número, pues parece además que la concepción de un orden expresado por clasificadores numéricos implica la representación de un *dispositivo espacial*.

Bien estaba, por lo demás, la idea que inspiraba a los intérpretes antiguos cuando explicaban el *Hong fan* en su conjunto y también cuando explicaban la primera sección en la que se enumeran los 5 Elementos.

Veían en el *Hong fan* una especie de meditación sobre la estructura del universo de la que un Sabio podía extraer los principios que gobiernan toda la política. Como consecuencia de un prejuicio estrechamente racionalista se resisten los modernos a no querer igualar la ciencia de los Antiguos Sabios con el simple sentido común. No quieren ver en el *Hong fan* más que una retahíla, más o menos bien ordenada, de consejos aprovechables, de enseñanzas útiles. ¿Cómo podrían admitir que el autor del tratado, *coordinando viejos sistemas de clasificación*, haya podido tener la idea de hacer manifiesta la organización del Universo *por medio de números y de disposiciones de números*[39]? Rechazan las tradiciones y para empezar, o bien conceden un escaso interés a la mención de los 5 Elementos *situada al inicio del Hong fan*, o bien se afanan en pretenderla interpolada[40]. Pero, por un lado, el lugar, ese inicio, es significativo, y por otro no hay ningún derecho a rechazar las indicaciones ofrecidas en el diálogo que sirve de exordio al tratado[41]: «¡Ah, de qué manera tan misteriosa ha fijado el Cielo a los hombres de aquí abajo los *dominios* donde unos y otros habrán de vivir en armonía! ¡Y yo, yo no sé nada del *orden* que rige las relaciones regulares (de los seres)!». «En otros tiempos, Gun quiso obstaculizar a las Grandes Aguas *y metió la turbación en los 5 elementos*; el Soberano, estremecido de cólera por no haberle entregado las 9 secciones del *Hong fan*, vio cómo las relaciones regulares (de los seres) se pervirtieron. Pero Gun pereció, ejecutado en las Marcas del Mundo y Yu accedió al poder. *El Cielo* entonces, entregó a Yu las 9 secciones del *Hong fan* y las relaciones regulares de los seres recuperaron *su orden*». ¿No habría que situar este pasaje al lado de las viejas fórmulas que indican que los Héroes civilizadores se confiaban a «*los Números* del Calendario del Cielo» a las que una virtud decadente puede hacer «*que pierdan su orden*»? Ya se ha visto que los «Números del Calendario» apenas parecen diferir de los signos cíclicos: al igual que estos últimos, también ellos representan los lugares.

El diálogo que abre el Hong fan *expresa con certeza la idea de que el arreglo del Universo implica un reparto de las cosas y de los hombres, lo cual puede traducirse* igualmente, *o bien mediante un arreglo en 9 rúbricas, o por una* distribución *en 5 elementos.*

A los 5 Elementos se les adjudica la rúbrica 1. No olvidemos que (1), la unidad simple, no difiere de (10), la decena, unidad plena. Los 5 Elementos constituyen un total. A cada uno de ellos, pues[42], corresponde un *valor* numérico. Eso es precisamente lo que dice la sección I del *Hong fan.*

Chavannes lo traduce así: «(I) De los cinco elementos, el primero *es llamado*[43] agua; el segundo, fuego; el tercero, madera; el cuarto, metal;

el quinto, tierra. (La naturaleza del) agua *es*[44] humedecer y caer; la del fuego, quemar y ascender; la de la madera, ser susceptible de ser doblada y enderezada; la del metal, ser obediente y cambiar de forma; la de la tierra, ser sembrada y cosechada». Chavannes, en el primer miembro de la frase, traduce el carácter *yue* por «*es llamado*», mientras que en el segundo miembro lo traduce por «*es*». *Yue*, en efecto, puede significar «*es*», pero cuando aparece en una enumeración, cual es el caso presente y en todo el texto del *Hong fan*, *yue* no es más que una simple partícula. Atribuirle un valor de cópula conduce a falsear el sentido. El texto no dice: «(*La naturaleza del*) agua *es* humedecer y bajar...»; dice: «(El) Agua: (ella) humedece (y) tiende hacia lo Bajo; (el) Fuego: (él) quema (y) tiende hacia lo Alto...». Pero el sentido se falsea aún más cuando se le da a *yue*, en la primera frase, sin que pueda hacerse igual en la segunda, la significación de «*es llamado*». Solo se llega a este error partiendo de una idea preconcebida como es presuponer que en el *Hong fan* los números se emplean como si fueran factores de orden. Pero en el *Hong fan*, como en otros muchos textos, hemos encontrado pruebas que garantizan que a los chinos no les gusta distinguir en los números una función cardinal de otra ordinal.

Nosotros traduciríamos más estrictamente, palabra a palabra: «I: 5 Elementos. 1: Agua; 2: Fuego; 3: Madera; 4: Metal; 5: Tierra», entendiendo que Agua es la primera en el orden y el Fuego el segundo porque 1 y 2 expresan emblemáticamente la esencia y el rango que les son propios. 1, 2, 3, 4 y 5 deben ser vistos como indicios que especifican el *valor* de los diferentes Elementos.

Si bajo el peso de diferentes preocupaciones doctrinales los chinos han tenido que variar la secuencia de los Elementos, nunca ha sido para atribuirles valores numéricos diferentes a los que el *Hong fan* les asigna.

Y puesto que sirven como referentes de los lugares que los sitúan en un dispositivo de conjunto, estos valores, incluso cuando varía la secuencia adoptada por la enumeración, testifican en sí mismos el *orden* verdadero y *primero* de los elementos[45]. En el *Yue ling*, por ejemplo, se presentan según la secuencia: Madera, Fuego, Tierra, Metal, Agua[46]. Y sin embargo, el mismo *Yue ling* los asimila respectivamente a los números 8, 7, 5, 9, 6. Ahora bien, el 1 y el 6 (= 5 + 1), que el *Hong fan* por un lado, y el *Yue ling* por otro, asignan al Agua, se consideran como equivalentes por su valor simbólico, ya que ambos son congruentes con 5. Lo mismo sucede con 2 y 7 (= 2 + 5), con 3 y 8 (= 3 + 5) y con 4 y 9 (= 4 + 5). Por otra parte, aunque el *Yue ling* acepta una equivalencia emblemática entre el Agua, por ejemplo, y *solo* con el número 6 de la serie decimal, número fuerte de la *pareja* congruente 1-6, afirma asimismo que, en la serie denaria, el Agua corresponde a una *pareja* de números cíclicos.

Elementos	Agua	Fuego	Madera	Metal	Tierra
Hong fan	1	2	3	4	5
Yue ling	6	7	8	9	5

Señalemos que el *Shuo wen*, cuando analiza las *parejas cíclicas* de la serie denaria, presenta el *primero* de los dos signos como el emblema de un Oriente y el *segundo* como el símbolo de la Estación correspondiente[47]. Al tratar de los Elementos, cuando el *Hong fan* asigna el primero de los números a una *pareja congruente* y el *Yue ling* al *segundo* de esos números, el número fuerte, están viendo las correspondencias numéricas desde puntos de vista diferentes aunque complementarias: ambos se inspiran en un sistema general de clasificación avalado por la antigüedad y por el prestigio de múltiples mitos.

Este sistema consiste en una combinación de equivalencias establecidas entre las Estaciones, los Orientes..., los colores, los *sabores*... y los Elementos, y también los Números. El *Yue ling* relaciona el número 6 y el sabor salado (*xian*) con el Invierno (= Norte), que sitúa bajo la influencia (*de* = virtud) del Agua; el número 7 y el sabor amargo (*ku*) con el Verano (= Sur) bajo la influencia del Fuego; el número 8 y el sabor ácido (*xuan*) con la Primavera (= Este) bajo la influencia de la Madera; el número 9 y el sabor acre (*xin*) con el Otoño (= Oeste), bajo la influencia del Metal; el número 5 con el sabor dulce (*gan*), en el Centro, que identifica con la Tierra; sin embargo, y aun designando los sabores cardinales con las mismas palabras que el *Yue ling*, el *Hong fan* escribe: «(Lo que) humedece (y) tiende hacia lo Bajo [Agua: 1], produce lo salado; (lo que) quema (y) tiende hacia lo Alto [Fuego: 2], produce lo amargo; (lo que) se dobla (y) se endereza [Madera: 3], produce lo ácido; (lo que) es dúctil (y) multiforme [Metal: 4], produce lo acre; (lo que) se siembra (y) se cosecha [Tierra: 5], produce lo dulce». El *Yue ling* y el *Hong fan* se refieren, sin lugar a dudas, a un mismo sistema de clasificación. Pero, cuando trata sobre el Calendario, el *Yue ling* se dedica a mostrar el oficio de los Números en la organización del año. Solo toma en consideración los números fuertes (los *segundos* números, de las parejas 1-6, 2-7, 3-8, 4-9, por que la suma de ellos (6 + 7 + 8 + 9) da 30. Este número, uno de los principales divisores de 360, puede por sí mismo evocar el contorno del año; 6, 7, 8, 9, al mostrar cómo se descompone el total 30, merecen, pues, servir como clasificadores a las cuatro estaciones que componen el año[48] y simbolizan los *segundos* números de las parejas cíclicas. El *Hong fan*, por el contrario, se propone mostrar la constitución del Universo evocando una progresión de categorías. Para empezar (sección I), cuando señala un reparto en elementos, lo que pretende describir es un *dispositivo espacial*, y lo hace marcando,

por así decir, las *etapas* de su construcción. Solo utiliza los números débiles de las parejas congruentes, es decir, los *primeros* términos; son los *primeros* términos de las parejas cíclicas los que están adscritos a los diferentes lugares del Espacio. Estos números pueden igualmente servir de rúbricas a los lugares del dispositivo que, situados al inicio de la serie numérica (1, 2, 3, 4), son especialmente aptos para señalar el *orden de adscripciones* que identifican tal lugar con tal rúbrica.

La enumeración que determina al mismo tiempo el dominio y el valor numérico de los diferentes Elementos, *reproduce el trazado de un templo y marca los tiempos de la operación*. El Agua (= Norte = 1 [= 1 + 5 = 6]) y el Fuego (= Sur = 2 [= 2 + 5 = 7]) se oponen en las dos extremidades de una línea que se traza verticalmente empezando por abajo (= Norte) (*a donde tiende el Agua [como dice expresamente el Hong fan]*) para ir hacia lo alto (= Sur) (*a donde tiende el Fuego [como afirma el Hong fan]*); la Madera (Este = 3 [= 3 + 5 = 8]) y el Metal (= Oeste = 4 [= 4 + 5 = 9]) se oponen en los extremos de otra línea que corta perpendicularmente a la primera y que debe trazarse horizontalmente yendo desde la izquierda (= Este = Madera) hacia la derecha (= Oeste = Metal)[49]; la Tierra (= Centro = 5 [que equivale a 10 = 5 + 5]) ocupa el punto central de esta cruz que sirve para determinar y que define el lugar del Jefe[50].

Al Agua se la nombra la primera porque tiene como dominio espacial el lugar (Norte) que es el primer constituido, ya que le rige la rúbrica 1; sin embargo, el clasificador 6 manda en su dominio temporal (Invierno). Al Fuego se le nombra el segundo porque debe ocupar su segundo lugar en el dispositivo, en el que ocupa el oriente Sur, cuya rúbrica es el 2; el 7, como clasificador, le asigna la estación (Verano) correspondiente.

Los Emblemas numéricos, ligados a los Elementos, solo pueden imaginarse ligados también a Espacios y a Tiempos concretos. Estas ligazones y la conexión misma de Tiempos y Espacios, tienen como primer efecto dejar sin objeto la distinción del ordinal, del cardinal e incluso del distributivo: estas funciones restan indiferenciadas en los números porque lo que prima es la función clasificatoria. Pero además, la imposibilidad de concebirlos fuera del Espacio-Tiempo concreto que forma la cadena y la trama de un Universo finito, tiene como consecuencia la de arrebatar a los emblemas numéricos esa disposición lineal *abstracta* que parece exigir el carácter ilimitado de su secuencia. Están forzados a ordenarse en forma de ciclos: ricos de representaciones geométricas y rítmicas, estos emblemas pueden servir de rúbricas, mejor que los simples símbolos cíclicos, a agrupaciones de realidades que ellos identifican señalando su situación y su orden, su forma y su composición.

II. NÚMEROS, LUGARES, EMBLEMAS ADIVINATORIOS

Los sectores lógicos, las categorías concretas que componen el Universo, hay que imaginarlas por medio de los números. Y si hay que imaginarlas conforme a su esencia y a ese orden constitucional que el *Hong fan* llama «las relaciones regulares de los seres», será con la ayuda de unas disposiciones numéricas que deberemos entender. Al escoger para esas relaciones tal o cual disposición que permita representar sus juegos, podremos creer que hemos conseguido hacer del Universo algo más inteligible y a la vez más manejable.

Todas las virtudes que permiten a un héroe organizar el Mundo las poseía Yu el Grande. Fundó la dinastía de los Xia y fue a él, según se dice, a quien el Cielo confió «las 9 secciones del *Hong fan*».

Lo cual no quiere decir que el Cielo ofreciera a Yu una disertación en nueve puntos. En la composición literaria que un príncipe desilusionado de la casa compuso tras la caída de los Yin, dedicada al fundador de los Zhou, se expresó sin género de dudas el saber supremo incluido en el *Hong fan* de Yu. Pero las meditaciones que pudieron inspirar este documento celeste difieren del verdadero texto de *Yijing*, al igual que las glosas literarias, que parecen ordenar ese libro sagrado de los adivinos; no son más que comentarios, ampliaciones, leyendas para ayudar a descifrar los emblemas adivinatorios. El saber, el poder total, se halla contenido en esos 64 símbolos gráficos. Y antes sin duda de que fuesen aclarados en los nueve puntos de la disertación recitada al rey Wu, una Suma parecida de sabiduría se hallaba en las 9 rúbricas del *Hong fan*, tal y como Yu las poseía. *Hong fan* quiere decir «gran modelo» o «plan supremo». ¿Qué podían representar las Rúbricas del *Gran plan*, sino un grupo de símbolos capaces de suscitar en lo real y de imponer al espíritu los órdenes de categorías que evocan el orden universal? Dispuestas en torno al número 5, emblema del aposento real y centro del Espacio, ¿qué podían ser esas 9 Rúbricas numéricas sino, *simplemente*, los 9 primeros símbolos numéricos?

Lo que el Cielo dio a Yu no fue con seguridad la glosa del texto sino su letra o, mejor, su cifra: y esta, modelo a descifrar, *imagen hecha de números,* fue el Mundo mismo.

Mientras los sabios no se metieron a criticar las tradiciones con la intención de dar a la historia antigua un sesgo razonable y correcto, los chinos identificaron el *Hong fan*, otorgado a Yu por el Cielo, con un diagrama mítico, denominado el *Luo shou*, en el que vieron un orden de números.

Las tradiciones relativas a Yu y el *Hong fan* se refieren a un conjunto de mitos demasiado coherentes como para que puedan ser preteridos. Es sabido que Yu el Grande, como conviene a un Fundador o a un Demiurgo, fue a un tiempo un maestro forjador y un maestro agrimensor[51]. Re-

corrió y midió las 9 Montañas, los 9 Ríos, los 9 Marismas, acondicionó el suelo que al fin pudo cultivarse, es decir, que lo repartió en campos que eran *cuadrados y divididos en 9 cuadrados*: en resumen como se nos dice, Yu *dividió el Mundo en 9 regiones.*

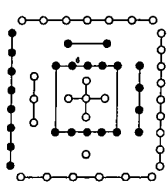
También poseía 9 Trébedes. Los 9 Pastores ofrecieron el metal como tributo y, sobre sus calderas, Yu pudo dibujar los «emblemas» de los seres de todos los países, porque estos «emblemas» le fueron dados como homenaje por las 9 Regiones. La fuerza incorporada en ellos por estos símbolos era tal que los 9 Calderos valían el Mundo; gracias a ellos, en todo el Universo, reinaron el orden y la paz: los diversos seres se mantuvieron estables en sus tierras si bien era posible recorrer sin peligro las 9 Marismas, los 9 Ríos, las 9 Montañas. Y así se aseguró «la unión de lo Alto con lo Bajo» y «recibió el favor del Cielo»[52]. A Yu, pues, que poseía con sus 9 Trébedes *una imagen del mundo* y la fuerza sobre él, el Cielo le transmitió las 9 Rúbricas.

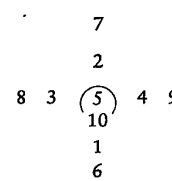
Fue una tortuga quien se las llevó. Las tortugas, todopoderosas en el mundo, son una *imagen del Universo*. Si los adivinos pueden conocer a través de ellas los indicios eficientes que aconsejan actos eficaces, es porque estos animales participan de la longevidad del Universo; y si el Universo las hace partícipes de esta *larga vida* es porque, íntimamente, forman parte de la vida universal: viven estrechamente envueltas en un hábitat confeccionado sobre el modelo del macrocosmos y sus caparazones son, efectivamente, cuadrados por debajo y redondos por arriba. Las tortugas representan tan bien el Mundo, que aparecen ineludiblemente en aquellos mitos en los que se ve a un héroe trabajando para consolidar el orden universal. Si algún Genio maligno aparece para romper una de las columnas del Mundo, al que lo deja con tres, haciendo bascular el Cielo y la Tierra, y deja caer sobre el Universo un Diluvio, otro Genio benéfico vendrá para restablecer la estabilidad, devolviendo al Mundo sus cuatro columnas hechas con las patas cortadas de una tortuga[53]; pero no sería prudente dejar que las tortugas se desplazaran y nadaran en libertad porque, de lo contrario, las tierras irían a la deriva y las Aguas se las tragarían[54]. Cuando Gun, monstruo nefasto y tortuga de tres patas, desencadenó las Grandes Aguas que amenazaron con tragarse el Cielo y la Tierra[55], Yu, que era su hijo, pero un Héroe perfecto, tanto por su virtud como por su cuerpo, restableció el buen orden. Supo hallar la gloria con unos trabajos míticos que se remiten al tema del Mundo salvado de las Aguas: una tortuga, pues, debía figurar en su historia. Yu, el Grande, redujo las Aguas a su cauce y disciplinó los ríos. Un caballo dragón, o el Río mismo, dios con cuerpo de pez o de tortuga[56], salió del Río Amarillo para entregarle la Tabla del Río (*He tu*); una tortuga debió salir del río Luo para ofrecerle el *Luo shou* (escrito del río Luo) que es, dice la tradición, el *Hong fan*.

Como imagen del Mundo, una tortuga aportó a Yu esa imagen, a Yu que en persona, por su voz, por su talla, por sus andares, podía servir de patrón a todas las medidas: a todo aquello que los números están destinados a evocar. Al igual que los 9 Trébedes de Yu, las imágenes salidas de las Aguas se conservaron, dice la historia, en el tesoro de los Reyes, hijos del Cielo; allí figuran entre las prendas y los principios de su poder. Cuando pereció el Reinado, los Trébedes se diluyeron en las Aguas y nadie sabe lo que aconteció con el *He tu* y con el *Luo shou*. Volvieron a aparecer en la época de los Song, en el siglo XII de nuestra era. Fue bajo el reinado de un emperador que favoreció la geomancia y que favoreció los grimorios taoístas; mandó fundir los 9 Trébedes[57].

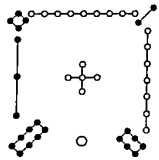
Los sabios solo guardan desprecio por el *Luo shou* y por el *He tu* de los Song. No obstante, las obras guardan su interés; son simples ordenaciones de números. Tras largos siglos de brillante civilización, los sabios chinos no dejan de prestar a los emblemas numéricos la función de representar el Universo. Para nosotros lo esencial es constatar esta decisión. Su persistencia invita a considerarla como una actitud fundamental del espíritu chino. Por otra parte, ¿para qué atacar a «los falsarios»? No han inventado nada, no son más que eruditos: se han limitado a traducir gráficamente unas ideas que ya no hay que remontarlas hasta Yu, Héroe mítico, pero que son lo suficientemente antiguas como para merecer nuestro interés.

El *He tu* de los Song representa los diez primeros números dispuestos en cruz con el 5 y 10 en el medio. Por el medio hay redondeles blancos (*yang*) o negros (*yin*), según sean pares o impares. Esta es, ya lo hemos visto, la disposición que el *Yue ling* y la primera sección del *Hong fan* suponen para los emblemas numéricos de los Elementos, de los Orientes y de las Estaciones.





Por cuanto se refiere al *Luo shou*, el diagrama que pretende restituir se inspira en datos formalmente atestados desde la época de los Han[58]. Este diagrama, que no es menos interesante que el otro, puede sorprendernos aún más. Los 9 primeros números están aquí dispuestos *en un cuadrado mágico* (en torno al 5), como era previsible para un cuadro del Mundo, ofrecido, por medio de una tortuga, a un Héroe que divide la Tierra, cuadrada, en 9 Regiones, cuadradas.

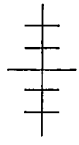


4	9	2
3	5	7
8	1	6

Yu, para organizar el Mundo, lo midió. Y también lo recorrió. Los soberanos que no son fundadores se contentan, como ya sabemos, con circular en la Casa del Calendario. Su circunvalación en el emplazamiento sagrado del *Ming tang* bastaba para ordenar el Espacio y el Tiempo y para mantener una exacta conexión entre las Estaciones y los Orientes.

Redondo en su techo de bálago y cuadrado en su base, el *Ming tang* es una imagen del Mundo, tan perfecta como puede ser una tortuga.

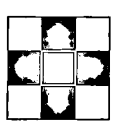
Los adivinos[59] pueden ver en un caparazón de tortuga un ciclo completo de signos: 360 tipos de fisuras les enseñan acerca del conjunto de circunstancias del tiempo y del lugar. Las ven, sirviéndose del Fuego (= Alto = Cielo) en la parte baja y cuadrada (= Tierra) del caparazón. Las divisiones de esta parte inferior de la concha permiten caracterizar las fisuras: una línea axial que va de atrás hacia delante (el atrás vale por el Bajo [= Norte] y el delante vale por el Alto [= Sur]) parte la concha en dos mitades, que son la izquierda (= Este) y la derecha (= Oeste); este eje está cortado por cinco rayas, líneas, que representan los 5 Elementos. Determinan 12 lugares (6 a la izquierda y otros 6 a la derecha), (que son los de los 12 meses) aunque no encierran más que 8 dominios, los cuales, acoplados de dos en dos, se disponen formando 4 sectores en torno al Centro marcado por la cruz del eje mediano y de la raya central[60]. Y así, una vez dibujada una cruz, de manera que evoque una división por 5 (considerando 1 eje y cinco líneas transversales), se llega a distribuir el Espacio, en el que los 360 signos podrán aparecer y especificarse, en 4 *dominios (dobles)* que son los únicos que merecen llevar un nombre. Se opera distinguiendo 6 categorías, o mejor, *tres parejas* de categorías, a saber: Alto y Bajo, Izquierda y Derecha, y también el Yang y el Yin.

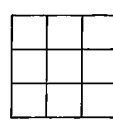


Lo mismo sucede en el *Ming tang* en el que el Espacio[61], donde la circulación real suscita la aparición del ciclo completo de los días que

hacen un año, no se divide más que en 5 dominios, consagrados a los 5 Elementos, de los que uno corresponde al Centro y al pivote del Tiempo, mientras que los otros 4 responden a los orientes y a las estaciones reales. Sin embargo, en el *Ming tang* se hallan también presentes los que corresponden a las 12 estaciones reales, propicias para la promulgación de ordenanzas (*yue ling*) que convienen a los 12 meses. 8 emplazamientos, de los que 4 ocupan posiciones angulares y *los otros 4, únicos con denominación*, ocupan posiciones cardinales. Esta ordenación del Espacio sagrado puede expresarse mediante dos disposiciones arquitectónicas; fueron preconizadas, una y otra, en la época de los Han por los sabios que pretendían proporcionar a los emperadores los verdaderos planos de un *Ming tang*. Según unos, la Casa del Calendario tenía que dividirse en 9 salas; para los otros no disponía sino de 5 edificios o piezas.

El *Ming tang* de 5 salas, compuesto de piezas contiguas o edificios independientes, formaba una cruz inscrita en un cuadrado (*o rectángulo*); el *Ming tang* de 9 salas ocupa el cuadrado por entero, pero ambos incluyen una sala situada en el centro, sin vistas, y ambos disponen de 12 vistas al exterior. Cada una de las salas cardinales del *Ming tang* en forma de cruz tiene tres fachadas externas ($4 \times 3 = 12$), mientras que en el *Ming tang* cuadrado esas mismas salas no tienen más que una sola fachada y las 4 salas de los ángulos disponen de una fachada doble ($[4 \times 1] + [4 \times 2] = 12$). Ambas disposiciones arquitectónicas disponen, pues, de 12 vistas o 12 estaciones cíclicas en torno a un centro.





En realidad, los *dos sistemas de construcción* solo se oponen en que tienen por objeto traducir *dos disposiciones diferentes de los números.*

Una de estas disposiciones afecta al *Yue ling*. Este tratado sobre el calendario indica las posiciones que el Hijo del Cielo debe ocupar en el emplazamiento del *Ming tang* cuando dicta las ordenanzas mensuales (*yue ling*). En los meses iniciales o terminales de las diversas estaciones bastaba con que el soberano se desplazara a izquierda o derecha de una de las 4 salas cardinales. Pero, además, eran esas mismas salas las que debía ocupar en los meses, solsticiales o equinocciales, que forman el centro de las 4 estaciones. Ya sabemos que el *Yue ling* adscribe a los tres meses de cada estación un solo y único número (6 para el Invierno [Norte], 8 para la Primavera [Este], 7 para el Verano [Sur], 9 para el Otoño [Oeste] y 5 para el Centro). El *Ming tang* de 5 salas está concebido, como

se ve, para evocar la disposición de los números en una cruz simple que el *He tu* de los Song debía ilustrar y que el *Hong fan* ya admitía.

VERANO 7 PRIMAVERA 8 5 9 OTOÑO 6 INVIERNO	FUEGO 2 MADERA 3 5 4 METAL 1 AGUA	S 7 2 E 8 3 5 4 9 O 1 6 N
Yue ling	*Hong Fan*	*He tu de los Song*

La ordenación en cuadrado tiene una base numérica. La tradición del *Ming tang* de 9 salas está defendida por el *Da Dai li ji*[62]. Esta obra precisamente adscribe a cada una de las 9 salas, como el *Hong fan* a cada una de las nueve rúbricas, uno de los nueve primeros números y los enuncia en un determinado orden (2, 9, 4; 7, 5, 3; 6, 1, 8) que supone una ordenación en cuadrado mágico. Esta disposición, que es la del *Luo shou* de los Song, poseía, pues, al menos desde los tiempos de los Han, un valor ritual: desde esta época parecía constituir una imagen del Mundo reflejada en el plano del *Ming tang*; todo un conjunto de tradiciones invitan a pensar que un Héroe pudo haberla descifrado en el caparazón de una tortuga.

Las tradiciones relativas al *Ming tang* vuelven a probar nuestra propuesta: que los Números tienen como principal oficio el de caracterizar los lugares y el de expresar la organización del Espacio-Tiempo.

La disposición en cuadrado mágico, cuyo prestigio se impuso a los técnicos del *Ming tang,* no gozó de menor favor por parte de los teóricos de la adivinación. Vamos a constatar esta afinidad y podremos, de paso, comprender su porqué. Del mismo modo que al dividir en sectores la concha adivinatoria se puede llegar a evocar, disponiendo los números en cuadrado, el Total (360) de las circunstancias de tiempo y de lugar que condicionan los trabajos de los adivinos, así también pueden hacerlo con la obra del Hijo del Cielo en la Casa del Calendario.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

El punto de partida de la afición a los cuadrados mágicos se halla en un antiguo sistema de especulaciones que trata sobre los Emblemas adivinatorios y también sobre los Números.

Lo esencial de este sistema está consignado, muchos siglos antes de los Han, en el *Xi ci*. Ninguna otra obra, como no sea el *Hong fan*, está más próxima a los inicios de la tradición escrita.

El *Xi ci* forma parte del ciclo del *Yijing*. Los maestros del *Yijing* operan con signos que les proporciona la aquilea. La adivinación de este tipo, según el testimonio de los sabios que la practican, no reposa en otro saber que el de la adivinación por la tortuga. Estos dos métodos de investigación parecen solidarios y destinados a completarse: lo afirman el *Xi ci* y el *Hong fan,* como también el *Zhou li*[63]. Los mitos relativos a la tortuga hacen pensar que el arte de preparar la concha de la tortuga, dividiéndola en dominios, se remonta a las técnicas utilizadas para la división de las tierras por los *agrimensores-geómetras*. Por el contrario, el saber que permite identificar las circunstancias de tiempo y de lugar, con la ayuda de varillas de aquilea, parece conectada con una técnica del *cálculo*. Pero los antiguos chinos no querían hacer distinciones entre la aritmética y la geometría. Números y figuras proporcionaban a los sabios unos símbolos, intercambiables en la práctica e igualmente fuertes, que hacían fáciles la identificación y la manipulación de realidades de cualquier clase.

La palabra que designa las fichas adivinatorias designa igualmente las fichas del cálculo. Cuando tiraban las suertes y hacían sus suputaciones, los adivinos tenían que conservar entre el cuarto y el quinto dedo de la mano izquierda una de esas varillas que representaba al Hombre situado entre el Yin y el Yang[64]. Cuando se dudaba sobre el camino a seguir, debían tener también en la mano una de esas fichas: servía de bastón-piloto[65]. El carácter gráfico que representa a estas varillas se escribe añadiendo la clave del bambú a un conjunto gráfico que representa, así lo dicen, las rodadas que una carreta deja sobre el suelo. Si a este grupo de trazos se le añade la clave que representa los campos cultivados en *cuadrado*, se obtiene un carácter de idéntica pronunciación (*chou*). Significa «cultivar la tierra, límites de tierras, dominios hereditarios». Ese signo se emplea para designar a los sabios (astrónomos, astrólogos, maestros del calendario) dedicados hereditariamente al arte del cálculo... Genio de los números, genio de las figuras, genio gubernamental, genio adivinatorio, todo se confunde... Es precisamente la palabra *chou* la que sirve para denominar las 9 Secciones del *Hong fan*, las 9 Rúbricas, o los 9 Dominios del Gran Plan, que la tradición identifica al *Luo shou*, entregado por la tortuga a Yu, el agrimensor.

El *Xi ci*, sin embargo, no está bajo el patrocinio de Yu sino bajo el de Fuxi. Este tiene como atributo la escuadra y su mujer el compás. Se les representa siempre enlazados y sus cuerpos rematan en un *nudo* de

serpientes[66]. Ensalzado por los defensores del *Yijing*, Fuxi ha pasado a ocupar el primer rango de los autores de la civilización; inventó el sistema de cuerdas *anudadas* así como la adivinación mediante las *varillas* de aquilea, que fueron los primeros medios de gobierno. Tuvo un nacimiento milagroso: algunos cuentan que su madre lo concibió por el efecto de un *bastón* flotante; otros, es la versión más corriente, que vino al mundo en una ciénaga, célebre por los *Dragones* que la frecuentan. Tenía el aspecto de un *Dragón*[67]. Según la tradición más seguida, fue a él a quien un *Dragón* entregó el *He tu*, a él y no a Yu, el fundador de Trébedes... Pero no es fácil distinguir los Dragones de los Trébedes. Por poco valiosos que sean, en los Trébedes se adivinan los reflejos cambiantes de los Dragones[68]. Cuando un Santo merece atraerse a los Dragones, empieza tomando posesión de un Trébede. Este último, por otra parte, no le asegura la llegada de un *Dragón* si no le acompañan unas *varillas de aquilea*. La Historia no nos dice si Fuxi encontró o fundió 1 o 9 Trébedes. Lo único que se sabe es que este inventor de los Trigramas repartió el Mundo, mucho antes que Yu, en 9 Regiones.

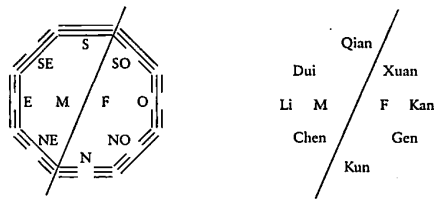
Fue con ocasión de este hallazgo cuando los anotadores de los *Anales sobre bambú* incluyeron una glosa de Zheng Xuan en la que este ilustrado, famoso en la época de los Han, señala el *orden de creación* de los Trigramas adivinatorios.

Los especialistas de la aquilea operan manipulando un juego de varillas de manera que se obtenga un resultado par o impar. Traducen gráficamente este resultado, o bien trazando una línea continua ——— (impar, *yang*, masculino), o bien discontinua —— —— (par, *yin*, femenino). Interrumpen sus operaciones cuando han dibujado una figura formada de 6 líneas superpuestas. Al superponer 6 líneas, continuas o discontinuas, se pueden componer 64 Hexagramas diferentes. Con 3 líneas solo se pueden componer 8 Trigramas. Fácil es comprender que cada uno de los (8^2 =) 64 Hexagramas está formado de dos Trigramas superpuestos[69]: los 8 Trigramas resumen, pues, los 64 Hexagramas. Y estos son los que pueden representar el conjunto de las realidades; ofrecen, si así puede decirse, una representación concentrada del Universo.

Para que esta imagen del Mundo pueda ser considerada perfecta tiene que incluir una orientación de los Trigramas.

Asimilados míticamente a los 8 vientos, los 8 Trigramas sirven, en efecto, dispuestos en forma de octógono, para formar una rosa de los vientos de ocho direcciones. El *Luo shou* se opone al *He tu*, y ya conocemos que, por cuanto se refiere al *Ming tang* y a los Números, proponen dos disposiciones concurrentes; no obstante, ambos proponen una ordenación de los Trigramas y ambos fueron famosos en la antigüedad. Lejos de excluirse, parecen ofrecer servicios complementarios. El *Shuo gua*, que es uno de los principales tratados del *Yijing*, se refiere, según la

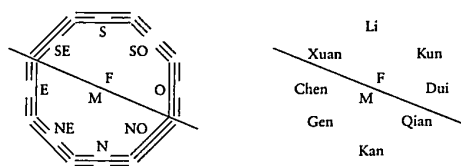
DISPOSICIÓN LLAMADA DE FUXI



Figuras y nombres de los Trigramas en la disposición llamada de Fuxi. La línea separa los Trigramas masculinos (M), aquellos cuya línea inferior, la más cercana al centro, es continua (*yang*), de los Trigramas femeninos (F), cuya línea de base es discontinua (*yin*).

ocasión, bien a uno bien al otro. Uno de ellos destaca por la búsqueda de una simetría gráfica: es el que la tradición sitúa cercano al *He tu* pero que atribuye a Fuxi, inventor de los Trigramas. El otro sería el del rey Wen, fundador de los Zhou. El rey Wen inventó, así se dice, los Hexagramas. También fue célebre por la construcción de un *Ming tang*. La disposición llamada del rey Wen suele relacionarse con la de *Luo shou*. Un dato curioso: aunque la glosa de Zheng Xuan es utilizada a propósito de la división del Mundo en 9 Regiones, que fue la obra de Fuxi, el maestro del *He tu*, es a la disposición del rey Wen, el constructor del *Ming tang*, a quien se refiere en su glosa.

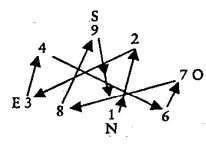
DISPOSICIÓN LLAMADA DEL REY WEN

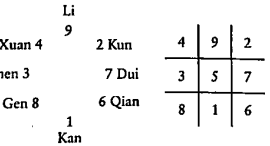


Figuras y nombres de los Trigramas en la disposición llamada del rey Wen. La línea separa los Trigramas masculinos (M) (el que está formado por tres líneas continuas y los tres que contienen una sola línea continua) de los Trigramas femeninos (F) (los que tienen un número impar, 3 o 1, de líneas discontinuas).

Según las tradiciones recogidas durante la época de los Han por Zheng Xuan, es la Unidad suprema (*Tai* Yi) quien dispone el emplazamiento que conviene (*gong* = palacio, habitación) a cada uno de los 8 trigramas; una vez que ha colocado cuatro, la Unidad suprema vuelve al centro a descansar. Este es, pues, el recorrido que efectúa (*xing*: esta es la palabra que en la expresión *wu xing* [el 5 *xing*] se toma como Elemento).

Partiendo de (1) Kan (N), pasa por (2) Kun (SO), luego por (3) Chen (E), luego por (4) Xuan (SE) y desde allí, tras haber tocado Centro (5), que es su propia morada, llega a (6) Qian (NO) desde donde, pasando por (7) Dui (O), luego por (8) Gen (NE), llega a (9) Li (S) desde donde vuelve al Centro (10 = 5).





El orden seguido es el que permite disponer los números de un cuadrado mágico[70], partiendo desde el más pequeño para acabar en el más grande: en efecto, si se sustituyen los Trigramas por el clasificador numérico[71] que corresponde a su rango, se obtiene un cuadrado mágico con centro 5: los números reciben aquí una orientación idéntica a la que se les atribuye cuando sirven para caracterizar las 9 divisiones del *Ming tang*.

Los Trigramas, al igual que los Elementos cuando a estos se les dispone en cuadrado, desde el momento en que son orientados quedan adscritos a un valor numérico: también tienen como emblemas los números que sirven de índices para su localización en el Espacio-Tiempo y es a través de estos números como se revela su *orden constitucional*. Un mismo sistema de postulados se halla, pues, como base de dos ordenaciones (cuadrado o cruz numéricos), que proporcionaban a los antiguos chinos *imágenes del mundo*, juzgadas como complementarias más que como opuestas. Desde la época del *Hong fan*, el orden constitucional de los Elementos se traducía dibujando una cruz numérica; el cuadrado mágico que evidencia el orden constitucional de los Trigramas tiene un prestigio tan antiguo como el anterior.

Este prestigio se hace evidente en las tradiciones recogidas bajo los Han por el *Da Dai li ji* y por Zheng Xuan, pero es el *Xi ci* quien permite entender las razones.

Los Maestros del *Xi ci*, que debían manipular por su oficio las fichas adivinatorias, que son además fichas de cálculo, elaboraron una teoría de la adivinación que se apoyaba en una ciencia sobre los Números. El arte de disponer y de combinar los emblemas adivinatorios se confundía para ellos con el arte de las combinaciones numéricas.

En un pasaje que se refiere a la disposición octogonal de los Trigramas y donde estos últimos están expresamente asimilados a Números, el *Xi ci* los presenta como agrupados de manera que se oponen *diametralmente,* y estas oposiciones estaban, al parecer, ordenadas por la fórmula 3 x 5. Los comentaristas ortodoxos hacen de este pasaje una glosa carente de sentido[72]. Por el contrario, algunos intérpretes indígenas han querido ver en ella una alusión al cuadrado mágico con centro 5 donde las parejas de números exteriores, que se oponen diametralmente, forman siempre un total de 10 y el total de los tres números, con el centro (5) incluido, dispuestos en una misma línea daba necesariamente 15.

El pasaje es demasiado oscuro como para poder aceptar a pies juntillas esta seductora interpretación, pero sería conveniente retener la importancia atribuida al número 15. Esta viene avalada por hechos que se insertan en una tradición inmemorial.

Los adivinos que se servían del *Yijing* para descifrar los símbolos adivinatorios, denominaban las líneas *yang* de las diversas figuras sirviéndose del número 9 y del número 6 para las líneas *yin*. Estas apelaciones se explican por el hecho de que la relación del Yin y del Yang representa la relación de la Tierra con el Cielo y, además, del cuadrado con lo redondo. Esta relación, que es de 2 a 3, puede expresarse mediante los números 6 y 9. Pero otros adivinos, los del país de Song, se servían para sus descifrамientos, no del *Yijing* sino del *Gui zang*, manual que pasaba por ser más antiguo ya que veían en él el libro de adivinación usado bajo la dinastía Yin. Para estos adivinos, las líneas pares (*yin*) equivalían a 8 y las líneas impares (*yang*) a 7. De hecho, parece que en la época del *Chun qiu* se utilizaba indistintamente ambos sistemas de símbolos numéricos. Como muestra un pasaje del *Zuo zhuan*[73], optar por uno u otro de estos sistemas permitía a un operador avispado realizar los oráculos más convenientes.

Habría que hacer una observación: la oposición del Yin y del Yang es esencialmente la del Par (8 o 6) frente al Impar (7 o 9) y, por otra parte, 8 + 7, como 9 + 6 dan 15.

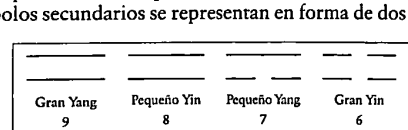
Recalquemos que en el origen de las figuras adivinatorias, el *Xi ci* sitúa, tras las dos líneas elementales, que están constituidas por una línea continua o discontinua, según se dice, cuatro símbolos secundarios a los que la tradición atribuye las designaciones de Gran Yang (o Viejo Yang), Pequeño Yin (o Joven Yin), Pequeño (o Joven) Yang, Gran (o Viejo) Yin[74]. A cada uno de estos símbolos le corresponde un emblema nu-

mérico: el Viejo Yang y el Joven Yang, impares, valen respectivamente 9 y 7, el Gran Yin y el Pequeño Yin, pares, 6 y 8.

Ahora bien, si el Gran Yin (6) corresponde al Norte-Invierno, cuyo elemento emblemático es el Agua (6), y si el Joven Yin (8) es asimilado normalmente al Este-Primavera, cuyo elemento es la Madera (8), al Joven Yang (7) le corresponde el Oeste-Otoño, pese a que el Metal, emblema de este distrito del Universo, valga 9, mientras que 9 es el número del Viejo Yang, que manda en el Sur-Verano, sector cuyo elemento, el Fuego, vale sin embargo 7.

Los valores numéricos atribuidos a los 4 emblemas secundarios del *Xi ci* implican una orientación de los números diferente a la que reciben cuando, denotando a los Elementos, están *dispuestos en cruz*, como supone el *Hong fan* y como lo ha representado el *He tu*. La orientación que imponen las adscripciones espaciales de esos emblemas a los números del Gran Yang y del Pequeño Yang, como a los del Gran y Pequeño Yin, es, por el contrario, *la del cuadrado mágico*, donde el 9, como el 4, números congruentes, están dispuestos sobre la cara sur, y el 7, así como el 2, números también congruentes, en la cara Oeste; el 6 (y el 1), como el 8 (y el 3), quedan situados respectivamente en las caras Norte y Este.

En las representaciones que se nos han dado, tardías todas ellas, los cuatro símbolos secundarios se representan en forma de dos líneas[75]. Hay



grandes posibilidades de que esta representación sea debida a un trabajo de abstracción, derivado de una clasificación de los Trigramas sobre la que el *Shuo gua* insiste ampliamente y a la que el *Xi ci* proclama como el principio[76]. Este principio debía tener suma importancia para unas gentes que, por oficio, tenían que jugar constantemente sobre el par y el impar.

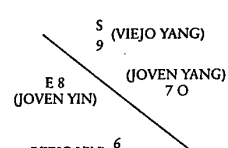
Se funda sobre la constatación de que el par se obtiene uniendo parejas de impares (y también sumándose a sí mismo), mientras que el impar se obtiene gracias a una adición, o mejor, a una síntesis, o hablando exactamente, a una hierogamia del par y del impar. Y así se consideran como *yin* (par) los Trigramas compuestos de dos líneas *yang* (pareja de impares = par) y de una línea *yin* (pareja [de impares] + par = par), y como *yang* los Trigramas compuestos de dos líneas *yin* (pareja de pares = par) a los que se añade una línea *yang* (pareja [de pares] + impar = impar). Los cuatro Trigramas pares incluyen un Trigrama (formado

por tres líneas discontinuas) donde se veía el emblema de la *madre* y al que se oponían tres Trigramas, llamados las tres *hijas*, formados de dos líneas masculinas y una línea femenina. Si se supone, como todo parece indicar, que toda línea femenina, *par*, vale 2, y que toda línea masculina, *impar*, vale 3, los tres últimos Trigramas podían expresarse por el valor 8 (= [3 + 3] + 2) y el primero por el valor 6 (= 2 + 2 + 2). Igualmente, a los tres Trigramas *yang*, denominados los tres *hijos* (compuestos de una línea *yang* y de dos líneas *yin*), les convenía el valor 7 (= [2 + 2] + 3), y el valor 9 (= 3 + 3 + 3) al último Trigrama, completamente *yang* y calificado como *padre*.

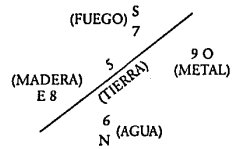
Vemos que los números expresados gráficamente por los emblemas del *padre* y de la *madre* son, respectivamente, los del Viejo Yang y el Viejo Yin, y puede deducirse que los emblemas numéricos atribuidos al Joven Yang y al Joven Yin dependen de la figuración de Trigramas calificados como *hijos* e *hijas*.

La clasificación de los Trigramas que parece corresponder a estas equivalencias numéricas es el que utiliza la ordenación inventada por el rey Wen, según se dice, célebre por su *Ming tang*: ahora bien, la ordenación del *Ming tang* pasa por estar inspirada en el cuadrado mágico, mientras que la del rey Wen se pone en relación con el *Luo shou*, que se representa con la ayuda de este cuadrado.

En esta ordenación[77], los cuatro Trigramas masculinos se extienden de Norte-Oeste hacia el Este, y los cuatro femeninos de Sur-Este hacia el Oeste, separados por un eje E.-S.-E.--- O.-N.-O. Si se le orienta de acuerdo a sus equivalencias tradicionales, los símbolos numéricos del Joven y del Viejo Yang, del Viejo y del Joven Yin, resulta un eje de dirección análoga que separará el grupo impar (S.-O.) del grupo par (N.-E.). Por el contrario, en la ordenación llamada de *Fuxi*[78], los Trigramas *yang*, definidos esta vez como tales por el sexo (masculino) de su línea inferior (línea interior en la ordenación en octógono), se extienden de Sur a Norte-Este, y los Trigramas *yin*, caracterizados por su línea inferior discontinua, de Norte a Sur-Oeste. El eje que los separa sigue en ese caso la dirección S.-S.-O. --- N.-N.-E. Esta última distribución es acorde *tal vez* con la disposición de los números cuando representan a

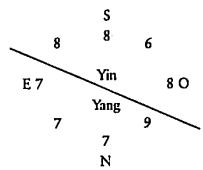


los Elementos y forman una cruz ya que, en este caso, la pareja 7-8 (S.-E.) está separada de la pareja 9-6 (O.-N.) por un eje cuya dirección es análoga a la de la línea de separación de dos grupos de Trigramas en la distribución atribuida a Fuxi. Este esquema quiere mostrar sin duda el equilibrio del Yin y del Yang, representados por dos parejas numéricas de valor equivalente (9 + 6 = 8 + 7 = 15). La misma idea, sin duda, es



ilustrada por el dispositivo del rey Wen. En efecto, si se sustituyen los Trigramas (*Madre* e *hijas, Padre* e *hijos*) por sus equivalentes numéricos, vemos que los grupos *yang* y *yin* están equilibrados ([8 x 3] + 6 = [7 x 3] + 9 = 30). Pero, en el dispositivo, situados en los puntos cardinales, figuran solo los números significativos de los 4 emblemas secundarios del *Xi ci*; se trata de un eje E.-S.-E --- O.-N.-O., que separa los números impares (9-7) de los pares (6-8). Las dos parejas que se distinguen tienen esta vez un valor desigual: una vale 16 y la otra 14, es decir, 8 x 2 y 7 x 2 lo cual, parece ser, justifica la atribución de valores 8 y 7 a los emblemas elementales del Yin y del Yang. Pero de igual manera que la relación 8/7, la relación 9/6 es la evocada por esta ordenación.

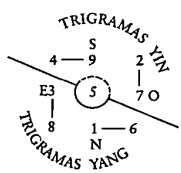
Una tradición incorporada al *Bo hu tong* permite estimar que se debe añadir al grupo impar 9-7 el número central 5 (= Tierra). El *Bo hu tong*[79] afirma que hay 2 (*par*) Elementos *yang* (*impar*), a saber el Agua y la Madera, cuyos valores (6 y 8) son, sin embargo, *pares*, y 3 (*impar*) Elementos *yin (par*), a saber los 3 Elementos (sin embargo de valor *impar*), 5, 7, 9: Tierra, Metal, Fuego (1). Esta teoría, paradójica en apariencia, implica una nueva ilustración de un tema que ya he señalado: los juegos del Yin y del Yang (femenino y masculino) tienen



por principio una inversión de atributos (par e impar) que resulta de un intercambio hierogámico.

La clasificación del *Bo hu tong* supone presumiblemente la intención de evidenciar el valor global de dos grupos desiguales (3 frente a 2) de Elementos. Los considerados como *Yin*, aun dándoles símbolos *impares* y agrupándolos en grupos de 3, valen 21 (= 3 x 7), mientras que los Elementos calificados como *Yang*, en grupos de 2 y que han recibido símbolos *pares*, valen 14 (= 2 x 7): vemos así que la relación (*invertida*) del Yang (3) con respecto al Yin (2) es 14/21, es decir, 2/3. Hay grandes posibilidades de que la clasificación de Trigramas del rey Wen sea una ilustración del mismo tema ya que la orientación de los Emblemas secundarios, de la que parece solidaria, opone también 6 y 8 (*total*: 14 = 2 x 7) frente a 9 y 7, a los que sin duda hay que añadir 5 (emblema del centro) (*total*: 21 = 3 x 7).

Un hecho destacable es que la relación (*invertida*) del Yin y del Yang está evocada de manera análoga en el cuadrado mágico que, si hemos de creer a Zheng Xuan, da testimonio del orden constitucional de los Trigramas. Ya se ha visto que ese orden aparece precisamente en la orde-



nación atribuida al rey Wen. A los Trigramas *yang* (N.-E) le corresponden las parejas congruentes 3-8 y 1-6, cuyo total vale 18 (= 2 x 9); a los Trigramas *yin* (S.-O), las parejas 4-9 y 2-7, las cuales, si se les añade el 5 central, valen 27 (= 3 x 9): lo cual fija de nuevo en 2/3 la relación (*invertida*) del Yang y del Yin, representados por las dos familias de Trigramas.

Ahora bien, si el cuadrado mágico puede evocar esa relación, veremos que lo hace precisamente bajo los aspectos que interesan al *Xi ci*[80].

El *Xi ci* contiene un importante desarrollo sobre los números. Este desarrollo trata de mostrar que los emblemas adivinatorios son capaces de evocar la totalidad de las cosas, eso que los chinos llaman los Diez mil Seres o Esencias (*wan wu*).

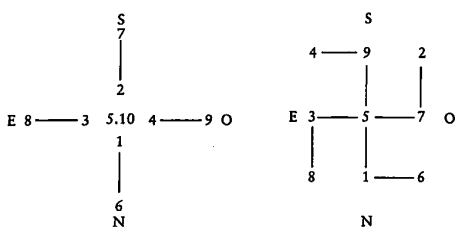
Los adivinos podían incluso precisar el número de esa totalidad que, según ellos, era 11.520. En efecto, los 64 hexagramas incluyen 384 líneas (= 6 x 64), es decir, 192 líneas pares y 192 impares. Dado que el par

vale 2/3 del impar, 192 líneas pares representaban 4.608 (= 192 x 24) Esencias femeninas, y las 192 líneas impares 6.912 (= 192 x 36) Esencias masculinas, aunque el total de cosas *yang* y *yin* era de 11.520 (= 4.608 + 6.912). 10.000 es el Gran Total popular. 11.520 es el número más cercano a 10.000 que sea a la vez múltiplo de 360, número teórico de los días del año, y de 384, que representa a la vez el total de líneas emblemáticas y el total de días de un año embolísmico[81]: 11.520 = (384 x 30) y (360 x 32), o bien (216 + 144) x 32.

A una división del total de las cosas en 5 partes, que permite oponerlas según la relación 3/2 (= 6.912 / 4.608 = 192 x 36 / 192 x 24), de acuerdo con la observación 60 = 5 x 12 (= 36 + 24), corresponde una división de ese total, que es el año, en 5 partes, donde cada una vale 72 (= 6 x 12): se llega así a descomponer 360, según la relación 3/2, oponiendo 212 (= 3 x 72), emblema del Yang (*impar*), a 144 (= 2 x 72), emblema del Yin (*par*).

Los autores del *Xi ci*, en los pasajes donde expresan la relación 3/2 en términos que les parecen significativos, yuxtaponen observaciones sobre los diez primeros números con la intención de oponer par a impar.

Una vez que han declarado que los 5 primeros números impares son producidos por el Cielo y que los 5 primeros números pares lo han sido por la Tierra, señalan que *estos diez números se disponen en el Espacio*



de manera que forman parejas par-impar. Estas cinco parejas *pueden* ser, y esa es la opinión de los que escriben las glosas, las formadas por 2 números congruentes con 5 (1-6, 2-7, 3-8, 4-9, 5-10): ya sabemos que esas parejas, *orientadas*, se encuentran tanto en el *He tu* como en el cuadrado mágico (*Lou shou*). En el *He tu* se hallan dispuestas en el centro y en los brazos de una cruz. Basta con virar los brazos de la cruz para obtener la disposición del cuadrado mágico, eso sí, teniendo cuidado de dedicar las posiciones cardinales a los números impares y de *invertir las parejas 7-2 y 9-4*.

La idea de disponer en los sectores del Espacio 5 parejas de números congruentes, expresada por autores a los que obsesionan visiblemente las divisiones en 5 partes, puede pasar por una alusión a la disposición en cruz en la que se representan con sus orientaciones los emblemas de los 5 Elementos. Pero, sin rechazar esta tesis, no se debe olvidar que la interpretación tradicional del *Xi ci* atribuye al Viejo Yang, símbolo del Sur, el emblema 9, y al joven Yang, símbolo del Oeste, el emblema 7. Solo en el cuadrado mágico 7-2 está al Oeste y 9-4 al Sur.

Ahora bien, el *Xi ci*, aunque insiste en la posibilidad de formar 5 parejas par-impar con los diez primeros números, también habla sobre el valor total de estos diez números que es 55. Este número es 5 veces 11 y *se pueden formar 5 parejas par-impar* (1-10, 2-9, 3-8, 4-7 y 5-6) *dando su suma, en cada caso, 11*. El *Xi ci* no deja de señalar que los cinco primeros números pares valen 30 (5 veces 6) y que los 5 primeros números impares dan 25 (= 5 veces 5). La oposición par-impar, tal y como se manifiesta en los 10 primeros números, considerados como representativos de la serie numérica entera, tiene, pues, como símbolo la relación 6/5, lo cual debe servir para dar al número 11 (= 5 + 6) un prestigio igual al del número 5 (= 3 [Cielo, redondo] + 2 [= Tierra, cuadrada]). La importancia concedida a 11 apenas puede sorprender cuando se conoce el papel de clasificador privilegiado que se adjudica, tanto al 5, emblema de la Tierra (cuadrada), como al 6, emblema del Cielo (redondo).

En fin, el valor del número 11 está confirmado por un proverbio memorable citado por el *Qian Han shou*.

El autor de la Historia de los primeros Han[82], una vez que ha mencionado la opinión tradicional que hace al 6 el número del Cielo (y de sus agentes) y al 5 el número de la Tierra (y de sus 5 Elementos), recuerda el proverbio: «Pues bien, 5 y 6, es la Unión central (o también, la Unión en su Centro [*zhong he*]) del Cielo y de la Tierra». Los glosistas se contentan con decir que 5 está en el *Centro* de la serie impar (1, 3, 5, 7, 9), *creada por el Cielo*, y 6 en el *Centro* de la serie par (2, 4, 6, 8, 10), *creada por la Tierra*. Esta nota, que nos lleva de la manera más precisa a las especulaciones numéricas del *Xi ci*, podría sorprender puesto que se trata de explicar que 5 (*impar*) pertenece a la Tierra (*yin*) mientras que 6 (*par*) pertenece al Cielo (*yang*). Pues bien, no es explicativa sino con la condición de sobrentender que la Tierra y el Cielo, *cuando se unen*, intercambian sus atributos, y uno de los intereses de los textos aportados por *Qian Han shou* es el de afirmar, *explícitamente*, que *este intercambio resulta de una hierogamia*. Pero el autor continúa diciendo que 11 (resultado de la unión [*he*] de números centrales [*zhong*]) es el número por el que se constituye en su perfección (*cheng*) la *Vía* (*Tao*) del Cielo y de la Tierra.

Esta *Vía*, que calificada emblemáticamente por el número 11, va del 5, situado en el medio de los números impares, al 6, situado igualmente en el medio de los números pares, aúna evidentemente por su *centro* (*exactamente como si fuera un nomon* alzado, *como un árbol en el medio del Universo*) a dos cuadrados mágicos superpuestos[83].

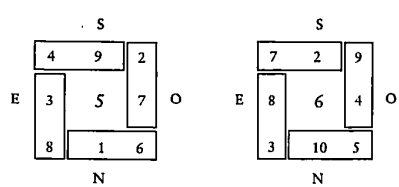
En el cuadrado mágico con centro en 5, mientras que los números pares, situados en los ángulos, marcan las extremidades de los brazos en

		9		2	
3	5	7	8	6	4
		1		10	

escuadra de la cruz gamada, los números impares ocupan las posiciones cardinales y 5 está en el centro de 1, 3, 7, 9. Pero, *si se sustituye cada uno de los números de este cuadrado por el número que, añadido a él, da 11*, se obtiene un nuevo cuadrado mágico (centro 6; valor total, en todos los sentidos, de los números situados en una misma línea: 18). Los números impares ocupan aquí las cuatro esquinas de la cruz gamada y, colocados en las posiciones cardinales, los números pares enmarcan al 6.

Cabe destacar para comenzar que 6, representante de la pareja 6-1, al pasar al Centro, intercambia sus atributos (5-10) con el Norte y que, igualmente, el Oeste y el Sur cambian sus símbolos numéricos (2-7 y 4-9). Hay que decir que la literatura china, aparte el pasaje citado del *Qian Han shou*, no parece contener ninguna alusión al cuadrado mágico con centro 6. Esto debe hacernos pensar, no que este cuadrado careciera de prestigio, sino todo lo contrario, que una buena parte de la antigua ciencia de los números era algo misterioso: de ese saber esotérico solo podían hacerse eco algunas alusiones furtivas.

La figura formada por la superposición de cuadrados con centro 5 y 6 tiene su interés en que está constituida por 9 parejas, pares-impares, con valor individual de 11, que hacen en total 99. Encajaba admirablemente para proporcionar una representación total del Universo y, al



mismo tiempo, una justificación numérica a una teoría esencial: la de la acción recíproca e imbricada de los Agentes y Dominios celestes, los 6 *Zong*, y de los Agentes y Dominios terrestres, los 5 *Xing*, en las 9 Regiones de la Tierra y del Cielo.

Sabemos también que los adivinos utilizaban un instrumento cuya disposición recuerda esta figura. Se habla de ello en el *Zhou li*[84] y las excavaciones japonesas de Luo lang[85] han permitido descubrir un ejemplar fabricado antes de la era cristiana. Este instrumento se compone de dos planchas, una de madera dura (*yang*) y la otra de madera blanda (*yin*), una redonda (Cielo) y otra cuadrada (Tierra); están hechas para superponerse una a la otra ya que tienen en su centro un pequeño agujero con una muesca destinada previsiblemente a introducir un tronco perpendicular que hacía de pivote. En una y otra están inscritos diferentes emblemas clasificatorios: símbolos de los meses, signos cíclicos, constelaciones y Trigramas, estos últimos con la *disposición del rey Wen*, en la plancha *cuadrada (Tierra)*. Si se puede establecer, como así lo creo, una vecindad entre este utensilio adivinatorio y el doble cuadrado mágico, deberá concluirse que este, al evocar la idea de ángulo derecho y de *escuadra*, debía sugerir la idea de un *movimiento circular*.

Ya se ha visto que los cuadrados mágicos, cuando se unen entre ellos las parejas congruentes, reproducen una *disposición en esvástica*: en sí misma sugiere la idea de un movimiento giratorio. El *Xi ci* precisamente invita a pensar que conviene leer los dos signos inscritos en cada brazo de la cruz gamada, no como una pareja de signos numéricos, sino como un número.

El *Xi ci*[86], en efecto, al tiempo que insiste sobre el número 55, atribuye un papel privilegiado a 50, emblema de la Gran Expansión. A partir de este dato se puede adivinar la importancia que para un pensamiento obsesionado con 5 y con 6, y también con 50 y con 55 (5 veces 11), podía presentar una serie numérica formada por números que se diferenciaban entre ellos, no en 1 unidad, sino en 11 unidades y que, partiendo de 6 [sin llegar a 105 (= 55 + 50, sino al 105 que comprende 1 y 5, es decir, asimilable a 6, punto de partida de la serie) comprendía, además de 50, centro de la serie, 8 números que podían oponerse de 2 en 2 de manera que su diferencia fuera siempre 55. Esta serie (6, 17, 28, 39, [50], 61, 72, 83, 94 [105]) merecía aún mayor aten-

39	94	39	61
28	83	28	72
[50 (105)]		[50]	
17	72	17	83
6	61	6	94

ción, ya que se podían formar con ella 4 parejas de números de manera que el total de cada una de ellas fuera 100; las cifras que figuran en la columna de las unidades se sucedían en el orden ocupado por ellos en la serie numérica. Los 4 números más fuertes de la serie tienen también importancia porque cada uno de ellos se escribe con la ayuda de una pareja de números congruentes (61, 72, 83, 94 [y también 105]). Pues bien, esos son los números que pueden leerse en los diversos brazos de las cruces gamadas numéricas inscritas en los cuadrados mágicos.

El *Xi ci* invita a hacer esta lectura. Algunos detalles míticos vienen a atestiguar su legitimidad de manera inesperada aunque no sorprendente.

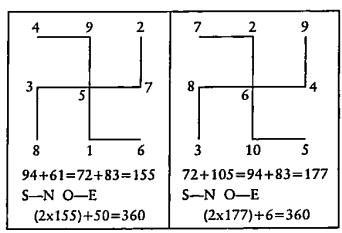
Los soberanos que fundaron las sucesivas dinastías, de acuerdo con la Virtud del Cielo o de la Tierra que les animara, fueron alternativamente altos o bajos, pues el Cielo se extiende en altura y la Tierra en anchura[87]. Los chinos han conservado con devoción la memoria de este tema esencial. De la talla de los Héroes más venerados han conservado un exacto recuerdo[88]. Shun, que poseía la Virtud de la Tierra, era rechoncho y solo medía 6 pies y 1 pulgada (61 pulgadas), mientras que Yao, su predecesor, tenía un cuerpo (o tal vez con el añadido de una cabellera) que medía 7 pies y 2 pulgadas (72 pulgadas). Y puesto que el cuerpo de un Fundador servía de patrón a una dinastía, cabe pensar que esos números ordenaron el sistema de pesas y medidas que estos soberanos establecieron, sin contar con que, al dar un calendario nuevo a una nueva era, también reorganizaron las dimensiones del Tiempo. Esos mismos números, caso curioso o al menos inesperado, ordenaron las divisiones de su tiempo de reinado o de existencia. Ese tiempo, cuando se trata de un soberano perfecto, es de 100 años. Bastará, pues, con remitirse al cuadro precedente para saber que Shun, que vivió 100 años, tuvo 39 de reinado: este Héroe de 6 pies y 1 pulgada tomó el poder a los 61 años. En cuanto a Yao (72 pulgadas), que reinó 100 años, no conservó la autoridad efectiva sino 72 años y vivió durante 28 como un soberano jubilado. No disponemos de informaciones precisas acerca de la talla de los Fundadores de las tres Dinastías reales. Acerca del rey Wen, fundador de los Zhou, pocos detalles míticos nos han llegado. Sabemos, sin embargo, que cedió a su hijo una parte de los 100 años que formaban su ciclo de vida. El rey Wen era gordo y rechoncho: tal vez 50 sería mejor que 100 para medir su talla. Yu el Grande, fundador de los Xia, cuya alta estatura ha seguido siendo célebre, bien que se le atribuye la Virtud de la Tierra, vivió 100 años, reinó 17 y, puesto que subió al trono a los 83 años, todo parece indicar que medía 8 pies y 3 pulgadas. Tang el Victorioso, el fundador de los Yin, penetrado por la Virtud del Cielo, tenía muchas bazas para ser también muy grande. La Historia no se ha olvidado de su talla. Esta se expresa con un número entero de pies, cosa que no sucede con Shun o con Yao: Tang, así se nos dice, medía 9

pies de altura, es decir, 90 pulgadas; parecería, pues, que le faltaran 4 pulgadas, pues si Shun y Yu contaban 61 y 72, y dado que los números 83 y 50 (o 100) parecen desempeñar un papel en la vida de Yu y del rey Wen, el único de los 5 números inscritos en la cruz gamada que queda disponible es el 94. Pero pese a dar a Tang solamente 90 pulgadas, con ingeniosa pirueta vemos que se le atribuyen, o bien brazos largos, largos de 4 codos (el codo como medida de longitud), o bien brazos fornidos de 4 codos (el codo como parte corporal). Ahora bien, si la iconografía mítica ha querido utilizar la palabra «codo» (en el primer sentido) o «codo» (en el segundo) para resaltar la potencia de Tang, lo cierto es que la palabra en cuestión no difiere sensiblemente de la palabra que significa «pulgada». Es bastante posible, pues, que le retiraran 4 pulgadas de su talla para concederle al Héroe 4 «codos» (1) o 4 «codos» (2).

Ese conjunto de hechos míticos tiene tanta coherencia que bien se puede concluir que las parejas de números congruentes inscritos en los cuadrados mágicos se leían como los números 94, 83, 72, 61, 50 (o 105: 5 – 10, o 10 – 5). En los dos cuadrados, los brazos opuestos de la cruz gamada forman dos parejas, una Sur-Norte, otra Este-Oeste, perfectamente equilibradas puesto que sus pesos numéricos, si así puede decirse, son equivalentes, como conviene a las figuras hechas para sugerir la idea de *giro*. Parece, además, que el movimiento giratorio que quiere representarse es el del *año*. Las dos figuras evocan numéricamente 360.

El cuadrado con centro 5 tiene un mérito particular: evoca ese número poniendo en evidencia la oposición (3/2) tan querida de los autores del *Xi ci* entre 216 y 144. En efecto, 83 + 61 se oponen a 72 + 94, a los que habría que añadir 50 representado por el 5, sustituto de la pareja congruente $5 - 10^{89}$ situada en el centro de la cruz.

El cuadrado con centro 6 no es menos rico en fuerza figurativa. La suma de los números inscritos en su contorno, que es igual a 354 (= 2 x 177), expresa el número de días del año lunar-solar, y el 6, que está en el centro, permite alcanzar el total 360 (= 354 + 6) y también (puesto que 6 es el sustituto de la pareja congruente 6-1 y 61 x 6 = 366), el total de



días del año solar (366). Lo cual sugiere la idea de las intercalaciones necesarias y puede indicar su ritmo, pues 6 nos lleva a 60 (= 12 x 5) días que, en un periodo de 5 años, debían repartirse entre los dos meses suplementarios.

Estas observaciones imponen la idea de que este cuadrado, como el cuadrado con centro 5, era conocido de los Maestros del *Xi ci* y que estas dos disposiciones de los primeros números, por lo demás solidarias, eran consideradas por ellos como traducciones numéricas de la ordenación octogonal de los símbolos adivinatorios. El *Xi ci*, a propósito de estos símbolos y de la manipulación de fichas que servían para construirlos y también para calcular, hace expresa alusión a la práctica de la doble intercalación quinquenal[90].

El Reverendo Legge rechazaba con indignación cualquier indicio de sentido común en este pasaje del tratado. No se ve, decía, cómo formando agrupaciones pares e impares de varillas podría determinarse el número de días intercalares y el ritmo de las intercalaciones. Y es cierto. Ni con cortes practicados en un juego de bastones ni con la construcción de cuadrados mágicos pueden establecerse las leyes del calendario. Pero tampoco corresponde a los adivinos instituir estas leyes. Bastaba con que mostraran la enorme eficacia de una institución que guiaba su oficio.

Debían tener en cuenta las representaciones sociales, relativas al Tiempo y al Espacio, y los imbricados sistemas de las clasificaciones. Debían también dotar a todas estas convenciones de un prestigio que sedujera el pensamiento y justificara la acción. Para este fin se servían de símbolos geométricos y aritméticos. Y, como todos los emblemas, tenían poder cuando hacían sus representaciones. Pero estos símbolos, al ser, en cierto sentido, más abstractos que los otros, debían inspirar una especie de particular confianza: si se prestaban a una multitud de juegos útiles para aproximar entre sí las más diversas clasificaciones, incluso en los momentos en que se jugaba con mayor arbitrariedad, al menos tenían la apariencia de dirigir el juego. Cuando se los utilizaba para representar el orden dado al Universo, la Imagen del Mundo que permitían construir extraía de estos emblemas un clima de necesidad. Parecía garantizado con la eficacia de unas manipulaciones, aunque estas se practicaran con una cierta frivolidad.

Los adivinos realzaban su arte haciendo parecer que los símbolos adivinatorios que manejaban se referían a dispositivos en los que los Números, con el prestigio que les es propio, corroboraban las divisiones convencionales del Espacio y a las leyes tradicionales del Calendario. El arte adivinatorio parecía dominado por la ambición de hacer el Mundo más inteligible y más manejable a la vez. Cuando asociaban al cuadrado mágico la rosa octogonal de sus Trigramas, dejando así evidentes las interacciones del Cielo y la Tierra, del Yang y del Yin, de lo Redondo y lo

Cuadrado, de lo Impar y lo Par, los Maestros de la adivinación podían jactarse de cooperar con el Orden universal de la misma manera que los Jefes cuando, deambulando por su *Ming tang* cuadrado, se esforzaban por poner en marcha la cruz gamada constituida por los símbolos numéricos de los Orientes y de las Estaciones.

Las observaciones que preceden muestran el valor de las tradiciones recogidas, o restituidas, por los eruditos del tiempo de los Han o incluso de los Song. Los diagramas del *Luo shou* y del *He tu*, son, sin duda, reconstituciones, pero debidas a intérpretes bien informados o que razonaron correctamente. Un dispositivo numérico se halla casi con seguridad en la base de la teoría del Cinco Elementos, que expone el *Hong fan*, y las Nueve Secciones del *Hong fan* se derivan a su vez de un dispositivo numérico. Las ordenaciones de los números en *cruz simple* o en *cruz gamada* debían servir, como hace ver el *Yue ling*, y como debe suponérsele dado que interpreta el *He tu*, para suministrar una Imagen del Mundo y de sus diferentes divisiones en Sectores. Los mitos relativos al orden del Mundo se acomodan con las tradiciones del arte adivinatorio: las divisiones de la concha de la tortuga, la agrupación orientada de los Trigramas o el plano del *Ming tang*, solo pueden comprenderse si se los empareja con la teoría de las Nueve Provincias o con la división de los campos en *nueve cuadrados*, y si se les reconoce a los Números, como atributo suyo esencial, la función clasificatoria.

Este atributo se les ha vuelto a reconocer bastante tarde por simples razones de comodidad mnemotécnica y como consecuencia del desarrollo del espíritu escolástico. Y sin embargo esta función les caracteriza desde sus primeros empleos míticos y no ha dejado de hacerlo nunca. Las primeras especulaciones sobre los Números están dominadas por el hecho de que se ve en ellos rúbricas emblemáticas que ordenan los sistemas tradicionales de las clasificaciones. Esta actitud ante los Números, que aparece en el *Hong fan* y en el *Xi ci*, está atestiguada desde los albores de la literatura sabia.

Las utilizaciones que han podido hacer de los Números las diferentes técnicas, lejos de modificar esta actitud fundamental, la ha reforzado. Los Números, asimilados a lugares y considerados siempre en relación con Tiempos y Espacios concretos, han tenido como misión esencial, no el permitir las *adiciones*, sino el representar y ligar entre ellos diversos modos de *divisiones*, válidas para tales o cuales agrupaciones. Más que a calcular cantidades diferentes se les emplea para señalar las *organizaciones variables* que se pueden atribuir a tales o cuales conjuntos. Las diferencias cualitativas de estos grupos y su valor de Total absoluto interesan mucho más que su valor aritmético, tal como nosotros lo entendemos. Es preferible dividir en sectores más que hacer sumas de unidades.

De ahí la importancia, por un lado, de números tales como 5 o 6, adscritos al Centro y que, considerados como expresiones privilegiadas del Total, sirven ante todo, empleados como divisores, para simbolizar *modos de repartición*; por otro, los grandes números, como 360, fáciles de dividir, que aparecen como expresiones *periféricas* del Total. No hay duda de que estas disposiciones del espíritu chino han ido cobrando fuerza gracias al uso que los técnicos del Calendario y de la Música han hecho de los Números. Gracias a que han sido empleados para expresar, y no digo para medir, relaciones, sectores o ángulos, la aritmética, siempre al servicio de una geometría adaptada a un Espacio-Tiempo, concebido como un medio concreto, no se ha transformado nunca en una ciencia de la cantidad.

III. NÚMEROS Y RELACIONES MUSICALES

Las Nueve Secciones del *Hong fan* le fueron confiadas por el Cielo a Yu, cuyo cuerpo mereció ser tomado como patrón de todas las medidas y cuya voz podía servir como diapasón. Nunca se separaba el tubo, que daba la nota inicial, del utensilio adivinatorio[91], formado por dos planchas, imágenes del Cielo y de la Tierra, superpuestas como dos cuadrados mágicos.

Sería difícil demostrar que la teoría china de los tubos musicales se conecta directamente con las especulaciones sobre los cuadrados mágicos. Sin embargo, algunos detalles son significativos. Con el fin de ilustrar su teoría musical, los chinos habían imaginado para sus tubos un orden de prestigio, ya que realzaba las relaciones del par con lo impar (2/3 o 4/3) evocando la gran unidad 360 (= 216 + 144). El prestigio de la ordenación de los números en cuadrado tenía un efecto análogo. A causa de este prestigio se ponía el *Ming tang* en relación con un cuadrado mágico, igual que la rosa octogonal de los Trigramas: los reglamentos propios de cada uno de los 12 meses del año estaban proclamados en el *Ming tang* y lo que representaban los 12 tubos era precisamente los 12 meses. Los tubos, como los meses, en razón de la fórmula: 12 x 2 = 24 = 8 x 3, estaban también en relación con los Ocho Vientos de los que los Ocho Trigramas eran los emblemas. El año (360) se divide en 12 meses, aunque también en 24 medios meses de 15 días cada uno, agrupados en 4 estaciones en torno a un centro o un pivote; los 8 Trigramas parece que derivan de los 4 Emblemas secundarios asimilados a las 4 estaciones-Orientes; en el *Ming tang*, aun cuando se le adjudicaban 9 salas, 4 salas cardinales además de la sala central tenían una importancia particular ya que estaban consagradas a los meses de los equinoccios y de los solsticios. Aunque la disposición en *cruz simple* se desarrolla y am-

plia en la de *cruz gamada*, la ordenación en cuadrado mágico permite evocar la clasificación en 5 Elementos. La teoría musical yuxtapone en justo paralelismo una clasificación en Doce Tubos de la que se sirve para construir una rosa de Doce Vientos y una clasificación en Cinco Notas en la que se hallan, formando una cruz, los símbolos del Centro y de las Cuatro Estaciones-Orientes.

Esos juegos numéricos y gráficos, son los que permiten acercar esas clasificaciones y pasar de una a otra: basta con que permitan esos acercamientos y esos tránsitos de una a otra para tener la impresión de que se ha llegado a desvelar el Orden del Mundo y de que se colabora con él.

Después de que en Occidente se conociera, gracias al padre Amiot[92], la teoría china de los doce tubos y de las cinco notas, se la ha relacionado con las teorías musicales de los griegos y se ha insistido en su carácter científico.

Pero Chavannes ha observado que las teorías chinas no se ajustaban con exactitud a las relaciones numéricas. Esta observación le ha llevado a concluir que el carácter científico de la teoría, que a los chinos les dejó perfectamente indiferentes, no fue inventado por ellos sino que lo recibieron de los griegos[93]. Chavannes ha defendido esta hipótesis, contraria a la opinión de la mayor parte de los autores sabios sobre el origen de la música china, por medio de razonamientos filológicos que no parecen irreprochables, aunque tienen un gran defecto: dejan de lado todos los datos míticos del problema y solo apelan a documentos de los que se espera extraer hechos históricos puesto que están fechados.

Si nos atenemos a estos documentos, parece que los instrumentos a los que los chinos han aplicado la teoría eran unas campanas sonoras; con estos instrumentos, las medidas son infinitamente delicadas y casi imposibles y, en consecuencia, cualquier observación sobre las relaciones numéricas[94]: la teoría aplicada era pues una teoría apriorística. Parece claro que los chinos la habían recibido de los griegos. De hecho, las tradiciones chinas sitúan en el origen la invención de instrumentos de cuerda o de viento. En el mito que explica la división esencial de los Doce Tubos en 6 Tubos masculinos y 6 femeninos, es cierto que se hace referencia a una localización geográfica en la que Chavannes ha querido ver el recuerdo de una influencia en unas zonas a las que llegó la civilización griega[95]. Pero la división en tubos *yin* y *yang*, sobre todo cuando se basa, como es el caso y vamos a ver, sobre la relación (3/2 o 3/4) entre el Cielo y la Tierra, se conecta con las concepciones del Universo, míticas o sabias, que son propias de los chinos de una manera tan perfecta que parece innecesaria cualquier idea sobre préstamos ajenos. Por otra parte, el mito relativo a los Doce Tubos hace expresa alusión a danzas sexuales y lo hace de una manera significativa: una vez que fueron cortados y ensamblados los doce tubos de bambú, sirvieron para hacer

danzar a una *pareja* de aves fénix, que es sin duda la transposición mítica de una pareja de faisanes. Ahora bien, en todo el Extremo Oriente es corriente el uso de un instrumento, el *sheng*[96], cuya invención la atribuyen los chinos a Nügua, *hermana* o *esposa* de Fuxi, la cual inventó también el matrimonio. El *sheng*, que todavía se usa en nuestros días para acompañar en las danzas sexuales, existe bajo dos formas: hay un *sheng* masculino y un *sheng* femenino; en ambos casos la disposición de las cañas está hecha, así se nos dice, para representar las dos alas de un ave (fénix o faisán). Cuando se danza al son del *sheng* es realmente una pareja de fénix o de faisanes la que baila: todos los ejecutantes danzan tocando el *sheng*, por tanto, es el *sheng* quien danza y quien es danzado[97]. Este relato tiene tanto arcaísmo y el prestigio del *sheng* es tan grande en todo el Extremo Oriente que no se ve la necesidad de considerar el relato mítico sobre la invención de las 12 cañas masculinas o femeninas como una fábula completamente imaginada por unos eruditos que querían justificar un préstamo.

Al mismo tiempo, y sea cual fuere la importancia de los instrumentos de percusión en la música china, la observación de Chavannes acerca de la dificultad que habrían tenido los chinos para constatar relaciones numéricas, se cae por su base.

Más bien al contrario, los instrumentos fabricados con bambú invitan a estas constataciones. Recordemos que la palabra china *jie*, que sirve metafóricamente para expresar la idea de medida[98], tiene como sentido concreto «articulación, *nudo* de la caña de bambú». Con toda seguridad, no ha sido tomando medidas sumamente delicadas con campanas de bronce como los chinos han podido inventar la teoría sobre la que han hecho reposar su técnica musical. Más bien pudieron basar el arte de la Música en el arte de los Números al reparar en que podían expresar la longitud de sus diversas flautas de bambú mediante el número de sus articulaciones; y también pudieron llegar a su objetivo evaluando numéricamente las cuerdas, me refiero a las cuerdas reales de los verdaderos arcos. Y no es como para pensar que ambos métodos se excluyen pues, según dicen los chinos, su primer y más respetable sistema de simbolización estaba constituido por cuerdas *anudadas*[99].

Por lo demás, y espero demostrarlo de inmediato, los números que sirvieron ante todo para expresar la longitud de los tubos sonoros fueron números enteros y números pequeños. La serie que formaban fue reemplazada, más tarde, por diversas series concurrentes hechas con números mayores, aunque siempre enteros, y todo ello teniendo como principio algunos cambios del sistema de cómputo. Diversos números, utilizados *sucesiva o concurrentemente* para determinar las divisiones de unidades de medida, sirvieron también para multiplicar los primeros emblemas numéricos de los tubos musicales. Parece que fue comparan-

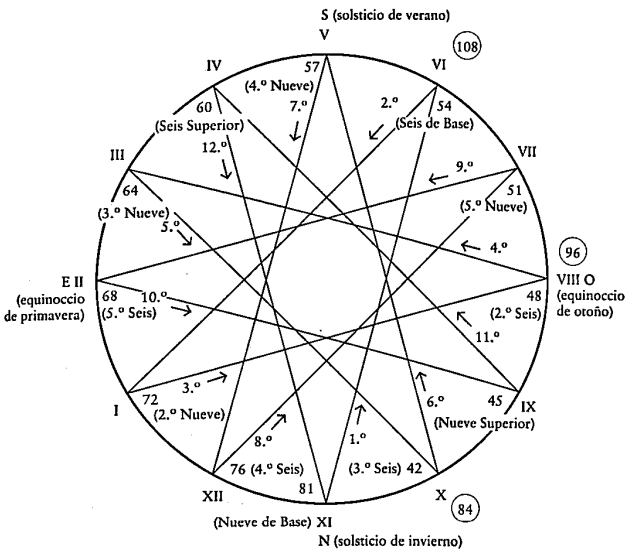
do, y también compenetrando, las series obtenidas por medio de estas multiplicaciones, como llegó a obtenerse el principio aritmético de la gama. Pero lo cierto es que, si se logró, fue como consecuencia de unos juegos numéricos, organizados por la autoridad, del total 360 y por el prestigio de la oposición de 216 y 144.

Dejando al margen cualquier debate sobre el origen, sin interés para nuestro tema, no vamos a seguir a Chavannes. No vamos a decir que los chinos descubrieron el principio aritmético de su teoría musical por sus propios medios porque ni comprendieron su rigor ni su perfección. Lo que decimos es que si los chinos fueron capaces de fundar su técnica musical sobre un principio aritmético que, por lo demás, no sintieron la necesidad de aplicarlo con todo su rigor, es porque la razón de su descubrimiento fue un *juego realizado por medio de símbolos numéricos*, considerados como emblemas eficientes y no como signos abstractos, y que el fin de este *juego* no era el de formular una teoría *exacta* que justificara rigurosamente una técnica, sino el de *ilustrar* esta técnica uniéndola a una Imagen prestigiosa del Mundo.

La teoría de las 12 cañas sonoras parece tan antigua en China como la literatura sabia. Sima Qian[100] le consagró un importante capítulo donde están indicadas las imbricaciones de la clasificación por 12 (12 Tubos y 12 Meses) y de la clasificación por 8 (8 Vientos y 8 Trigramas). Muchos años antes, Lu Buwei[101], en términos breves y además claros, había dado la fórmula aritmética que funda esta teoría. Además, la autoridad de esta fórmula ya era reconocida cuando se compuso el *Yue ling*.

Este tratado sobre el calendario ya ponía en relación los tubos con los meses, relación que implica para cada uno de ellos (mediando el ciclo duodenario) una *orientación* definida. En la literatura antigua encontramos numerosas alusiones a las cañas sonoras; algunas atestiguan que se las imagina orientadas y que las orientaciones son las del *Yue ling*.

Entre estas alusiones literarias hay una que es significativa. En las *Fuentes* Amarillas apareció el tubo inicial, el denominado *huang zhong*, la *campana* amarilla. El mito arcaico de las Fuentes Amarillas, País de los Muertos, a los que se enterraba al norte de las ciudades con la cabeza hacia el norte, sitúa estas Fuentes al fondo del Septentrión. Este está señalado en el ciclo duodenario por el signo *zi*, que significa «niño»: al mismo tiempo que el pleno Norte, este signo cíclico marca el solsticio de invierno y la media noche, tiempos propicios para las concepciones. Un importante conjunto de temas, míticos o rituales, prueba que las Fuentes Amarillas, País de los Muertos, constituían una reserva de vida[102]. Los chinos admitían que el Yang pasaba el invierno (*yin*) refugiado en las Fuentes Amarillas, en los Bajos fondos (el Bajo es *yin*) del Septentrión (*yin*), aprisionado y envuelto por el Yin (Agua). Allí recuperaba su plena



Los números en cifras romanas designan los meses.
Los números en cifras árabes indican la longitud de los tubos sonoros.
Los signos 1°, 2°, indican el rango de los tubos en el orden de su creación.
Se ha representado en este círculo el número que indica las dimensiones que deberían tener los tubos 2°, 4° y 6°, si la nota que emitían no estaba bajada en una octava.

potencia disponiéndose a resurgir golpeando el suelo con el talón: esta imagen es la que se pretendía[103] recuperar en la expresión *huang zhong* que designa el tubo inicial. Este *huang zhong*, adscrito al onceavo mes, el del solsticio de invierno, merecía representar al Yang en lo más bajo de su potencia. El tubo inicial, que es el más largo de todos, da la nota más grave; ahora bien, el Yang es agudo (*claro*) mientras que el Yin es grave (*oscuro*). La atribución de los tubos a los diferentes meses ilustra el incremento continuo del Yang a partir del solsticio de invierno. En la rosa de los 12 vientos, donde está marcada la orientación de los meses y de los tubos, estos últimos se suceden, pues, a partir del pleno Norte, por orden de magnitud decreciente.

Para obtener esta disposición, expuesta en el *Yue ling* y en otros mitos antiguos, hay que construir una estrella con doce puntas. Esta construcción supone el conocimiento de la regla aritmética cuya fórmula es de Lu Buwei y que ha permitido acercar la teoría china a la griega[104].

Lu Buwei y todos los autores chinos enuncian esta regla diciendo que los tubos se engendran (*sheng*) unos a otros, pero distinguen lo que llaman generación superior (*shang sheng*) de la generación inferior (*xia sheng*), es decir, aquella en la que el tubo producido es más largo (*shang*: superior) que su productor, y aquella en que es menos largo (*xia*: inferior). Hay generación inferior cuando se disminuye la longitud quitándole un tercio a lo que mide el tubo precedente: tal es el caso, por ejemplo, cuando se pasa del tubo inicial que vale 81 (= 3 x 27) a un segundo tubo que vale 54 (=2 x 27). Hay generación superior cuando se aumenta la longitud añadiendo un tercio a la del tubo precedente: tal es el caso cuando se pasa del segundo tubo que vale 54 (= 3 x 18) al tercero que vale 72 (= 4 x 18). El tercer tubo (72) crea por generación inferior al cuarto (48), este por generación superior al quinto (64) y así sucesivamente hasta el séptimo tubo. Este, aunque creado por generación superior, crea, también por generación superior, al octavo tubo: a partir de este último están los tubos de rango *par*, pero no los de rango *impar*, que producen por generación inferior.

Todo lo cual no impide que puedan considerarse a todos los tubos de rango *impar* como masculinos (= Yang = *Impar* = Cielo = Redondo = 3 [valor de la circunferencia inscrita en un cuadrado de lado 1]) y a todos los tubos de rango *par* como tubos femeninos (= Yin = *Par* = Tierra = Cuadrado = 2 [valor del semiperímetro del cuadrado que circunscribe a la circunferencia de valor 3])[105]. Buenas razones tenían los chinos para decidir de esta forma. Si los tres primeros tubos impares valían los 3/2 de los tres primeros tubos pares, los tres últimos tubos impares valían respectivamente los 3/4 de los tres últimos tubos pares; 3/2 expresa la relación de la circunferencia (= Cielo) al semiperímetro del cuadrado (= Tierra) que la circunscribe; 3/4 expresa la relación de la circunferencia con el perímetro: de igual manera que 3/2, e incluso mejor, 3/4 puede expresar la relación del Yang con el Yin.

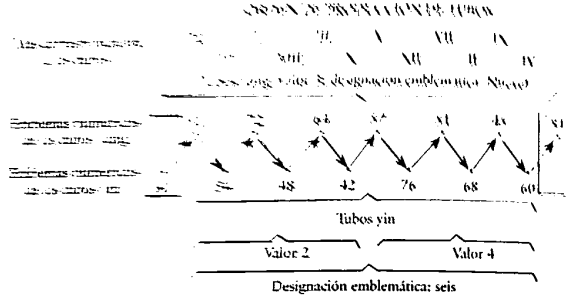
Podría ser que los chinos hubieran atribuido a sus tubos, al inicio, emblemas numéricos que ilustraban solo la relación 3/4: en un pasaje del *Guanzi*[106] se dice, en efecto, que los cinco primeros tubos valían respectivamente 81, 108 (= 54 x 2), 72, 96 (= 48 x 2), 64, de donde se podía concluir, parece ser, que el sexto valía 84 (= 42 x 2). Parece que los chinos dividieron por 2 las dimensiones de los tres primeros tubos de la serie par evitando modificar las dimensiones de los tres últimos tubos de esta serie.

Esta reforma marca tal vez un progreso de la técnica musical[107], pero lo que a nosotros nos interesa destacar es que si no hubieran hecho esta

división por 2, dejando a los tres primeros tubos yin inferiores en longitud a los tres últimos, *no hubiera sido posible asignar a los tubos*, al construir la estrella de 12 puntas, *la orientación que el Yue ling les atribuye*.

Nos remitimos al cuadro que viene a continuación y a lo que precede.

Representados por los números entonces que indican sus dimensiones tradicionales, los 12 tubos ocupan en la figura las posiciones asignadas a los signos cíclicos y a los meses que les corresponden. Están colocados en el contorno de un círculo a partir del Norte (el tubo que sostiene el invierno, tubo inicial) en orden de magnitud decreciente, sus emblemas numéricos presentan la imagen del movimiento ascendente



Los números son las dimensiones atribuidas a los tubos por *Huainanzi*.
Se ve aparecer, al inicio de la serie y 81 al final ya que, en razón de su disposición cíclica, el tubo 12, 60, produce el primero, 81.

del Yang siguiente. Bien se ve que ocupan los 12 puntos de una estrella. *Esta última se halla construida desde el momento en que una recta ha unido los emblemas de los tubos* (yang o yin, yin o yang, creadores o producidos *que, en el orden* de producción, *se hallaban* contiguos).

Esta *construcción gráfica revela*, por un lado, *el orden* de producción de los tubos y, en consecuencia, la *fórmula* que ordena sus relaciones numéricas; por otro, la *disposición cíclica* de los tubos en torno a las orientaciones, de donde *resulta* su correspondencia con los eventos meses. Pero, si puede *obtenerse* la figura simétrica que forma la estrella de 12 puntas es porque dos rectas trazadas consecutivamente y que, en consecuencia deben unir los *emblemas* de tres tubos sucesivos en el orden de producción, cortan *siempre* un arco de 60°, y es así porque se ha comenzado por unir dos *puntos* distantes sobre la circunferencia 360°

por un lado (a izquierda en este caso porque, en la disposición adoptada por los chinos, los signos cíclicos siguen el orden de sucesión de los tiempos yendo hacia la izquierda), y 150° por otro. El tubo inicial (81, serie *yang*) está adscrito al onceavo mes (mes impar), el 2° tubo (54, serie *yin*) debe estarlo al sexto mes (mes par), el 3° (72, serie *yang*) al primero (mes impar), el 4° (48, serie *yin*) al octavo (mes par), el 5° (64, serie *yang*) al tercer mes (mes impar), el 6° (42, serie *yin*) al décimo (mes par), el 7° (57, serie *yang*) al quinto (mes impar), es decir, situado a 180° del tubo inicial (81), etc. Pero, puesto que se había decidido dejar a la izquierda de la primera línea trazada la sección más grande del círculo, los emblemas numéricos del 4° y 6° tubos debían, como el del 2° (son los tres primeros tubos de la serie *yin*), encontrarse en la parte derecha del círculo y encontrar allí los emblemas del 9° y 11° tubos que están a la derecha del 7°, situado a 180° del tubo inicial. Y así, estos tres tubos son los últimos y los más pequeños de la serie *yang*. Los emblemas numéricos de los Doce Tubos no se sucederían por orden de magnitud decreciente *si se hubieran atribuido* a los tres primeros tubos de la serie par unas dimensiones (108, 96, 84), basadas en la relación 4/3 entre tubos *yin* y *yang*. Para obtener este resultado, había que reducirlos a la mitad bajando una octava la nota que daban, aunque siempre conservando unas dimensiones conformes a la relación 4/3 para los tres últimos tubos pares: los emblemas de estos debían situarse en la mitad derecha del círculo, intercalados entre los emblemas de los tres primeros y más grandes tubos *yang*.

La figura geométrica que, *con el fin de ilustrar el incremento continuo del Yang a partir del solsticio de invierno*, justifica el sistema de correspondencias establecidos entre los meses y los tubos, no puede construirse, como se ve, sino con la condición de dar a los tubos unas dimensiones tales que los seis primeros ilustren la relación 3/2 (= 81/54 = 72/48 = 63/42)[108] y los seis últimos la relación 3/4 (= 57/76 = 51/68 = 45/60). Cualquier alusión a una equivalencia entre tubos y meses, conforme al sistema de *Yue ling*, supone esta construcción y, en consecuencia, implica el descubrimiento *previo* de la regla aritmética sobre la que reposa la teoría musical de los chinos.

Esta constatación, aunque tal vez tenga un cierto alcance histórico, lo que tiene de importante es mostrar que los chinos no se equivocan cuando afirman que sus antiguos sabios consideraban como cuestiones fraternas los problemas relativos a la teoría musical y a la organización del calendario. ¿No parece razonable deducir que el descubrimiento de la fórmula aritmética de la gama se deriva de especulaciones numéricas de los técnicos y de ese arte supremo que trataba de armonizar el Espacio y el Tiempo y que, en consecuencia, el verdadero problema era el de revelar las relaciones de lo Par y lo Impar?

La construcción de la rosa de 12 puntas no tenía como única ventaja la de manifestar el incremento continuo del Yang al surgir de las Fuentes Amarillas; tenía además el mérito de justificar, mediante la alternancia de los tubos *yin* y *yang*, la alternancia de los meses de rango *par* e *impar* a los que el año lunar-solar de 354 días les atribuía, o bien 30 días, o bien 29. La división de los tubos en dos grupos iguales de géneros diferentes, al tiempo que autorizaba nuevas posibilidades de clasificaciones, servía de otro modo a ilustrar las leyes del calendario. El alcance mítico de esta división aparece en diversas apelaciones simbólicas empleadas a propósito de los tubos. Los trata como *padres* y como *hijos* porque considera que se engendran (*sheng*) unos a otros: la oposición de las generaciones que se alternan en el poder[109] puede traducir la oposición rítmica del Yin y del Yang. Por otro lado, los emblemas de los tubos *yin* y *yang* se alternan por el contorno del dodecágono lo que permite agruparlos por parejas: se decía de dos emblemas *vecinos* que eran «*mujer y marido*». Parecidas representaciones metafóricas permiten acercar los 6 tubos masculinos y los 6 femeninos a las 12 líneas, masculinas o femeninas, que componen la primera pareja de Hexagramas. Así se explica esa otra manera de denominar los tubos sonoros; consiste en *identificarlos* con las líneas continuas o discontinuas de los Hexagramas evocando de nuevo las relaciones de Par e Impar. *Seis* eran los tubos *yin* y *nueve* los *yang*. Para trasladar mejor la idea de los Hexagramas (cuyo análisis se hacía numerando las líneas de abajo a arriba) se llamaba al primer tubo *yang* y al primer tubo *yin* (igual que la primera línea masculina o la primera línea femenina de un Hexagrama): *Nueve de base* y *Seis de base*; los tubos intermedios (2.° o 3.°): *Nueve* o *Seis* y los dos últimos tubos: *Nueve superior* y *Seis superior*.

Un pasaje de Sima Qian, del que pronto vamos a señalar la importancia, garantiza la antigüedad de estas designaciones[110]. Son solidarias de un desarrollo de la técnica musical que hay que considerar, también, como antigua. Si cada uno de los tubos podía ser tomado, uno tras otro, como tubo inicial y dar así la primera nota de la gama, se podían constituir 12 gamas[111]. Estas gamas, cada una de 5 notas, estaban caracterizadas por los emblemas numéricos de los tubos que las emitían. Cuando había que referirse a ellos bastaba con dar la designación simbólica (*Seis de base... 3.° Nueve... Nueve superior...*) del tubo elegido en ese caso como tubo inicial. Con esas 12 gamas así constituidas se disponía de un total de 60 notas que se ponían en relación con los 60 binomios cíclicos formados por la combinación de los 12 (= 6 x 2) signos duodenarios (que, como los 12 tubos, evocan una disposición en círculo) y de los 10 (= 5 x 2) signos denarios (que remiten, como las notas de la gama, a una disposición en cruz).

Este nuevo sistema de correspondencias conduce a su vez, combinando los emblemas (5 y 6) de la Tierra y del Cielo, al gran Total 360 (= 12 x 5 x 6). ¿No parece, pues, una vez más, que la teoría musical debe

su desarrollo a las especulaciones numéricas de los Maestros de ese arte supremo que es el del Calendario?

Los autores de la teoría eran en todo caso gentes muy poco preocupadas por la exactitud de las relaciones numéricas y se proponían, ante todo, evidenciar una relación de conjunto obtenido por medio de totales significativos.

Sima Qian tuvo buen cuidado de expresar las longitudes de los tubos sirviéndose de números fraccionarios más o menos conformes con la teoría[112]. Este interés por la exactitud es el que permitió a Chavannes suponer que los chinos, al principio, aplicaron dócilmente el principio de la construcción de la gama griega. Pero habría que hacer dos observaciones al respecto: 1) que Sima Qian, como miembro de la Comisión del Calendario, y *con ocasión de una importante reforma del mismo*,

$$\frac{60}{80} = \frac{3 \times 20}{4 \times 20}$$

$$\frac{81}{54} = \frac{3 \times 27}{2 \times 27} \quad 1.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{54}{72} = \frac{3 \times 18}{4 \times 18} \quad 2.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{72}{48} = \frac{3 \times 24}{2 \times 24} \quad 3.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{48}{64} = \frac{3 \times 16}{4 \times 16} \quad 4.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{63}{42} = \frac{3 \times 21}{2 \times 21} \quad 5.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{42}{56} = \frac{3 \times 14}{4 \times 14} \quad 6.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{57}{76} = \frac{3 \times 19}{4 \times 19} \quad 7.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{75}{50} = \frac{3 \times 25}{2 \times 25} \quad 8.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{51}{68} = \frac{3 \times 17}{4 \times 17} \quad 9.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{69}{46} = \frac{3 \times 23}{2 \times 23} \quad 10.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{45}{60} = \frac{3 \times 15}{4 \times 15} \quad 11.^{a} \text{ relación}$$

$$\frac{60}{80} = \frac{3 \times 20}{4 \times 20} \quad 12.^{a} \text{ relación}$$

* El asterisco señala los casos en que el número que debe figurar en dos relaciones consecutivas aparece incrementado o disminuido en una unidad.

tuvo que rehacer con sumo cuidado todos los cálculos antes de consignarla en su Historia; 2) que por esos mismos tiempos, Huainanzi[113] indicaba las dimensiones de las cañas sirviéndose solo de números enteros. Y son esos números, siempre reproducidos, los que verdaderamente interesaron a los chinos; para comprender el pensamiento de estos últimos hay que partir de estos números.

Como parece fácil de ver, con los 12 números (81, 54, 72, 48, 64, 42, 57, 76, 51, 68, 45, 60) de la lista transmitida por Huainanzi, no es posible establecer relaciones conformes a la regla, si no se admite para esos números el *margen de una unidad*, salvo en tres casos[114], para 54 que vale los 2/3 de 81 y los 3/4 de 72, para 72 que vale los 4/3 de 54 y los 3/2 de 48, y para 48 que vale los 2/3 de 72 y los 3/4 de 64. Hay que admitir que el 5.° tubo vale 64, puesto que es 4/3 de 48, y que vale también 63, puesto que debe ser los 3/2 de 42. Igualmente, el 7.° tubo vale a la vez 56 y 57, el 8.°, 76 y 75, el 9.°, 50 y 51, el 10.°, 68 y 69, el 11.°, 46 y 45. Pero, *los 12 tubos forman un ciclo*. El 12.° por tanto debe ser 3/4 del primero, si este se ha producido por generación superior[115]. 60, múltiplo de 3, puede fácilmente incrementarse de 1/3. Para que la regla sea respetada es necesario, pues, que el primer tubo valga 80 (= 60 x 4/3), y también 81 (= 54 x 3/2). De nuevo *es necesario el margen de una unidad*.

En su detalle ya vemos que las dimensiones atribuidas a los tubos son inexactas.

Es destacable que para las dimensiones de los últimos tubos se hayan escogido 57, 76, 51, 68, 45 y 60. Si hubieran escogido para los tubos *yin* las dimensiones 75, 69 y 60, el total de los tres números (204) no hubiera sido modificado. Pero, si para los tubos *yang*, en lugar de 57, 51 y 45 se hubieran tomado 56, 50 y 46, el total de los tres números hubiera sido 152 en lugar de 153. Los números escogidos expresan con inexactitud la relación 3/2, que debía existir entre el 8.° tubo (75) y el 9.° (51), entre el 10.° (69) y el 11° (45), pero, por el contrario, expresan exactamente todas las relaciones iguales a 3/4 (= 57/76 = 51/68 = 45/60); y 3/4 *es también la relación del valor de tres tubos* yang (153) *con los tres tubos* yin (204) (153/204 = 3 x 51/4 x 51). La suma de los 6 últimos tubos es 357; síntesis del Yin (4) y del Yang (3) (cuya segunda mitad de la serie de los tubos debe indicar las relaciones bajo la forma 3/4, puesto que el primero [57] de los seis tubos vale los 3/4 del segundo [76]), 357 es un múltiplo de 7; este es, entre los múltiplos de 7, el que más se acerca al gran Total 360 y a 354, total de los días del año lunar-solar[116].

La serie de los 6 primeros tubos empieza, por el contrario, por un tubo que vale los 3/2 del siguiente; convendría que la suma de esos 6 emblemas numéricos fuera un múltiplo de 5, síntesis del Yang (3) y del Yin (2); cabría esperar que ese múltiplo de 5 fuera 360 y que la relación 3/2 se escribiera globalmente bajo la forma de 216/144. Si el total

de los primeros tubos *yin* es 144 (= 54 + 48 + 42), el de los tubos *yang* (81 + 72 + 64) es 217, aunque la suma total no sea 360 sino 361. Sin embargo, no era muy complicado obtener el número 216; para el 1.° y 3.° tubos *yang*, se podía optar entre el 80 y el 81, entre el 64 y el 63; añadidos a 72 (2.° tubo *yang*) daba: 80 + 64 (= 144) y 81 + 63 (= 144), en total 216. Pero se optó por el 81 y el 64. *En lugar de 80* (= 60 x 4/3), *que hubiera sensibilizado el carácter cíclico de la serie de los tubos, se ha preferido el 81.* Y así, la primera relación (81/54) es rigurosamente igual a 3/2. La adopción del 63 parecía imponerse para el 5.° tubo, ya que 63 vale exactamente 3/2 del emblema numérico del 6.° (42). Sin embargo todo ello ha hecho que el gran Total y la relación típica 216/144 sean menos evidentes, ya que, una vez que se atribuyó 81 al primer tubo se atribuyó 64 al 5.°. De igual manera que 81 vale exactamente los 3/2 de 54, 64 vale exactamente los 4/3 de 48 (4.° tubo). Si se adoptó 81 y 64 fue porque, gracias a esta adopción, los 5 emblemas numéricos adscritos a los primeros tubos (81, 54, 72, 48, 64) eran absolutamente conformes con el principio de la teoría, *a condición de considerarlos aisladamente sin pensar en sus relaciones ni con el 6.° ni con el 12.°.*

El examen de los emblemas numéricos que los chinos juzgaron suficientes para expresar el principio de su teoría musical, *gracias al margen casi constante de una unidad*, conduce a una triple constatación:

1. La exactitud detallada de las relaciones aritméticas importa muy poco; a casi todos los emblemas numéricos les corresponde un doble valor, uno que figura en la lista y el otro que queda implicado. De igual manera que 81 y 63 pueden leerse también como si significaran 80 y 64, 361 también puede ser leído como 360. Todo ello sugiere la idea de que 357 también podría significar 360, gracias a unas implícitas mutaciones de otros emblemas, por ejemplo, como consecuencia de una equivalencia latente entre 60 y 63. Parece sobre todo que la serie de los 12 números no ha sido establecida mediante verdaderas operaciones aritméticas, sino con la ayuda de manipulaciones de emblemas inspiradas por una bien definida ambición.

2. Los totales 357 y 361, que resultan de la suma de los 6 primeros o de los 6 últimos números, están tan próximos a 360 que no es pensable que se hayan obtenido al azar. La yuxtaposición de dos series de emblemas que sugieren, ambos, el gran Total, al evocar una división en 5 secciones (relación 3/2) y otra en 7 secciones (relación 3/4), parece derivar de preocupaciones análogas a aquellas de las que salió la idea de yuxtaponer un cuadrado con centro 5 y otro con centro 6, recordando dos divisiones de 360, una en 5 secciones de 72, otra en 6 secciones de 60; semejantes preocupaciones testifican que la Teoría de los 12 tubos se debió a los Maestros del Calendario.

3. Esta teoría aparece como *un constructo artificiosamente superpuesto a otro previo que debía ser el de la gama de las 5 notas.* Sea cual

fuere el deseo de valorar el número 360, los Maestros del Calendario prefirieron conservar para los 5 primeros tubos emblemas numéricos que implicaban relaciones exactas. A cada uno de los tubos se le hace corresponder una de las notas. Cuando elaboraron la teoría de los 12 tubos, creyendo que así convertirían a estos últimos en emblemas de los 12 meses, se trataba para ellos de completar una teoría de la gama. Las 5 notas representan las 4 Estaciones y el Centro del año y se disponían en cruz. Al adaptar a la imagen de la cruz, que hacía pensar en el *cuadrado,* la imagen de un dodecágono en cuyo contorno los emblemas de los tubos y de los meses se disponían en *círculo* en un *orden regular,* los Maestros del Calendario se esforzaron en dar una representación más detallada y más coherente del Universo.

La gama china comprende 5 notas, denominadas *gong, zhi, shang, yu* y *jue.*

La tradición dice que el rey Wen, fundador de los Zhou, inventó dos notas nuevas. Solo las 5 primeras notas son consideradas como *puras* y poseen un nombre. Las designaciones de la 6.ª y 7.ª notas, *bian gong* y *bian zhi,* muestra que no sentían una gran diferencia entre ellas y la 1.ª y la 2.ª. Por lo demás, en la práctica, solo contaban en realidad las 5 notas *puras.* Para definirlas se limitaban a decir que correspondían a los sonidos emitidos por los 5 primeros tubos. Y fue también al dar dimensiones al 6.º y 7.º tubos como definieron la 6.ª y la 7.ª notas. La teoría musical de los chinos arranca con la construcción de los 5 *primeros tubos.*

Cuando se han indicado las dimensiones de esos tubos y se han señalado las relaciones de las notas con los tubos, técnicamente hablando, no hay más que decir acerca de la gama. Pero si se quieren entender las ideas de los chinos y no hablar tan a la ligera de un préstamo griego, convendría tener en cuenta dos hechos: 1) *al tiempo* que atribuyen a cada una de

Orientes	Centro	Sur	Oeste	Norte	Este
Estaciones	Centro	Verano	Otoño	Invierno	Primavera
Notas	gong	zhi	shang	yu	jue
Emblemas de Tubos y Notas	81	54	72	48	64
Emblemas de Estaciones, Orientes y Notas	5	7	9	6	8
Números de orden de los Elementos	5	2	4	1	3
Parejas de números congruentes	5-10	2-7	4-9	1-6	3-8
Elementos	Tierra	Fuego	Metal	Agua	Madera

las 5 notas un emblema numérico, que muestra que ha sido emitido por uno de los 5 primeros tubos, los chinos les adjudican otro emblema, que es también un número, un número entero: *gong* tiene como pequeño y como gran emblema 5 y 81 (dimensión del tubo 1.°); *zhi*, 7 y 54 (dimensión del 2.° tubo); *shang*, 9 y 72 (dimensión del tubo 3.°); *yu*, 6 y 48; *jue* 8 y 64. 2) 5, 7, 9, 6 y 8 son los emblemas del Centro y de las 4 Estaciones-Orientes (también de los 5 Elementos); las 5 notas, igual que las Estaciones a las que estos símbolos numéricos representan, forman aparentemente un *ciclo*, a la manera de los 12 Tubos que se relacionan con los 12 Meses. Habitualmente se desprecian estos datos bajo el pretexto de que las correspondencias chinas, sobre todo cuando en ellas aparecen los números, son juegos tardíos y *arbitrarios* y porque no se quiere ver *relación alguna* entre las dimensiones de los Tubos y los números que sirven comúnmente de emblemas a las Notas, a las Estaciones y a los Elementos.

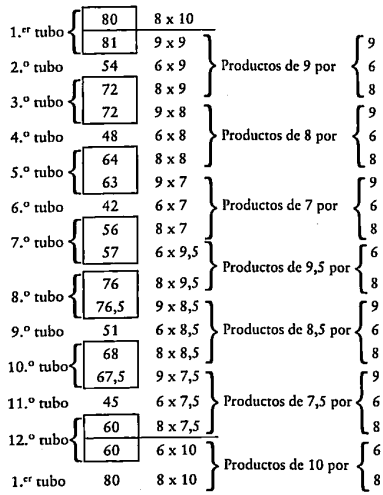
Tal vez una observación más rigurosa permitiría ver una relación entre el emblema grande y el pequeño, expresados ambos mediante números enteros, que para los chinos definen una nota. Situemos los emblemas grandes alineados, con las equivalencias conservadas y dispuestos por orden de magnitud. Aparte del 5, los emblemas pequeños se hallan también colocados en el mismo orden; además, ¿no podría el 5 ser representado por el 10, *segundo miembro de la misma pareja congruente?*

81	72	64	54	48
5	9	8	7	6

81	54	72	48	64
5	7	9	6	8

Pero, con la atribución de un emblema pequeño a las diferentes notas, ¿no se ha querido acaso señalar el orden de tamaño de los tubos que les corresponden? Dispongamos las dos series de emblemas teniendo en cuenta el orden de producción de los Tubos; se impone una observación: los tres últimos emblemas pequeños son 9, 6, 8. Esos números, *en el orden en que se suceden*, bastan para expresar la regla aritmética que regula la construcción de la gama, como la de los 12 Tubos (disminución de 1/3 seguido de un incremento de 1/3).

9, 6, 8, multiplicados por 9 dan las dimensiones del 1.°, 2.° y 3.° tubos; multiplicados por 8, las del 3.°, 4.° y 5.° tubos; multiplicados por 7, las del 5.°, 6.° y 7.° tubos. 72 (tubo 3.°), al ser múltiplo de 9 y de 8, asegura una unión perfecta y los 5 primeros tubos parecen corresponder a dimensiones rigurosamente exactas: hay 5 notas *puras*. 64, múltiplo de 8, no es múltiplo de 9. Hay que asimilarlo a 63 (producto de 9 x 7) para pasar a la serie de los múltiplos de 7. Así es como pueden añadirse a las 5 notas *puras* dos notas suplementarias. A partir de 56-57, los números se obtienen multiplicando 9, 6, 8, no como al inicio por los números enteros 9, 8, 7, sino por los mismos números incrementados



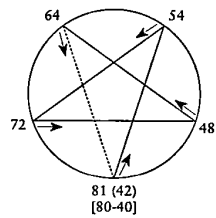
en 0,5 (9,5, 8,5, 7,5). El tubo 7.º, producido por generación superior (56), produce a su vez (57 = 6 x 9,5), *por generación superior*, el 8.º tubo (76 = 8 x 9,5). Todo sucede como si se hubieran yuxtapuesto 2 gamas de 5 notas (81, 54, 72, 48, 64 y 76, 51, 68, 45, 60): con la unión de la segunda gama a la primera, resultado de la asimilación de 80 a 81 (tubo 1.º) (que, siempre que se dé de nuevo *generación superior*, puede producir 60 [12.º tubo], salido a su vez de 45 por generación superior), la transición de la 1.ª gama a la 2.ª está asegurada con *la añadidura de los tubos 6.º y 7.º, que corresponden a las dos notas suplementarias.*

Estas observaciones evidencian la función de los números 9, 6, 8, emblemas, como ya se ha visto, de la 3.ª, 4.ª y 5.ª notas. Muestra por una parte que la teoría de los 12 tubos está unida a la invención, atribuida al rey Wen de los Zhou, de dos notas suplementarias, *de las cuales una* (6.º tubo) *tiene como emblema* 42, y por otra, que no podría imaginarse una yuxtaposición de dos gamas *si* el tubo 1.º *no pudiera representarse tanto por 80* como por 81.

Es ahora el momento de utilizar la observación de que las 5 Notas de la gama, asimiladas a las Estaciones, forman un ciclo.

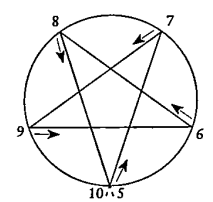
Igual que para los 12 tubos, una figura puede representar este ciclo al poner en evidencia el orden de producción de las notas. Dispongamos sus

emblemas (81, 72, 64, 54, 48) a intervalos iguales en el contorno de un círculo, a partir de 81 (hacia la izquierda), siguiendo *el orden de la magnitud*. Si ahora, para representar el *orden de producción*, unimos con rectas 81 con 54, 54 con 72, 72 con 48 y 48 con 64, formaremos una estrella de 5 puntas, pero el dibujo no será perfecto si no unimos 64



con 81, es decir, si desde el 5.° tubo no volvemos al 1.°. Disminuido en un 1/3, 64, asimilado a 63, produce 42. Si 42 fuese la mitad de 81, las notas emitidas por los dos tubos, con la diferencia de una octava, podrían ser asimilados, lo cual daría derecho a cerrar la figura. *Y dado que las 5 notas forman un círculo y que la figura debe estar cerrada*, hay que admitir, o bien que el emblema numérico del tubo 1.° tenía un valor de 84[117], el doble de 42, o bien que se consideraba que de 64-63 podía pasarse por generación inferior a un valor *del que 40 podía ser el emblema*[118], y que por tanto, *80 es el número que representaba a ese primer tubo*.

La construcción de la estrella de 5 puntas, necesaria para la figuración de un ciclo, es difícil de imaginar con los emblemas numéricos 81, 72, 64, 54, 48 (elegidos para ilustrar la regla que la secuencia 9, 6, 8 puede resumir), sin embargo, resulta muy fácil si los números que se colocan en el contorno del círculo son los mismos que sirven como emblemas de las notas, *a condición de que el 5 represente la pareja congruente 10-5*.



He aquí, pues, que estamos en condiciones de formular una hipótesis: *los emblemas numéricos de las notas*, lejos de ser arbitrarios, *han comenzado por significar dimensiones reales*. La observación de que entre 10 y 5, la mitad de 10, *hay 5 intervalos*, explica la constitución de *una gama de 5 notas*; las relaciones de las notas están simbolizadas por los números 7, 9, 6, 8 y la pareja 10-5, *que daba la idea de la octava*.

Para los chinos, más atentos como ya hemos visto a la exactitud de las relaciones de conjunto que a la de las relaciones detalladas, la serie 10, 9, 8, 7, 6, 5 tenía un enorme mérito.

La fórmula 10 + 9 + 8 = 9 x 3 y 7 + 6 + 5 = 9 x 2, permitía establecer, entre el conjunto de notas *yang* (10 [1.ª nota], 9 [3.ª nota], 8 [5.ª nota]) y el conjunto de las notas *yin* (7 [2.ª nota], 6 [4.ª nota], 5 [1.ª nota en la octava]) una relación igual a 3/2 (que es la relación del Cielo y la Tierra) y esta relación se volvía a encontrar, expresada de manera típica, en la relación (9/6) de la 2.ª nota *yang* y la 2.ª nota *yin*.

A la serie 10, 9, 8, 7, 6, 5 le pertenece otro mérito, mayor aún, tal vez, a los ojos de los chinos.

Suman en total 45, que multiplicado por 8 nos permite obtener 360. Dado que 5 es la mitad de 10, podríamos presentar la imagen de un ciclo disponiendo en el contorno de un pentágono los números 9, 8, 7, 6 y 10, que evoca 10-5. Mejor aún podríamos hacerlo sustituyendo esos números por 72 (= 9 x 8), 64 (= 8 x 8), 56 (= 7 x 8), 48 (= 6 x 8) y 80 (= 10 x 8), mentalmente asociado a 40 (= 5 x 8), que es su mitad: también así podría evocarse el gran emblema del ciclo, 360, y *con la ayuda de 5 números, que suponen un 6.º*, la división característica de 360 en 5 partes y también la prestigiada relación de 216 (= 80 + 72 + 64: emblemas de 3 tubos *yang*) con 144 (= 56 + 48 + 40, emblemas de 2 tubos *yin* y del tubo [40 = 80/2], que con diferencia de una octava permite volver a la 1.ª nota *yang*).

La serie 80, 56, 72, 48, 64 no difiere más que por sus méritos simbólicos de la serie 10, 7, 9, 8, 6 (y 5). Y no difiere realmente de la serie clásica 81, 54, 72, 48, 64 más que en el número 56. Es el prototipo de esta última pero deriva en sí misma de la fórmula 10, 7, 8, 9, 6, (5) de la que los emblemas numéricos de las notas han mantenido el recuerdo.

Si estamos postulando que los números de la serie 10, 7, 9, 6, 8, de la que la serie, 80, 56, 72, 48, 64 no es más que otra expresión, se prestan a servir de emblemas a las dimensiones reales de los tubos, nuestra hipótesis no implica en absoluto que a esta traducción numérica, que parece incorrecta, tenga que corresponder una práctica igualmente incorrecta.

Admitamos, conforme a las tradiciones chinas, que los primeros tubos sonoros eran de cañas de bambú. Sus dimensiones podían estar figuradas por medio de un pequeño número entero obtenido al contar las articulaciones (= *jie*, que significa también medida) de cada uno de los 5

bambúes que dan las 5 notas de la gama primaria. Resulta fácil ver que para obtener intervalos justos, aun atribuyendo a los tubos unas dimensiones que implicaban relaciones inexactas, bastaba con que el artesano escogiera para la 1.ª caña y para la 2.ª, unos bambúes cuyos nudos estuvieran, en la 1.ª un poco más distantes y un poco menos en la 2.ª[119].

Una práctica justa se vio, pues, legitimada, al inicio, por una teoría inexacta, pero que tenía al menos un mérito: *traducía el sentimiento de la octava.*

Los defectos de la teoría, que hasta podían no haber aparecido, dejarían de tener consecuencias mientras se les dejara a los artesanos, contando por articulaciones, un cierto margen para la evaluación de las dimensiones *reales*. Pero, para dar algo más de *perfección simbólica* a la teoría, y con la intención de *combinar la idea* de la octava *con la idea* de ciclo, *evocando* 360[120], los chinos tuvieron que sustituir la serie 10, 7, 9, 6, 8, (5) por la serie 80, 56, 72, 48, 64, (40). Con esto se volvía a *las 8 divisiones*[121] en todos los intervalos comprendidos entre dos nudos, prácticamente desiguales.

Contando mediante subdivisiones en lugar de contar por articulaciones, los chinos se exponían a sustituir *unidades concretas* por un *sistema de unidades abstractas.*

Desde el momento en que midieron sus tubos por medio de un sistema de subdivisiones iguales entre sí, la inexactitud de la teoría tuvo que aparecer en la práctica. Tal fue, sin duda, el principio de perfeccionamiento que condujo a adoptar como emblemas numéricos de los primeros tubos, los números 81 y 54 en lugar de 80 y 56; los otros números, 72, 48 y 64, conformes con la secuencia 9, 6, 8, quedaron inmutables.

Queda por fijar la fecha de ese perfeccionamiento lo que, además, nos dará oportunidad de verificar la hipótesis.

Esta hipótesis da cuenta del conjunto de los datos; pero, postulando que la serie 81, 54, 72, 48 y 64 es posterior a las dos series equivalentes, 10, 7, 9, 6, 8, y 80, 56, 72, 48 y 64, ello supone que hay entre los hechos un orden histórico.

Cualquier hipótesis de este tipo puede fácilmente ser vuelta del revés. La nuestra no es una excepción: implica la conclusión, bastante satisfactoria en sí misma, de que la teoría de los tubos y de la gama expuesta por los chinos es solidaria con su práctica musical y se alía estrechamente con el sistema de nociones que expresa sus puntos de vista sobre el Universo. Pero también podría decirse: los chinos conocieron en un principio, por vía de préstamo, y formulada en términos abstractos o traducida, todo es posible, a través de la secuencia 9, 6, 8, la regla aritmética de la gama, inventada por los griegos; la expresaron mediante la secuencia 81, 54, 72, 48, 64, que tenía el gran mérito, justo es reconocerlo, de evocar, más o menos, 360 y la relación 216/144. Los chinos constataron

la cercanía de esta secuencia con esta otra 80, 56, 72, 48, 64, totalmente formada por múltiplos de 8; indiferentes al rigor de los hechos matemáticos, extrajeron de esta última la fórmula 10, 7, 9, 6, 8, lo que les permitió el poder atribuir a las notas unos emblemas numéricos que, hay que reconocerlo, no son del todo arbitrarios.

Si así se interpretaran los hechos, el orden que se impondría a su historia no sería tan descabalado. Lo cual es cierto. Como también lo es que, al obrar así, se reservaban el beneficio de postular un origen por vía de préstamo. Es este el tipo de hechos históricos que competen a un buen filólogo: si decide que ha habido préstamo, pasa a otros especialistas la tarea de dar una explicación real de los hechos. Las cuestiones sobre el origen nos interesan aquí muy poco. Nos bastaría con que se acordara que la teoría de la gama se desarrolló en China bajo la influencia de una representación del mundo, si no estuviera en juego una importante cuestión de hecho. Admitir el orden histórico que supone la hipótesis aquí defendida permite comprender en su fondo la actitud de los chinos respecto a los números. Se trata de constatar la dificultad que los chinos han tenido en concebir la idea de *unidad* bajo su aspecto aritmético y señalar sus razones.

Nosotros establecemos, pues, la primacía de la serie 10, 7, 9, 6, 8, y la establecemos mostrando que el desarrollo de la teoría musical se debió *a la concurrencia de varios sistemas de cómputo que imponían divisiones variables a la unidad* y que, al retrasar los progresos de la noción *abstracta* de unidad, se opusieron a una *concepción cuantitativa de los números*.

Ante todo, debemos mostrar al respecto que nuestra opinión sobre el tránsito de la serie 10, 7, 9, 6, 8 a la serie 80, 56, 72, 48, 64, no es un simple punto de vista teórico.

Es un hecho que la relación entre los emblemas comunes a las Notas, a las Estaciones, a los Elementos y a las dimensiones de los 5 Tubos, era todavía aceptada en tiempos de Sima Qian.

La prueba se halla en una frase que inserta el historiador en la conclusión de su capítulo sobre los Tubos sonoros. Esta frase se compone de caracteres que designan las 5 Notas, asociados cada uno a un número; los números son los que el *Yue ling* da como emblemas a las Notas, pero las equivalencias del *Yue ling* no se han respetado[122]. Y así, los comentaristas, sin decidirse a corregir un texto venerable, declaran estos números como *inexplicables*. Esta declaración bastó para que Chavannes decidiera que la frase carecía de sentido. Es cierto que no había entendido las dos palabras con las que da inicio la frase. Las tradujo, literalmente, como «novena superior», lo que resulta incomprensible. Esas dos palabras «*Nueve superior*» designan, ya lo hemos visto, una gama en la que la nota inicial es producida por el último Tubo yang (*Superior*) (*nueve*).

Las dimensiones de los tubos correspondientes a esta gama son: 45 (11.º tubo), 60 (12.º tubo), 81 (tubo 1.º), 54 (2.º tubo) y 72 (tubo 3.º). *Todos* (salvo 60, aunque 60, valor del último tubo, hay que considerarlo equivalente de 63 si queremos que el total de los seis últimos emblemas numéricos de la serie de los tubos valga 360) *son múltiplos de 9*. Al dividirlos por 9 tendríamos: para 72 (tubo 3.º) = 8 (5.ª nota); para 54 (tubo 2.º) = 6 (4.ª nota); para 81 (tubo 1.º) = 9 (nota 3.ª); para 63 (que sustituye a 60, 12.º tubo) = 7 (2.ª nota); y para 45 (11.º tubo) = 5 (1.ª nota), es decir, *exactamente* los valores emblemáticos atribuidos a las notas por el *Yue ling*.

Sima Qian escribió esta frase tras haber colaborado en una reforma del Calendario. Esta reforma supuso la atribución de nuevos emblemas numéricos a los 12 Tubos. Tuvo como origen la adopción de un nomon de 9 pulgadas, unido a una *división de la pulgada en 9 secciones*, de donde resultaba para el primer tubo sonoro, *igual en longitud al nomon*, una longitud medida por 81 divisiones de pulgada. Visto este hecho, no hay duda de que asiste el derecho de restablecer el orden de las correspondencias que perturbó una falta *inexplicable* debida a un copista. No hay posibilidad de leer mal la frase de Sima Qian traduciéndola así: «(en la gama que comienza) *con el* (11.º tubo, 45) *Nueve Superior* (la nota inicial) *gong* (toma el valor) 5 (que es su emblema ya que 45/9 = 5); (que la 2.ª nota) *zhi* (vale) 7 (ya que 60/9, o mejor 63/9 = 7); (que la 3.ª nota) *shang* (vale) 9 (ya que 81/9 = 9); (que la 4.ª nota) *yu* (vale) 6 (ya que 54/9 = 6); (que la 5.ª nota) *jue* (vale) 8 (ya que 72/9 = 8)».

La importancia de este pasaje de Sima Qian, del que se puede restituir con certeza su sentido original, es muy grande. Prueba ante todo, como habíamos supuesto, que los emblemas numéricos adscritos a las notas no eran en absoluto arbitrarios: se pensó ponerlos en relación con los números fijando la longitud de los tubos que correspondían a una gama. Nos lleva además a una consideración esencial: si la relación existente entre los emblemas de las notas y las dimensiones de los tubos era ya aceptada en los tiempos de Han, su historiador ha podido señalarla remitiéndose, *no a la primera gama*, sino a la undécima. Lo que demuestra la antigüedad de la teoría de las 12 gamas y permite constatar un hecho: a partir del momento en que hay referencia a la undécima gama, ya no es posible obtener 10 como emblema de la primera nota; se obtiene 5 y el *Yue ling* atribuye *también* a la primera nota el emblema 5. Hay que suponer pues que desde la época (como mínimo el siglo III a.C.) en la que se redactó el *Yue ling*, la teoría de las 12 gamas estaba ya establecida. Pero el hecho tiene aún consecuencias más importantes.

La sustitución de 10 por 5 a la cabeza de la serie de 5 emblemas, no implicaba el desconocimiento de su significación. Sin embargo, ocultaba el principal mérito de esta secuencia que es el de dar el sentido a la

octava. ¿Por qué, pese a sus ventajas, se había dejado de lado la fórmula: 10, 7, 9, 6, 8, (5)? Aparentemente no era posible adscribirla *tal cual* a ninguna gama, mientras que, gracias a la identificación de 60 y 63, la onceava gama abría una salida para dotar de significación a los emblemas de las notas por medio de una fórmula que comenzara por 5 y no por 10. Hay que concluir que desde el momento en que se presentó 5 como emblema de la nota inicial, la serie formada por los emblemas numéricos de las dimensiones atribuidas a los 5 primeros tubos (1.ª gama), ya no podía adscribirse a la secuencia tradicional indicando el valor de las notas.

Eso es precisamente lo que sucede cuando las dimensiones de los tubos se expresan obedeciendo una decisión que fija *obligatoriamente* en 9 las secciones de la unidad.

No se amilanó Sima Qian ante la dificultad de obtener 7 dividiendo 60 entre 9; como no lo hicieron tampoco los teóricos en los que se inspiró el *Yue ling*. A partir de la fórmula clásica (81, 54, 72, 48, 64) de los tubos correspondientes a la *primera gama*, bien hubiera podido extraer, sin problemas de ningún tipo, 7 a partir de 54, *si hubiera dividido ese número por 8*, y hubiera obtenido *con el mismo divisor*, sin graves quebrantos y con menor inexactitud, siempre partiendo de la fórmula clásica, la serie 10 (= 81/8), 7 (= 54/8), 9 (= 72/8), 6 (= 48/8), 8 (= 64/8). Así es como tenía que haber sucedido si hubiera extraído la fórmula *(únicamente emblemática y no primitiva)* de la gama, de la fórmula *aritmética (primitiva)* que daba las dimensiones *(reales)* de los tubos (81, 54, 72, 48, 64) *(sirviéndose de un divisor que hubiera podido escoger arbitrariamente)*. Pero, como hemos visto, Sima Qian no procedió así. *Y no lo fue porque se impuso el divisor 9.*

Podemos, pues, concluir que la fórmula de las notas no fue deducida, *por juego y por medio de una división,* de la fórmula de los tubos. Más bien al contrario, fueron las diferentes fórmulas relativas a la longitud de los tubos las que se extrajeron, *por medio de una multiplicación (y en principio sin concesiones a los márgenes)* de la fórmula de las notas. El multiplicador fue impuesto por un sistema de convenciones y 8 era el primer multiplicador impuesto.

El artificio, para encontrar la fórmula emblemática de las notas, que consistió en remitirse a la onceava gama, que solo tiene un interés teórico y muy escaso valor en la práctica, se hizo necesario por la adopción *(previa* a estos artificios) del índice 9. La serie clásica (81, 54, 72, 48, 64) no es en absoluto primitiva. El orden de los hechos supuesto por nuestra hipótesis se halla confirmado.

Retomemos, pues, esta hipótesis. A partir de la regla primitiva, expresada en la secuencia 10, 7, 9, 6, 8, (5), se construyó la fórmula 80, 56, 72, 48, 64, preferida en razón de sus virtudes simbólicas, e ima-

ginada en tiempos o en medios que habían adoptado el 8 como índice para dividir la unidad.

En otros tiempos, o en otros medios, este índice fue sustituido por el 9, que los Han, luego, lo elevaron a rango de honor[123].

Al atribuir 9 secciones a cada uno de los intervalos comprendidos entre dos nudos de bambú, siempre es posible hacer figurar la octava, pero las dimensiones de los tubos tienen entonces como símbolos los números 90, 63, 81, 54, 72 (45), cuyo valor total es superior a 360. Para evocar como se debe 360, hay que eliminar 45, *la mitad de 90*. En la lista así reducida aparecen 81, 72, 63, cuyo valor total es 216, que es también el total de 81 + 72 + 64; como 80, 72 y 64 se diferencian poco de 81, 72 y 63, merecen ser los que condicionen las dimensiones de los 3 tubos *yang* (1.°, 3.° y 5.° tubos). Quedan, pues, para los tubos *yin*, 90 y 54, cuyo total es 144. Pero 90 es demasiado fuerte para un tubo *yin* (que debe ser los 2/3 de un tubo *yang*), ya que el más fuerte de estos últimos es 81; 54, sin embargo (que vale 2/3 de 81), puede ser la medida del primer tubo *yin*. Por otra parte, para dar figura a la octava es necesario disponer de 6 longitudes de tubos. Hay que dividir, pues, 90 en dos partes desiguales. En la fórmula que hay que construir, 72 está predispuesto para servir de *emblema* al 2.° tubo *yang*, puesto que ya desempeña esa función en la fórmula precedente en la que el 2.° tubo *yin* (48) vale exactamente 2/3 de 72. Se tomará, pues, 48 como emblema del 2.° tubo *yin* en la fórmula que se construya y quedará el emblema 42 (= 90 – 48) para el tubo 3.° *yin*, el cual debería dar, con el intervalo de una octava, la nota *gong* emitida por el tubo 1.° (81).

Ahora bien, 42, por una parte, difiere demasiado de 81/2 como para que un tubo de esa dimensión no parezca que está dando una nota nueva (*la sexta*) y, por otra parte, 42 vale 2/3 de 63, como 54 los 2/3 de 81 y 48 los 2/3 de 72. De ahí la idea de hacer de él el emblema de un tubo *independiente, el sexto*.

Al mismo tiempo, si 81, 54 y 72 eran considerados como los emblemas del 1.°, 2.° y 3.° tubos, y 72, 48 y 63 como los de los 3.°, 4.° y 5.° tubos, fácil es observar que la serie 9, 6, 8 se encontraba presente en las dos series, *siempre que 64 se escribiera como en la época en que* el índice 8 *era obligatorio*. Y sin embargo, *siempre que se escribiera* 63, como imponía ahora el índice 9, el emblema numérico del 5.° tubo, aparecía como un múltiplo de 7, igual que 42, del que este valía 9/6. Bastaba, pues, con multiplicar 7 por 8 para obtener un número (56) que sería el emblema de un *séptimo* tubo.

La sustitución del índice 8 por el 9 nos lleva a:

1. Destacar la secuencia 9, 6, 8. Esta situación hizo posible la fórmula de la regla aritmética que funda la gama china en una progresión por quintas y, en consecuencia, ha permitido elaborar la teoría de los 12 tubos.

2. Si el sexto tubo no daba una nota que fuera la octava de la nota inicial, había que inventar dos notas nuevas, emitidas por cañas de unas dimensiones tales que aseguraran la unión de los 5 tubos primordiales y otros 5 tubos (75, 51, 68, 45, 60) que dieran otra gama de 5 notas acordada directamente con la primera, puesto que el 12.º tubo (60) valía (más o menos) los 2/3 del 1.º (81). A la primera de esas dos notas inventadas se le dio el nombre de *bian gong*, que todavía refleja la octava, y el nombre de *bian zhi* a la segunda, emitida por un tubo cuyo emblema numérico era 56, *antiguo emblema del 2.º tubo*, que emitía la nota *zhi* en tiempos en que los emblemas numéricos de los tubos primordiales estaban suministrados por la fórmula (80, 56...), constituida por medio de múltiplos de 8.

Podemos ahora resumir la hipótesis. La fórmula 10, 7, 9, 6, 8, (5) constituye la primera expresión numérica de la gama china. Esta fórmula, cuyos términos, aritméticamente inexactos, no alteraba para nada la práctica, está en el origen de una teoría correcta.

La teoría se hizo correcta como consecuencia de un progreso llevado a cabo en dos etapas. La longitud de los tubos, de la que se hacía una estimación concreta *contando los nudos*, fue determinada por símbolos numéricos que derivaban de la primera fórmula. Estos símbolos han variado como el *sistema convencional* de divisiones adoptado para la unidad.

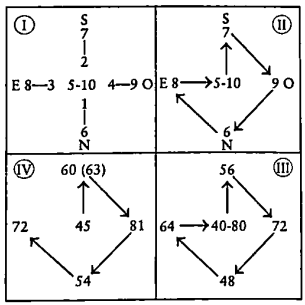
Distinguidos de los emblemas adscritos a las notas, los emblemas numéricos atribuidos a las notas empezaron siendo simples productos de los primeros. Con el índice 8 sirviendo de multiplicador, los chinos otorgaron a los tubos las longitudes indicadas por los números 80, 56, 72, 48, 64, (40). Estos números, cuyo total da 360, tenían el mérito de recordar la imagen de un *ciclo*, pues el final volvía al principio con la *octava*. Las divisiones de los tubos se vieron fijadas, a partir de entonces, no por un determinado número que indicaba unas divisiones concretas, como lo eran las articulaciones del bambú, sino por una determinada cuenta de subdivisiones abstractas. Esto iba a tener una doble consecuencia, técnica y práctica. En la fabricación de los instrumentos era prácticamente muy difícil no considerar como iguales las subdivisiones cuya cuenta indicaba la longitud de las cañas sonoras; a partir de entonces, y dado que los instrumentos fabricados teniendo en cuenta los números escogidos para cada tubo no podían dar las notas justas, la práctica musical hizo que los chinos se mostraran alterados por la inexactitud de la fórmula original. Tuvieron que corregirla y quedaron satisfechos cuando adoptaron para la unidad una división en 9 secciones en lugar de las 8 anteriores. Con la corrección hecha, pusieron en marcha un perfeccionamiento de la práctica al inventar dos notas nuevas; pensaron sobre todo en desarrollar la teoría construyendo una serie de 12 tubos que les permitió, una vez más, configurar de manera concreta su concepción del Universo.

Esta hipótesis da cuenta del conjunto de los hechos y parece conforme con su orden histórico.

Y concuerda también con las tradiciones chinas. Bajo la dinastía de los Yin, según dicen ellos, se dividían las unidades en 8 secciones. Los Zhou adoptaron la división por 9[124]. También se dice, cosa destacable, que la invención de las dos notas suplementarias se debió al rey Wen, fundador de los Zhou.

Las tradiciones chinas son siempre valiosas: señalan conexiones de hechos que, *casi nunca*, son arbitrarias. Todos los datos, en este caso concreto, llevan a pensar que la invención de dos notas suplementarias fue el resultado de sustituir el índice 8 por el 9. Conocer el orden histórico de los hechos no nos autoriza, sin embargo, a datar esos hechos con fechas precisas. Las tradiciones chinas registran fielmente esas conexiones pero luego las transmiten traspuestas en mitos o en leyendas historiadas. No será en este caso por querer atribuir al rey Wen, o a sus contemporáneos, un papel en el desarrollo de la teoría musical por lo que vamos a traer a colación otra tradición: afirman los chinos, ya lo hemos visto, que un descendiente de los últimos Yin recitó al hijo del fundador de los Zhou el texto verdadero del *Hong fan*. Si mencionamos este detalle es porque hay que volver al *Hong fan* y a su primera sección. No debemos pasar por alto un dato importante: las 5 Notas de la gama están en relación con los 5 Elementos.

La primera sección del *Hong fan*, debo recordarlo, enumera los Elementos en un determinado orden y adjudica a cada uno un número que no es, como he demostrado, un simple número de orden. Los números indicados por el *Hong fan* señalan el orden de destino que permite identificar, al trazar un *templum*, a cada Elemento en un sitio del Espacio-Tiempo. Estos números son los términos primeros de una pareja congruente cuyo segundo término sirve, en el *Yue ling*, como emblema a las Estaciones-Orientes. El primero que se nombra en el *Hong fan*, y adscrito por él a lo Bajo, es decir, al Norte (lugar 1), el Agua (Elemento 1) corresponde, como testimonia toda la mitología china, al Norte (Bajo) y al Invierno, a los que el *Yue ling* atribuye, como clasificador, el número 6 (= 1 + 5); lo mismo sucede con el Fuego (Elemento 2, lugar Sur-Verano, clasificador 7 [= 2 + 5]), para la Madera (Elemento 3, lugar Este-Primavera, clasificador 8 [= 3 + 5]); para el Metal (Elemento 4, lugar Oeste-Otoño, clasificador 9 [= 4 + 5]) y para la Tierra (Elemento 5, lugar Centro, clasificador 5), *pues para el Centro (Tierra) el* Yue ling *indica como clasificador el 5, y no el 10, de la misma manera que para la primera nota, señala el valor 5 y no el 10*. Adscribe, sin embargo, la nota *yu* (6) al Norte-Invierno (6, Agua, Elemento 1); la nota *Zhi* (7) al Sur-Verano (7, Fuego, Elemento 2); la nota *jue* (8) al



I: Disposición en cruz de los Elementos (*He tu*).
II: Disposición orientada de los emblemas de las notas.
III: Dimensiones de los tubos (orientados como las notas correspondientes) de la 1ª gama (dimensiones extraídas *por medio de un multiplicador 8* de los emblemas numéricos de las notas).
IV: Dimensiones de los tubos (misma orientación) de la 11ª gama, acordada por Sima Qian, *mediante un divisor 9*, a los emblemas numéricos de las notas.

Este-Primavera (8, Madera, Elemento 3); la nota *shang* (9) al Oeste-Otoño (9, Metal, Elemento 4).Tanto peor para los eruditos, engreídos por eso que llaman métodos filológicos, que hasta ven en ellos el instrumento privilegiado para las investigaciones arqueológicas y con su sola ayuda pretenden descubrir, fechando los textos, no solo el orden de los hechos sino hasta la fecha de los hechos; peor para ellos, digo, si tras haber sostenido que los chinos recibieron de los griegos su gama bajo su forma perfecta y matemática[125], o que cualquier interpretación del *Hong fan* que insista en la importancia de los números en las primeras formas de la teoría de los Elementos es anacrónica[126], o incluso que los Elementos fueron concebidos en sus inicios como resultado del triunfo de unos sobre otros y no como produciéndose los unos a los otros[127], tienen ahora que enfrentarse al problema siguiente:

Dado que:

a) El orden de los Elementos, sucediéndose unos a otros, no es en absoluto arbitrario (hay una cierta coherencia en las metáforas de los chinos cuando dicen: el Agua produce la Madera [proporcionándole su savia]; la Madera produce el Fuego [al que alimenta]; el Fuego produce el Metal [al que separa de su veta mineral]; el Metal produce el Agua [ya que puede licuarse]);

b) El orden de los Elementos no es en absoluto arbitrario *una vez* que se les ha asimilado a las estaciones (estas se suceden en un orden fijo);

c) El orden de las Notas es también completamente rígido. Lo es por la longitud de los tubos que emiten esas notas. Si se admite que esos tubos tienen como emblemas numéricos 10, 7, 9, 6, 8 (5), se sigue imperativamente que la nota *zhi*, emitida por el tubo 2.°, debe ser clasificada como la 2.ª después de la nota *gong*, emitida por el tubo 1.°, ya que, hablando como los chinos, el tubo 2.° es *producido* por el 1.°, e igualmente se podría decir, *dado que no hay diferencia entre los emblemas numéricos de los tubos y de las notas*, que la nota 1.ª *produce* la 2.ª; lo mismo vale para la 3.ª, la 4.ª y la 5.ª notas, debiendo recordar por fin que, después de la 5.ª nota, se vuelve a la 1.ª (10) que es, a su vez, la 6.ª (5).

¿Cómo explicar la asimilación que existe entre los Elementos, las Notas y las Estaciones, y a su vez su asimilación con los emblemas numéricos indicados por las parejas congruentes 1-6, 2-7, 3-8, 4-9, 5-10?

¿Cómo explicarla cuando se ha postulado de antemano que la *numeración* de los Elementos en el *Hong fan* carece de interés, que las equivalencias chinas son simples juegos arbitrarios, que los emblemas numéricos de las notas son igualmente arbitrarios? Esta última suposición viene exigida por la hipótesis de que los chinos recibieron previamente su gama bajo la forma aritméticamente perfecta, cual es la gama griega.

Si queremos orientarlas, una de las 5 notas debe ir en el Centro puesto que hay 5 Elementos y 5 Sitios del Espacio-Tiempo; esa nota ha de ser la primera, 10 (5), y allí ha de colocarse sin problemas, dejando luego para la segunda un lugar arbitrario en la cruz. *Pero, si adscribimos esta 2.ª nota al Sur y al Verano, que produce el Otoño, la nota 3.ª, emitida por un tubo considerado como producido por la 2.ª nota, no puede atribuirse más que al Otoño y al Oeste.* Por las mismas razones, la 4.ª y la 5.ª tienen que seguir el orden e ir adscritas, la 4.ª al Norte-Invierno y la 5.ª al Este-Primavera.

La asimilación de las Notas, de las Estaciones-Orientes y de los Elementos solo puede explicarse admitiendo la primacía de la secuencia de notas 10, 7, 9, 6, 8, (5). A partir de esa fórmula han recibido las Estaciones los emblemas numéricos destinados a servir de clasificadores a los lugares del Espacio-Tiempo, y también de esta fórmula se deriva, *contando con la teoría de la producción, unos a otros, de los Elementos*, el orden de los Elementos que ordena el trazado del *templum*, su disposición en la cruz y la numeración que el *Hong fan* les atribuye[128].

Si para el problema propuesto no existe ninguna otra respuesta satisfactoria habrá que admitir que la secuencia 10, 7, 9, 6, 8, (5), que se halla en el origen de la teoría musical de los chinos, se halla también en el origen de su «teoría» de los Elementos, tal como el *Hong fan* la supone y

que, en consecuencia, es anterior al *Hong fan*. Siempre quedará, es cierto, la libertad de suponer que el *Hong fan* es una obra de época más reciente o que el texto de su primera sección está interpolado o alterado.

Pero, ¿qué hacer con el *Yue ling*, rico en tantos datos arcaicos perfectamente coherentes? Poco importa. No nos vamos a inquietar por atribuir al rey Wen, inventor de las dos notas suplementarias, o al rey Wu, su hijo, oyente del *Hong fan*, progreso alguno de la teoría musical. Tampoco pretendemos decir que la secuencia 10, 7, 9, 6, 8, (5) tuviese importancia antes de los siglos V-IV, época en la que se data con bastante probabilidad la redacción del *Hong fan*. Las fechas otorgadas a una cronología vacía de hechos concretos no nos interesan en absoluto. Que la fórmula 81, 54, 72, 48, 64, no sea primitiva sino una derivación de la secuencia 10, 7, 9, 6, 8, (5), cuya autoridad está atestada por un pasaje del *Hong fan*, deja en dificultades la hipótesis de que los chinos recibieran, por un efecto indirecto, de las expediciones de Alejandro, la teoría griega de la gama, tan perfecta. Nada excluye, por otra parte, la posibilidad de relaciones más antiguas entre la China y los países de Occidente en las que se especulara sobre los Números y los Elementos. Ese debate tiene poca importancia. Lo que importa de verdad a la historia de las ideas es el orden histórico de los hechos así como las conexiones que pueden ayudar a comprenderlas.

El acercamiento establecido entre el orden de los Elementos y la secuencia de las Notas, puesto que ambas se remiten a la misma fórmula numérica, tiene para nosotros un interés primordial. Aporta un punto más de probabilidad a nuestra hipótesis. Puesto que los emblemas numéricos de los Elementos testimonian el orden en el que estos se producen (*sheng*) unos a otros, tenemos una nueva razón para pensar que los números *conservados* como emblemas de las notas, indicarían en primer lugar las dimensiones de los tubos en el orden en que estos se producían (*sheng*). Estos números se convirtieron en emblemas de las notas solo como consecuencia de un desarrollo de la teoría y de la técnica musicales que la hipótesis se sobra para explicar.

He aquí, sin embargo, el principal interés del acercamiento. Muestra que la teoría de los Elementos, o al menos, la expresión numérica que ha recibido, ha estado guiada por la teoría primera de la gama. Esta observación puede resultar preciosa. La teoría de los Elementos, como consecuencia de la asimilación de estos a las Estaciones-Orientes, formaba cuerpo con el Saber supremo que consistía en organizar los Tiempos y los Espacios. Lo mismo debía suceder con la teoría de la gama y, acerca de este punto, la evocación del *Hong fan* es, en sí misma, plena de significación. En la primera sección de este tratado, donde se habla de los Elementos, se hace referencia a una división del Mundo en 4 Sectores (cuadrado de lado 2, subdividido en 4 cuadrados) obtenidos trazando

una cruz en el cuadrado, mientras que las 9 Secciones del *Hong fan (el Gran Plan)*, están puestas por la tradición en relación con una división del Mundo en 9 Provincias (cuadrado de lado 3, subdividido en 9 cuadrados) y con un arreglo de los Números en cuadrado mágico; esta división y este arreglo guiaron, así se nos dice, el plan del *Ming tang*, la Casa del Calendario, donde el Jefe aseguraba un justo reparto de los lugares del Espacio-Tiempo y distribuía, en tiempos establecidos, entre sus fieles, los dominios de los cuarteles del Imperio. Tal vez volvamos a encontrar nuevas conexiones que permitirán comprender mejor la actitud de los chinos si nos entretenemos en confrontar sus ideas acerca de las relaciones musicales y las proporciones arquitectónicas.

IV. NÚMEROS Y PROPORCIONES ARQUITECTÓNICAS

La relación entre el tubo 1.° y el 5.° en la fórmula (80, 56, 72, 48, 64), compuesta de múltiplos de 8, es igual a 10/8. Sucede lo mismo con la fórmula (81, 54, 72, 48, 63) que resulta de la adopción del índice 9 como multiplicador. Lo mismo que sucede en las reglas musicales, los cánones arquitectónicos están dominados por la oposición, o equivalencia, de las relaciones 9/7 (= 81/63) y 10/8 (= 80/64), y es la geometría de los constructores la que revela las virtudes que los chinos han prestado a las parejas correlativas 80-64 y 81-63.

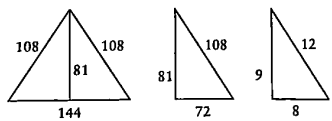
Dos elementos son fundamentales en las construcciones chinas. El edificio en sí mismo importa menos que el terreno que lo soporta y que el techo que lo cubre. El Cielo «cubre» y el tejado representa el cielo; la Tierra, que «soporta», está representada por el terreno. Un edificio es como una imagen del Universo siempre que las proporciones dadas al perfil del tejado y al plano del terreno evoquen, las primeras lo redondo (impar, 3, *yang*), las otras lo rectangular (*fang*, par, 2, *yin*). En estos principios se basó concretamente la construcción del *Ming tang*. Quiere la tradición que la Casa del Calendario consistiera en sus orígenes en una planta cuadrada (rectangular) cubierta por un tejado circular de bálago, apoyado sobre algunas columnas[129].

Sobre el perfil del tejado no tenemos más que informaciones tardías. La base del tejado del *Ming tang* debía medirse con el número 144 y su contorno con el 216; la altura estaba regida por el número 81. Tal como se nos indica, estas dimensiones suponen que el perfil del tejado de bálago era un triángulo isósceles cuya base (2 x 72) representa la Tierra (144) y los dos lados ([2 x 108] = 216) la curvatura del Cielo (3 x 72). Esta construcción tiene como principio una escuadra cuyo lado mayor valdría 9 x 9, el pequeño 8 x 9, y la hipotenusa 12 x 9. Esta escuadra

(8, 9, 12) es considerada justa, *gracias al margen de una unidad*, en virtud de la fórmula $9^2 + 8^2 = 12^2 (+ 1)$, o bien *81 + 64 = 144 (+ 1)*.

Cabe destacar lo siguiente:

1. La información[130] data de la dinastía de los Sui (589-618), es decir, de una época en la que los conocimientos matemáticos, indígenas o importados, habían alcanzado en China un alto nivel. (*El margen de una unidad no estaba pensado para perjudicar a los carpinteros a la hora de ensamblar los cabrios, las vigas o los pilares, y menos aún a los apareja-*



dores por la obligación de dar a π el valor 3. Lo importante era utilizar unos números que pudieran evocar la relación [3/2 o 9/6] entre el Cielo y la Tierra);

2. La obtención de los números, terrestre y celeste, 144 (= [8 x 2] x 9) y 216 (= [12 x 2] x 9), a partir de la escuadra 8, 9, 12, supone *el empleo del índice 9 como multiplicador.* (Del empleo de este índice resulta, para la gama, la fijación de 9/7 en la relación entre el 1.° y el 5.° tubos);

3. La escuadra 8, 9, 12 facilitó *la secuencia* (9, 6, 8) que guió la construcción de los 12 tubos sonoros[131]. (El 2.° tubo [6 x 9] vale la mitad de la hipotenusa [12 x 9]: ya sabemos que Guanzi, que no la redujo a la mitad, le atribuía el valor 108[132]);

4. *La altura* (81) *tiene la dimensión que se la da al nomon,* cuando el índice adoptado para seccionar la unidad es 9.

El *Da Dai li ji*[133] da una indicación acerca del plano del *Ming tang,* que concuerda bastante con estas informaciones tardías sobre el tejado. El área ritual debía comprender de Este a Oeste 9 (medidas de) trenzas y 7 (medidas de) trenzas de Sur a Norte. 9 (*el multiplicador convencional*) mide la longitud de las trenzas. El área (cuadrada, *fang*) del *Ming tang* forma pues un rectángulo (*fang*) de 81 por 63. El semiperímetro vale 144, dimensión apropiada puesto que la circunferencia y el contorno del tejado miden 216. Se trata del *Ming tang* de los Zhou; el multiplicador adoptado es el 9 y la relación de la anchura (E.-O.) con la largura (S.-N.) del área es de 9/7 (expresada en la forma 81/63).

Las opiniones del *Da Dai li ji* están confirmadas por un pasaje del *Kao gong ji*, hermosa recopilación de informaciones técnicas que forma hoy el sexto libro del *Zhou li*[134]. Allí se dan, medidas en trenzas de 9 pies (de largo) las dimensiones del *Ming tang* que son 9 x 9 de ancho, por 9 x 7 de largo. El pasaje es sobre todo interesante porque pretende informar

sobre la Casa del Calendario en los tiempos de los Xia y de los Yin. La proporción en ambos casos es de 5/4 (= 10/8) y no de 9/7.

Para los Xia, primera dinastía real, el *Kao gong ji* indica *expresamente* que la proporción es de 5/4. El área ritual medía 2 x 7 (*pu*) de largo y un cuarto más de ancho; el *multiplicador*, que queda sobreentendido, es el *pu* o paso de 6 pies: el área tenía, pues, 7 dobles pasos de 6 pies de largo, es decir, 7 x 12 o 84 pies (= 4 x 21) y (5 x 21 =) 105 pies de ancho. Para los Yin, segunda dinastía, solo da el largo, que es de 7 *xin*, y dado que el xin tiene *8 pies*, nos da el número 56. Este número indica la largura de una especie de vestíbulo añadido por los Xia a su área ritual; las dimensiones de este vestíbulo son 2/3 de las dimensiones del área, es decir, 56 de largo por 70 de ancho. Se admite, pues[135], que el área de los Yin medía 70 x 56 (es decir 5 x 4). Zheng Xuan, sin embargo, el más ilustre de los intérpretes, dice que, debido a que los Yin son *intermediarios* entre los Xia y los Zhou, la anchura era de 9 *xin*, es decir, 72 pies: lo cual implica la proporción 9/7 y no la de 5/4, y *da al semiperímetro* (72 + 56 y no 70 + 56) *un valor igual a dos veces 64 y no a dos veces 63*. Esta vacilación entre 70 y 72 constituye una información preciosa: muestra que el anhelo de una oposición, o de una equivalencia, entre las relaciones 5/4 (o 10/8) y 9/7, va acompañado de un análogo anhelo con respecto a los números 63, 64.

La opinión de Zheng Xuan acerca de la anchura del área de los Yin parte del deseo de encontrar una especie de conexión o de medida común entre las áreas rituales de las tres dinastías. Siguiendo a Zheng Xuan, parece que el rectángulo sagrado de los Yin (8 x 7 por 8 x 9) comprendía 8 x 8 pequeños rectángulos de 9 pies por 7, mientras que el *Ming tang* de los Zhou (9 x 7 por 9 x 9) contenía 9 x 9 trenzas de 9 pies por 7. Las superficies de las dos áreas pueden, pues, marcarse con los cuadrados 64 y 81. Para compararlas con el área sagrada de los Xia habría que medirla con la ayuda de trenzas; el *Kao gong ji* dice que las superficies de este género deben medirse en trenzas[136]. Para que esto sea posible basta con modificar ligeramente, de igual manera que se ha hecho en el caso de los Yin, la dimensión de la anchura del área para estimarla en 108 y no en 105. Si es así, el rectángulo (12 x 7 por 12 x 9) podrá contener 12 x 12, es decir, 144 trenzas de 9 pies por 7. Veamos el procedimiento de medida: vuelve a tratar los rectángulos, si así puede decirse, como *cuadrados* cuyos dos lados parecen recibir el mismo emblema numérico (12, 9 o 8)[137]. *Si la unidad de superficie* (9 x 7) *es un rectángulo que vale* (63), cercano en una unidad a *un cuadrado* (64), *las tres áreas rectangulares quedarían medidas mediante cuadrados* (12^2, 9^2, 8^2). *Estos cuadrados tienen la particularidad de que la relación que señalan entre las tres áreas rituales deriva de la fórmula de la escuadra 8, 9, 12, considerada como válida para las armazones.* Si Zheng

Xuan hubiera querido buscar las mismas referencias para las superficies hubiera tenido que aplicar la misma relación sin tener que modificar la anchura del área de los Yin. Bastaba con considerar las larguras, que son iguales a 12 x 7 para los Xia, 8 x 7 para los Yin, 9 x 7 para los Zhou. Mostrarían así que 12 (o 6), 8 y 9 valen como emblemas de tres dinastías reales. Sus relaciones son las de tres tubos musicales consecutivos, de acuerdo con la fórmula 9, 6, 8, que conduce, como ya sabemos, a fijar en 9/7 la relación de los tubos 1.° y 5.°, mientras que 9 x 7 da la medida de la unidad de las superficies reales.

Si *la unidad de superficie* valía (5 x 4) o (10 x 8) (10/8 es la relación original del 1.° al 5.° tubo), y no (9 x 7), para comparar las tres áreas rituales convendría modificar muy ligeramente las dimensiones del área de los Zhou. Y se haría con menores problemas que en el caso del área de los Yin; *se conseguiría sin modificar el valor del semiperímetro*, especialmente sagrado en este caso: 80/64 = 5/4, o 10/8, y tanto 80 + 64 como 81 + 63 dan 144. Así modificada, el área de los Zhou ([8 x 8] por [8 x 10]) contiene 8 x 8 unidades de superficie (8 x 10), y la de los Yin ([7 x 8] por [7 x 10]), 7 x 7. *La unidad de superficie* (8 x 10) *estaba señalada con un número* (80) *igual,* con una unidad de diferencia, *a un cuadrado* (9^2), *y las superficies de las dos áreas* (64 y 49) *restablecían dos cuadrados* (8^2 y 7^2). Bien se ve que para los chinos las parejas 81-63 y 80-64 tienen su importancia, pues 81 es el cuadrado de 9, y 64 el cuadrado de 8, mientras que 63 es un múltiplo de 9, y 80 un múltiplo de 8.

Ya conocemos el prestigio de la división del cuadrado en 9 cuadrados; esas eran las divisiones que los agrimensores daban al más pequeño de los dominios, el *jing* 井; pero agrupaban los *jing* en 4, en 16, en 64... para formar las divisiones administrativas[138]. 9 y 8 o 4 valían como números privilegiados en la técnica de estos expertos. Si por un lado el plano de las áreas rituales guarda relación con esta técnica, por otro, los números que miden estas áreas dejan en evidencia los lazos que unen el arte de los arquitectos con el de los adivinos. Los cuadriláteros de lado 8, con sus 84 divisiones, recuerdan los 8 Trigramas, o los 8 Vientos, o los 64 Hexagramas. Y pronto vamos a ver que el cuadrilátero de lado 7, con sus 49 divisiones, que recuerdan las 50 – 1 varillas que manipulaban los adivinos, tiene como primer mérito el evocar la única varilla que estos conservaban en la mano, «madera alzada» que, como un *nomon*, señalaba las «mutaciones del Yin y del Yang». *Pero hay que resaltar ante todo que, si la relación del semiperímetro de las áreas Xia* (105 + 84) y *Yin* (70 + 56) *es igual a* (189/126 =) 3/2 o a 9/6, *la relación de los semiperímetros de las áreas Yin* (126) *y Zhou* (144) *es igual a 8/7*, mientras que, al contrario, la relación de sus superficies, cuando se las mide con una unidad igual a 10 x 8, es decir, evocando la

relación 5/4, es sensiblemente igual (64/49) a 9/7 (= 63/49). Ya conocemos el prestigio de la relación 9/6 en la música, en la adivinación, en la cosmografía. También sabemos que la relación 8/7 (relación del Pequeño Yin con el Pequeño Yang) tenía, bajo los Yin, en el país de Song, un prestigio equivalente: en lugar de nombrar *Nueve* y *Seis*, las líneas *yang* y *yin* de los Emblemas adivinatorios[139], se les llamaba *Siete* y *Ocho*. La relación 8/7, que ha propiciado una de las expresiones a las relaciones del Par y del Impar, ¿tiene, como la relación 9/6, un fundamento musical o cosmológico?

La relación del semiperímetro del área de los Xia (189) con el semiperímetro de su vestíbulo, o con el área de los Yin (126), es igual a 3/2 o a 9/6. Curiosa similitud puesto que la gama, llamada *Nueve superior*, que permitió a Sima Qian justificar los emblemas numéricos de las notas, es emitida por cinco tubos de los que los tres primeros (45, 63 [= 60], 81) tienen un valor igual a 189 y los dos primeros (54, 72) un valor igual a 126. Es posible que para hacer aparecer una relación entre las áreas Yin y Xia, cuyas proporciones están regladas por la relación 10/8, se pensara en buscar unas dimensiones tomadas en préstamo a los tubos de una determinada gama. También es posible que se procediera de la misma manera para hacer aparecer las relaciones de las áreas Yin y Zhou suponiéndoles las mismas proporciones.

Los seis primeros tubos sonoros suman 360; 360 es igual a 24 x 15; 15 es igual a 8 + 7 y también a 9 + 6; 24 vale 9 + 8 + 7, y también 10 + 8 + 6. Multiplicando 15, es decir, 9 y 6 por 9, 8 y 7, se obtienen las longitudes de los seis primeros tubos (81 [= 9 x 9], 72 [= 9 x 8], 63 [= 9 x 7]; 54 [= 6 x 9], 48 [= 6 x 8], 42 [= 6 x 7]), que pueden alinearse en dos grupos, *yang* (9) y *yin* (6); las relaciones de dos números consecutivos son iguales a (81/54 = 72/48 = 63/42 =) 9/6, la relación de conjunto es 216/144, y el tubo 1.° vale los 9/7 (= 81/63) del 5.°. Pero al multiplicar 15, es decir 8 y 7, por 10, 8 y 6, se obtienen 6 dimensiones (80 [= 8 x 10], 64 [= 8 x 8], 48 [= 8 x 6]; 70 [= 7 x 10], 56 [= 7 x 8], 42 [= 7 x 6]), tales que agrupando los números en dos lotes, la relación de conjunto sea igual a 8/7 (= 192/168), como lo son, en su detalle, las relaciones de los números tomados de dos en dos.

Entre los números así obtenidos figuran 70 y 56, dimensiones del área de los Yin, 80 y 64, dimensiones del área de los Zhou (repuesta en la proporción 10 x 8 sin que haya cambio del valor del semiperímetro [144]), y por otra parte, esos 6 números (80, 56, 70, 48, 64, [42]), difieren muy poco de los que indica la fórmula primera de la gama (80, 56, 72, 48, 64, [40]): solo difieren 70 y 40, pero 42 no debería ser considerado muy diferente de 40, ya que se ha convertido en el emblema del 6.° tubo, el cual debía dar, con la diferencia de una octava, la nota emitida por el tubo 1.° (81 u 80); además, acabamos de ver que

Zheng Xuan no ha vacilado en asimilar 72 a 70 con el fin de establecer una relación entre las áreas Yin y Zhou. Pues bien, con la fórmula 80, 56, 70, 48, 64, (42), no solo el primer número (80) vale los 5/4 del quinto (64), sino que vale también los 5/3 del 4.° (48) y, al mismo tiempo, el 3.° (70) vale los 5/4 del 2.° (56) y los 5/3 del 6.° (42).

Bien podría ser que *los chinos, antes de extraer de una falsa escuadra* (8, 9, 12) *la secuencia* (9, 6, 8), *que ha servido* (ilustrando la relación 9/6 y la proporción 9 x 7) *para completar su teoría musical, hayan pensado en justificar* (aproximadamente) *la longitud de sus tubos remitiendo a estos a otra escuadra que permitía ilustrar la relación* 8/7 *y la proporción* 10 x 8: esta escuadra (3, 4, 5 o 6, 8, 10) es una escuadra *justa* y es la que sirve de regla al nomon.

El prestigio de 9/6 y de 8/7, como fórmulas de las relaciones de lo Par y lo Impar, está tal vez ligado al hecho de que 9 y 6, 8 y 7 permiten seccionar el gran Total 360 en 6 números considerados capaces de expresar proporciones musicales. Las series numéricas obtenidas por este seccionamiento son *casi parecidas* y, sin embargo, remiten a *dos escuadras diferentes*, una (8, 9, 12) implica la adopción de 9 x 7 como unidad de superficie, mientras que con la otra (3, 4, 5), esta unidad vale 10 x 8.

El *Kao gong ji* afirma que hay que medir en trenzas (9 x 7) la superficie de las áreas rituales, sin embargo las áreas Yin y Xia las da, bien en *xin*, bien en *pu*. Aún más, el mismo *Kao gong ji* y el *Zhou li* indican que el patrón de las dimensiones arquitectónicas (*du*) es el *bi xian*[140].

El *bi xian* es una tabla de jade de forma oval cuyo diámetro medio vale 9. Debe inscribirse en un rectángulo de 10 x 8. El perímetro del rectángulo vale pues 36 y el contorno del óvalo 27. Estos números son significativos: muestran que el patrón de jade y, en consecuencia, todos los cuadriláteros de proporción 10 x 8 o 5 x 4 tienen el mérito de rememorar las relaciones de lo cuadrado y lo redondo (36/27 = 4 x 9 / 3 x 9 = 4 / 3). Las superficies 9 x 7, medidas en trenzas, tienen un semiperímetro igual a 144 (= 81 + 63 = 2 x 72 = 16 x 9) siempre que el *multiplicador convencional sea* 9. A la inversa, las superficies 10 x 8, derivadas del *bi xian*, tienen un semiperímetro igual a 144 (= 80 + 64 = 18 x 8), siempre que el *multiplicador sea* 8, y, en ese caso, el óvalo inscrito vale (27 x 8 =) 216. La proporción 10 x 8 y la escuadra 3, 4, 5, *están ligadas al empleo del índice* 8, de la misma manera que la proporción 9 x 7 y la escuadra 8, 9, 12, *están ligadas al empleo del índice* 9. El *bi xian* permite, pues, la evocación de la prestigiosa relación 216/144.

La relación 216/144 se evoca, como ya sabemos, por la disposición en cuadrado mágico de los 9 primeros números. Estos, que suman 45, múltiplo de 5, pueden agruparse de manera que se obtenga la relación 3/2 bajo la forma 27/18, que indica la relación del óvalo del *bi xian* con el semiperímetro del rectángulo inscrito. Por otra parte, 45,

que es múltiplo de 9, permite que los *nueve* primeros números puedan ser agrupados de manera que se obtenga la relación 5/4 o 25/20: 25 es la suma de los cinco primeros números impares y 20 la de los cuatro primeros números pares. Sin embargo, el hecho de que el rectángulo en el que se inscribe el *bi xian* valga 36 (= [2 x 10] + [2 x 8]), esto es, 20 + 16, implica la conclusión de que esta figura ilustra otro grupo de números. 16 es la suma de los *cuatro* primeros números impares ([1 + 7] + [3 + 5]) y 20 la de los *cuatro* primeros números pares ([2 + 8] + [4 + 6]). El patrón de jade realizaba una síntesis perfecta de lo Par y lo Impar: *síntesis hierogámica con cambio de atributos*[141], puesto que en la proporción 5 x 4, lo Impar, 5, evoca la suma (20) de los números pares, y lo Par, 4, la suma (16) de los números impares.

Esta síntesis perfecta se manifestaba de otra manera todavía. 27, contorno del óvalo, más 36, perímetro del rectángulo, dan 63.

63, múltiplo de 9 y de 7, es una síntesis de 5 y 4, como de 4 y 3. Puede evocar por sí mismo la relación (3/4 = 27/36) del contorno celeste y del contorno terrestre, y lo adopta mejor aún ([27 x 8] / [36 x 8] = 216 / [2 x 144]) cuando se adopta el multiplicador 8. Puede, sobre todo, por la evocación de la relación 5/4 (= 35/28), recordar la proporción 5 x 4 (*y la escuadra 3, 4, 5*). Una virtud inversa corresponde al 64: este múltiplo de 8 contiene 4 veces 16, y 16 = 9 + 7. Este número 64 puede, pues, recordar la proporción 9 x 7 (ligada al multiplicador 9 y *a la escuadra 8, 9, 12*). La recuerda de una manera muy especial ya que 64 = 36 + 28. 36, como 360, es el emblema de la totalidad de un contorno[142]. 28 es el número de las mansiones lunares. Pues bien, el dosel circular que recubre el carro del Jefe y que representa el Cielo, mide 36 de contorno y son 28 los arcos que lo conectan a la columna central, que lo une a la caja cuadrada del carro (Tierra)[143].

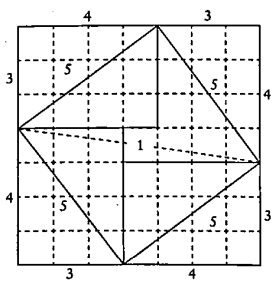
Las virtudes y los juegos de los multiplicadores 8 y 9 pueden adivinarse a partir de ahora. Pero si las 28 mansiones lunares indican el interés del número 7, nos queda por entender la significación de ese número y la importancia atribuida a la relación 8/7. *Queda explicar, sobre todo, la conexión de esa relación con la escuadra 3, 4, 5, es decir, con el nomon*, en el que nos ha hecho pensar precisamente la columna central del carro.

Los méritos de la escuadra 3, 4, 5, son aireados en un opúsculo célebre cuyo título, *Zhou bei*[144], significa nomon. El *Zhou bei*, en el que se encuentra la comparación del Cielo con el dosel del carro, resume las enseñanzas matemáticas de una Escuela de cosmógrafos denominada «Escuela del Dosel celeste»[145]. Defiende la idea de que las dimensiones celestes pueden ser conocidas gracias al nomon y a la escuadra 3, 4, 5. El nomon viene descrito como una marca de bambú que, atravesada en

el 8.° pie de un hoyo de 1/10 de pie, mide 8 pies u 80 + 1/ 10 de pie. El autor, sin embargo, empieza por conectar la escuadra 3, 4, 5 a la fórmula considerada como la primera de las reglas: 9 x 9 = 81.

El *Zhou bei*, para construir la escuadra 3, 4, 5, comienza construyendo un rectángulo de lados 3 y 4, y luego traza la *diagonal*. El texto no contiene nada más; allí no hay, como señala Biot, ningún intento de demostración del teorema del cuadrado de la hipotenusa. En las ediciones del *Zhou bei* que se han conservado, la regla de la escuadra, *o mejor, de la diagonal*, se ilustra por medio de tres figuras. Son tres *cuadrados de lado 7*, divididos en 49 pequeños cuadrados que encierran un cuadrado de lado 5, que a su vez contiene 25 cuadrados pequeños; otro de lado 4, con 16 cuadrados pequeños, y el último, un cuadrado de lado 3 que encierra 9 cuadrados pequeños. Nadie podría afirmar que esas figuras existían *así* en las ediciones originales. Tal y como están dibujadas parecen no tener más propósito que el de ilustrar a la vista la fórmula $3^2 + 4^2 = 5^2$.

Sin embargo, están destinadas, aunque se haya dicho[146] lo contrario, a hacer pensar en una demostración geométrica de esta fórmula. *La inserción de un cuadrado* (de lado 5), *que vale 25, en el interior de un cuadrado* (de lado 7), *que vale* 49, conecta directamente con un dato



ofrecido por el texto de *Zhou bei*: *este considera la hipotenusa 5 como la* diagonal *de un rectángulo* 3 x 4. *En un cuadrado de lado 7*, se pueden alojar cuatro de esos rectángulos, y *sus cuatro diagonales forman un cuadrado inscrito que tiene como superficie la mitad de los cuatro rectángulos* (a saber: 4 [3 x 4] / 2, es decir, 24), más 1 cuadrado pequeño, *que se queda en el centro al trazar los cuatro rectángulos*. Esa es la verificación geométrica de la fórmula $3^2 + 4^2 = 5^2$.

He aquí ahora la prueba de la antigüedad de esta demostración, que las figuras de las ediciones actuales dejan entrever, aunque estén rodea-

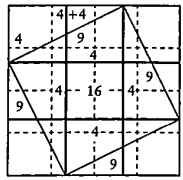
das de cierto misterio. Inscribir tres cuadrados 9, 16, 25, *en un cuadrado de lado 7*, es como *sugerir la equivalencia de* 45 *y de (9 + 16) + 25* o, dicho de otro modo, *la equivalencia de 25 + 25 con* 49: esto vuelve a confirmar que *el triángulo rectángulo isósceles de lado 5 tiene una hipotenusa*[147] *que vale* aproximadamente 7. A los chinos les interesaba casi tanto, o más, que la escuadra justa 3, 4, 5, esta otra aproximativa 5, 5, 7.

Y les interesaba desde muy antiguo. Ya he dicho que el adivino o el jefe —y ya veremos cómo el Jefe, el Hombre único es idéntico al nomon—, del lote de las cincuenta varillas adivinatorias, guardaba una en la mano mientras operaba. Esta reserva permitía dividir el lote (49) en dos partes que eran necesariamente, una *par* y la otra *impar*. La varilla que tenía en la mano presidía la adivinación; este bastón de mando representaba el cuadrado central, el Centro, la Unidad, *la Unidad que no cuenta* pero que *vale y hace* el conjunto, *el repartidor*, *el* pivote *del Yin y del Yang*[148].

La idea de que *eso que llamamos unidad* no añade *sino que opera una mutación del Yin al Yang o del Yang al Yin y que, en consecuencia, se confunde con lo Entero o el Total en el que el Yin y el Yang operan sus mutaciones,* está en consonancia con las teorías políticas de los chinos acerca de la potencia universal, aunque solamente ordenadora, del *Hombre Único que, desde el Centro del Mundo, manda sobre todas las cosas sin interferir en ninguna, sin añadir nada* privado *al* Total *que él hace ser como* es. Esta idea conecta también con la tendencia que hemos constatado con frecuencia de *ajustar los conjuntos y de determinar las proporciones reservándose siempre el margen de la unidad.* Ello explica el marcado gusto de los chinos por las *escuadras matemáticamente imperfectas, aunque más eficientes para ellos que las otras, precisamente porque reservan un* margen en el ensamblaje, *y permiten, si así se puede decir*, la vuelta de tuerca operatoria, *Obra real*.

Ya conocemos el prestigio de la escuadra 8, 9, 12. Podemos suponer osadamente que, al igual que las escuadras, justa o aproximativa, 3, 4, 5 y 5, 5, 7, se la ilustraba traduciendo geométricamente la fórmula $(a + b)^2 = 4\,ab + (a - b)^2 = 2\,ab + (2\,ab + [a - b]^2)$. En un cuadrado de lado 17 (= 9 + 8) se pueden inscribir 4 rectángulos 8 x 9, cuyas *diagonales* valdrán, más o menos, 12, ya que encierran cuatro semirectángulos de valor 72, es decir, 144 más 1 cuadrado central (1 es el cuadrado de 9 – 8) ($17^2 = 289 = 144 + [144 + 1]$).

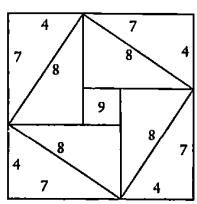
Una construcción análoga y, *además, calcada de una figura esencial para los geómetras y los agrimensores chinos* debía servir para demostrar las virtudes de 12^2. China, la Tierra de los Hombres, tiene 12 o 9 provincias; 12 vale 3 x 4 y con ese número se puede construir un cuadrado de lado 12 que se dividirá fácilmente en 9 cuadrados, o en 12 rectángulos.



$8^2+9^2=12^2(+1)$
$9^2(-1)=8^2+4^2$

Partamos de la división en 9 cuadrados, que es la del *Ming tang*, la del *cuadrado mágico*, etc. Alrededor del cuadrado central *y representando perfectamente una esvástica*, están dibujados *cuatro rectángulos, destacables por el hecho de que su altura es el doble que su base*. Valen 4 x 8, es decir, 2 x 16. Trazando las diagonales tenemos triángulos de valor 16, igual que el cuadrado central (= $[8-4]^2$). Esta constatación deja a las claras la regla de la superficie del triángulo (base × altura / 2) con la ayuda de un ejemplo acorde con el gusto chino, ya que la superficie de estos triángulos se halla expresada por un cuadrado (16). Y dado que las cuatro diagonales encierran cuatro triángulos que valen 16 y un cuadrado que también vale 16 (o sea 16 x 5 = 80), podemos trazar un cuadrado inscrito que se acerca al más perfecto de los cuadrados (9^2), ya que vale 80. De ahí la fórmula $8^2 + 4^2$ = (*a una unidad solo*) de 9^2, fórmula valiosa ya que da un valor aproximado de la hipotenusa de un triángulo cuya *base es la mitad de la altura* (escuadra aproximativa 4, 8, 9).

Pero veamos otra escuadra aproximativa, igualmente útil ya que puede ayudar al cálculo de los elementos del hexágono y que, por ser cercana de la escuadra 4, 8, 9, permite una aplicación de esta última al hexágono. Si 81 (– 1) = 64 + 16, 64 (+ 1) = 49 + 16. Un cuadrado de lado (7 + 4 =) 11, dividido en 4 rectángulos (4 x 7) que encierran un cuadrado de valor 9 (= $[7-4]^2$), permite verificar (*a casi una unidad*) esta nueva escuadra, sumamente valiosa ya que *su hipotenusa vale el doble que su base*, como es el caso de los triángulos formados por el lado de un hexágono



$8^2(+1)=7^2+4^2$

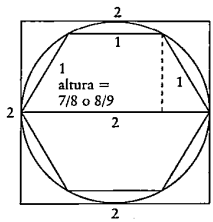
(hipotenusa), el semilado del hexágono (base) y la altura del trapecio formado por el semihexágono.

Y así hemos llegado a entender las razones del prestigio de la relación 8/7 y a comprender aproximadamente la ligazón establecida entre esta relación y la escuadra 3, 4, 5, es decir, la proporción 8/10 y el nomon.

Lo redondo proviene de lo cuadrado, como pretende el *Zhou bei*, pero a través del hexágono.

Si se considera que la circunferencia vale 3/4 del cuadrado en el que se inscribe, entonces el lado de ese cuadrado vale dos lados del hexágono inscrito en la circunferencia. Cuando el perímetro del cuadrado es 8 y su lado 2, el radio y el lado del hexágono valdrán 1, el diámetro (2 lados del hexágono) valdrá 2, y el valor de π será estimado igual a 3.

De la equivalencia establecida entre la circunferencia y el hexágono inscrito nos queda el hecho, como primer testimonio, de que a la rueda se le ponen 30 (= 6 x 5) radios. Y es así, según se dice, porque la rueda debe recordar el mes, es decir, la luna. Pero el emblema de la luna, mucho más que la rueda, es el cuchillo, que es curvo: el cuchillo curvo es la luna que se mella y lo que la luna mella es el cuchillo[149]. Para verificar si la curvatura de los cuchillos estaba conforme con las buenas reglas, se



cogían 6 de ellos, se los unía y se veía si sus arcos formaban un círculo perfecto. Por tanto, los cuchillos debían tener un pie de largo[150]. Bien se ve que el hexágono vale lo que el círculo y que ambos valen 6.

La fórmula π = 3 es un dato esencial de la matemática y la cosmografía chinas. Ha servido y sigue sirviendo como regla a los carpinteros. Estos, antiguamente, fabricaban no solo las ruedas sino los doseles del carro.

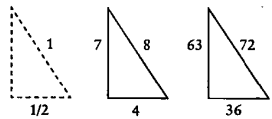
La Escuela del Dosel celeste admite, por un lado, que el cielo es un dosel, y por otra, que se puede medir el cielo por medio de la escuadra 3, 4, 5; admite también que la fórmula 9 x 9 = 81 constituye la primera de las reglas y que, *sin embargo,* el nomon vale 80. Con la escuadra 3, 4, 5, en la que 5 es la hipotenusa, puede darse al nomon, según se

tome 3 o 4 como altura, el valor 81 (= 3 x 27) u 80 (= 4 x 20). La hipotenusa valdrá, pues, según el caso o 135 (= 5 x 27) o 100 (= 5 x 20), y la base o 108 (= 4 x 27), o 60 (= 3 x 20). Los números 108 y 135, 60 y 100, que están en la relación 4/5 y 3/5, no son utilizables para quien se propone extraer lo redondo de lo cuadrado, es decir, ilustrar las relaciones 3/4 o 3/2. El prestigio del nomon y la pretensión de extraer lo redondo de lo cuadrado no se retrotrae, pues, a la construcción de un triángulo rectángulo de lados 3, 4, 5, o de un triángulo isósceles de lados 5 y de altura 3 o 4, siendo la base 8 o 6.

Más bien puede extraerse lo redondo de lo cuadrado[151] y *justificar, además, la altura del nomon*, construyendo un *trapecio* formado por un semihexágono y una base que valga dos lados del hexágono. Y se conseguirá, gracias al margen de una unidad y a la utilización concurrente de los multiplicadores 9 y 8, si se fija en 8/7 o en 9/8 la relación del lado del hexágono con la altura del trapecio. Vamos a mostrarlo y lograremos así explicar el antiguo uso del 8/7 como expresión, tan válida como la 9/6, de las relaciones de lo Par con lo Impar. Justificaremos de paso nuestra hipótesis sobre la obtención de escuadras, justas o aproximativas, a partir de la inserción en un cuadrado de cuatro rectángulos, que engloban un cuadrado central, lo que vendrá a probar la antigüedad de la demostración del teorema de la hipotenusa.

Partamos del dato esencial: para la Escuela de *Zhou bei*, la de la escuadra 3, 4, 5, el Cielo es idéntico al dosel del carro. Este dosel se descompone en tres partes: la central, que vale 2 + 2, es plana y está soportada en su centro por una columna; los dos bordes, que son curvos, miden, cada uno, 4. Puesto que el dosel representa el Cielo, su contorno, análogo al contorno celeste, debe valer 36 y el diámetro, pese a que los bordes del dosel son curvos, se estima que es igual a 12 (= [4 + 2] + [2 + 4]). El contorno del dosel está, pues, formado por tres líneas consideradas como iguales entre sí (4 + 4 + 4), como también son iguales los tres lados de un semihexágono, pero el ángulo que forman los bordes con la parte plana no es igual a 60°; es mucho más abierto: la altura del trapecio que forma, con su base, el contorno del dosel, está fijada en 2. Es este un dato esencial sobre el que volveremos[152].

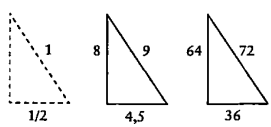
Pero empecemos con la construcción de un trapecio cuyos tres lados forman un semihexágono y cuya base vale dos lados. Demos a cada lado el valor 1, puesto que los 6 cuchillos que forman un círculo perfecto miden 1 pie cada uno. El perímetro de nuestro trapecio se descompone en 5 partes iguales que bastará con que tengan un valor estimado igual a 72 *para que este perímetro represente un contorno total* (360). A partir de estos datos, la base tendrá las dimensiones significativas de la Tierra y del Yin (144) y el contorno del semihexágono equivaldrá a un contorno semicircular ya que tendrá las dimensiones del Yang y del Cielo (216).



72 es igual a 9 x 8. Para llevar a 72 el valor 1 de cada uno de los 5 lados del hexágono que forman nuestro perímetro, podremos proceder por dos métodos aunque siempre en dos tiempos: multiplicar primero por 8 y luego por 9, o multiplicar por 9 y luego por 8.

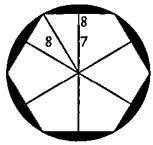
Empecemos multiplicando por 8: *el lado del hexágono vale 8*, el semilado 4. *Si conocemos la construcción de que se ha hablado más arriba* (cuatro rectángulos 7 x 4 dispuestos en un cuadrado de lado 11), *podremos estimar en 7 la altura del trapecio*[153]. Multipliquemos ahora por 9. El lado valdrá 72, el semilado 36, la altura *63* y habremos formado sobre el lado de nuestro trapecio una escuadra 36, *63*, 72.

Pasemos al otro método y empecemos multiplicando por 9. *El lado del hexágono vale 9*, el semilado 4,5. *Si conocemos la construcción de la*



que se ha hablado más arriba (cuatro rectángulos 8 x 4 dispuestos en un cuadrado de lado 12), *nos veremos muy tentados de utilizar la escuadra (aproximativa)* 4, 8, 9 ya que, si multiplicamos ahora por 8 el lado 9, obtendremos 72, igual que antes, y también 36 (= 4,5 x 8) para el semilado. Y aunque nos sirvamos de una escuadra 4, 8, 9, no olvidaremos que, en este caso, este semilado vale la mitad de 9, es decir, 4,5. La altura, antes expresada con 8 de acuerdo a la escuadra utilizada, ahora, tras la segunda multiplicación, se expresará con *64* y habremos construido sobre el lado de nuestro trapecio una escuadra 36, *64*, 72, que no diferirá de la escuadra formada con las operaciones precedentes más que en la sustitución de 63 por 64.

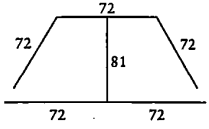
63 vale 9 x 7 y 64 vale 8 x 8. Estas alturas nos convienen perfectamente ya que se trata de instalar, entre la caja y el dosel del carro, a un hombre. *La talla del hombre* (ren), *simbolizada por el carácter* ren, *se estima que es igual a 7 pies o a 8 pies*, curiosa vacilación, es decir, en un caso sería 63, *si el pie tiene 9 divisiones*, y, en el otro, 64, *si el pie tiene 8 divisiones*.

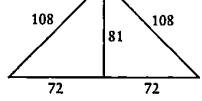


Sucede que después de que la comunicación entre la Tierra y el Cielo fuera cortada[154] gracias a Zhongli, antiguo héroe solar convertido en patrón de los astrónomos, la cabeza de los hombres, y también la del Jefe, a menos que este trepe al mástil de la cucaña, ya no toca el Cielo. Pero, por otra parte, es necesario que un guerrero pueda ver lo que pasa allí, en el Cielo, cuando está encajonado entre la caja y el dosel curvo de su carro. Por eso está realzado este dosel. Cuando la talla del hombre está estimada en 8 pies, la columna central del carro tiene dos pies más[155]. Admitamos que tiene esos dos pies de más cuando el hombre no mide más de 7 pies; su talla no ha cambiado, desde luego, pero la medida de su talla sí, ya que puede ser definida por 63 divisiones de pie en lugar de 64.

La altura del trapecio (en el primer método y siendo 8 *el primer multiplicador*), es 7, radio de la rueda cósmica, es decir 63, ya que para que el contorno del trapecio valga 360, es necesario que el segundo multiplicador convencional valga 9. Como hay que separar el Cielo de la Tierra con el fin de romper las comunicaciones, el dosel estará soportado por una columna que valdrá (7 + 2) x 9, o sea, 9 x 9, o sea, 81, y tal es, en efecto, el Número del *Zhou bei* (nomon). Pero si la talla del hombre, o el radio de la rueda cósmica son 8, será necesario que, siendo 9 el primer multiplicador, el segundo multiplicador convencional sea 8 para que el contorno del trapecio sea igual siempre a 360. Siendo así, 8 x 8, o sea, 64, da la talla del hombre y ([8 + 2] x 8 =) 80 es la altura de la columna central: esa es, en efecto, la dimensión del nomon (*Zhou bei*).

81 proviene de 63, como 80 de 64. Mientras la división sea por 7 o por 8 pies, en 63 o en 64 partes, la talla-patrón del hombre no varía. Pero, cuando la altura del nomon se fija en 80 o en 81, ¿cambia realmente la altura real (distancia hasta el suelo del agujero hecho en lo alto de la pértiga)? ¿Acaso 81 no difiere de 80 *más que en una unidad que no cuenta*? Los chinos han escogido siempre un múltiplo de 8 para indicar





la altura del nomon. Cuando los obreros de los carros construyeron la columna y el capitel en el que ataban el dosel, tenían buen cuidado de dejar pasar por encima del dosel un parte pequeña del capitel (1/100 de pie). El número 81 tiene grandes méritos, sobre todo cuando mide una altura o una señal trazada sobre una base que vale 2 x 72: ¿no se conoce acaso una escuadra (9, 8, 12) que para una altura de 81 y una base de 72 (= 144/2) tiene una hipotenusa que vale 108, es decir, la mitad de 216, el contorno celeste, al que también pueden representar tres lados del hexágono?

La altura, o el nomon, 81, ofrece el medio de pasar de un dosel o de un tejado, de un perfil trapezoidal, a un perfil triangular. El perfil triangular encaja perfectamente en un techo de bálago circular tal como el que tenía, según se dice, el *Ming tang*. Pero las techumbres en tela, de las que el *Kao gong ji*[156] dice que eran menos pendientes que las de bálago, se parecen a un semihexágono o a un dosel de carro, al menos en los tiempos de los Han[157]. Las techumbres de 216, de perfil triangular o trapezoidal, deben estar acomodadas sobre rectángulos en los que conviene, en consecuencia, que el semiperímetro valga 144.

Cuando el nomon vale 81, es él quien da la anchura, mientras que 63, altura del trapecio, da la largura. Ya se ha visto que, en este caso, la unidad de superficie (la trenza) vale 9 x 7, siendo el multiplicador convencional el 9. La unidad es el *bi xian* (10 x 8) y el multiplicador 8 cuando el nomon, y, en consecuencia, la anchura valen 80, el largo de los edificios y la altura del trapecio valen 64. En todos los casos se llega a hacer lo redondo (216 = 108 x 2, o 72 x 3) de lo cuadrado (72 x 2, base del trapecio, semiperímetro del cuadrado). Y cuando el nomon vale 80 (o también 81 [80 + una unidad que no cuenta]), la escuadra 3, *4, 5* se halla en la proporción *10* × *8* (que vuelve a encontrarse en las superficies de proporción 9 x 7, dado que 81 + 63 dan 144, al igual que 80 + 64).

Mediante la proporción 8 x 10 y el *bi xian* se puede invocar la escuadra perfecta, 3, 4, 5, fijando siempre la altura del nomon en 80 o en 80 (+ 1). Pero para llegar ahí y *para ilustrar la idea de que lo redondo sale de lo cuadrado pasando por el hexágono*, es decir, para evocar bajo la forma 216/144 la relación 3/2 o 9/6 de lo redondo y de lo cuadrado (lo que además *ha permitido oponer y asimilar* las proporciones 9 x 7 y 10 x 8 como consecuencia de hacer apelación a la escuadra 3, 4, 5), se ha tenido que partir de la relación 8/7 (o 9/8) del radio de la circunferencia (lado del hexágono) con el radio real de la rueda (altura del trapecio dibujado por el semihexágono). *Para obtener este resultado, el Constructor*, como el Músico cuando perfeccionó la fórmula de la gama, *tuvo que emplear al mismo tiempo los multiplicadores convencionales 8 y 9*. Eso es lo que implica nuestra demostración. Eso es lo que afirma la tradición. Los Zhou se servían para medir de trenzas de 9

pies de largo pero dividían el pie en 8 pulgadas. Los Yin medían con el *xin* de 8 pies, pero dividían el pie en 9 pulgadas[158]. Por otro lado, cuando el nomon valía 80 podía estimarse que no era superior en 2/8 a la talla del hombre; para estimarla igual al patrón hombre (8) bastaba (80 = 10 x 8) con dividir el pie en 10 pulgadas: tal era, según se dice[159], el sistema de los Xia[160].

Que el Hombre (el *ren*) mida 7 pies (escuadra 4, 7, 8) o que mida 8 (escuadra 4, 8, 9), su talla no varía, como no varía tampoco la altura del nomon tanto si vale 81 como 80, esto es, tanto si se le atribuye 9 veces 9 divisiones, como si se le atribuye 10 veces 8 divisiones, o 8 veces 10 divisiones.

Los Números no tienen como función el expresar tamaños: sirven para ajustar las dimensiones concretas a las proporciones del Universo.

Un Emblema numérico, para que pueda realizar perfectamente su misión, debe expresar, si así puede decirse, o mejor, contener dos coordenadas: una evoca *la estructura permanente* del Mundo, la otra *un estado definido* del Orden o de la Civilización. Los Emblemas más ricos: 3 y 2, 3 y 4, 5 y 4, 10 y 8, 9 y 6, 8 y 7, 64 y 80, 63 y 81, 144 y 216, 108 y 72... son aquellos que hacen manifiesta la morfología y la fisiología del Universo; *todos sus juegos están regidos por el gran Total 360* (= 5 x 72 = 6 x 60).

La estructura del Universo, o su morfología, se resume en la doble expresión que tienen las relaciones del Yang y del Yin, de lo Impar y lo Par: 9/6 y 7/8. Ya se ha visto que se puede llegar desde la relación (7/8 [o 8/9]) del radio real de la rueda cósmica (el Patrón hombre, 7 u 8, el *ren*, altura del trapecio), al radio de la circunferencia (lado del hexágono), lo cual es transitar, siendo intermediario el hexágono, de lo *cuadrado* a lo *redondo*, *hasta* la relación (9/6) del Contorno celeste (semiperímetro del hexágono) con su base terrestre (base del trapecio). Mediante este tránsito es como se expresa la fisiología del Universo: la alternancia rítmica de lo *derecho* y de lo *curvo*, del Yin y del Yang. Lo que hace posible este tránsito es el conjugado empleo de multiplicadores que, considerados como clasificadores del Espacio-Tiempo, valen como Emblemas dinásticos. Estos Emblemas permiten representar en términos diferentes, y sin embargo *asimilables* (proporciones 8 x 10 o 9 x 7, semiperímetros 81 + 63 u 80 + 64 [ambos suman 144]), la *estructura* del Universo caracterizando una *era* de la civilización. La sucesión de los diferentes órdenes dinásticos de la Civilización no altera la estructura del Mundo. (*Esta sucesión está regida por un ritmo musical*, es decir, por la secuencia 9, 6, 8: 6 es el emblema numérico de los Xia, 8 el de los Yin, 9 el de los Zhou). Se hace manifiesta la permanencia de esta estructura poniendo mucho cuidado en escoger, como índices de las divisiones de las diversas unidades de medida, *números que puedan*

combinarse de manera que, aunque cambie el orden de las manipulaciones, el resultado, con ese margen de una unidad, *no se vea modificado.*

En lugar de servir para medir, los números sirven para oponer y para asimilar. Se les emplea para integrar cosas en el sistema que forma el Universo. *Las cosas no se miden; tienen sus propias medidas.* Las cosas son tal como la herramienta o el artesano las hace ser. Su medida es la del operario, como la medida del Mundo es la del Jefe, el Hombre-patrón. La construcción de carros es la más noble de las artes[161] ya que el carro, caja y dosel, es el Cielo y la Tierra. La estructura del carro, dosel y columna, ilustra las relaciones 9/6 y 8/7 y quien ordena el detalle de las proporciones, longitud de las armas, altura del dosel, es la talla del guerrero[162]; pero, igual que sucede con las dimensiones reales de las piezas de cerámica que dependen de las dimensiones reales del torno que utiliza el ceramista[163], el artista que construye los carros determina todas sus medidas sirviéndose *únicamente* del mango de su hacha[164]. El triunfo más hermoso del fundador de la unidad imperial (Shi Huangdi presumía de ello en sus inscripciones)[165] fue el obtener que los cubos de las ruedas de los carros de todo el Imperio tuvieran *efectivamente la misma medida* (antes de él, los carros estaban construidos utilizando los *mismos* números proporcionales).

Hay en la concepción china de los números una admirable conciliación entre el *más estricto conformismo* y el *más celoso individualismo*, léase preocupación por el estilo, por la fantasía. Esta concepción permite utilizar los Números, al margen de sus usos prácticos, con el único fin de hacer manifiesta la estructura del Mundo y los órdenes sucesivos de civilización por los que se expresa el ritmo de la vida universal. Quien incrementa las clasificaciones numéricas evita adoptar un sistema único de división para el conjunto de las unidades de medida, caracteriza cada unidad mediante un modo de división especial, y se cuida de conjugar siempre modos de división complementarios. Los Números sirven para señalar relaciones y proporciones, sin más limitación en *la manipulación de las relaciones* que la de dejar *un cierto margen para las proporciones.*

Los Números solo son Emblemas: los chinos se han guardado mucho de ver en ellos los signos abstractos y limitadores de la cantidad.

V. FUNCIÓN CLASIFICATORIA Y PROTOCOLARIA DE LOS NÚMEROS

Cuando los intérpretes chinos quieren justificar las dimensiones (10 x 8) del *bi xian* constatan que todas las antiguas unidades de medida se derivaban del cuerpo humano; y añadían: la mano, medida a partir de la muñeca, vale 10 pulgares en el hombre y 8 en la mujer. Y así, lo Par (8 o 4) es el patrón para los paños que fabrican las mujeres, e incluso, en

principio, el de todos los objetos fabricados que son *yin*. Rige también la división de las superficies y sobre todo la de los volúmenes[166]: el Yin es hueco. Las longitudes, por su parte, que remiten a la talla-patrón, al nomon, al Jefe, merecen ser expresadas mediante un número *yang* (Impar).

Los números, pares e impares, tienen como primer empleo distribuir el conjunto de las cosas en las categorías Yin y Yang. A esta función clasificatoria se añade de inmediato otra función protocolaria. El Yang se impone al Yin: lo Impar es una síntesis de lo Impar y de lo Par.

Podría resumirse la concepción china de los Números invocando una fórmula de los etimologistas nativos. Para explicar que una bruja puede ser designada mediante el emblema gráfico (*wu*), que significa «bruja», pero que además merece poseer una designación (*xi*) que le sea propia, dicen: la bruja es *yin*, el brujo es *yin-yang*. La expresión *yin-yang* siempre ha designado al brujo y este nunca ha dejado ser hombre y mujer a la vez, y mujer cuando quiere, privilegio que le otorga la práctica de la hierogamia. Lo Impar contiene al Par y puede producirlo. En él y por él se *mutan* lo Par y lo Impar.

Las virtudes del *bi xian*, hecho de 10 (mano del hombre) y de 8 (mano de la mujer), provienen de que su diámetro medio está hecho de 5 y de 4, cuya síntesis es 9. 11 (síntesis de 5 y de 6 [y también de cada una de las 5 parejas que forman los 10 primeros números]), 7 (síntesis de 3 y 4 [circunferencia inscrita y semiperímetro del cuadrado exinscrito]), 5 (síntesis de 3 y de 2 [semicircunferencia y lado del cuadrado]), pueden servir de emblemas a las cosas *yang*, que son también *yin-yang*. Pero ninguno mejor que el 9. Si 9 vale 5 + 4, también vale 3^2, y 3, que es la *primera síntesis* del Yang y del Yin, es también el *primer número*[167].

Uno no es más que el Entero[168] y Dos, en el fondo, solo es la Pareja. Dos es la Pareja caracterizada por la *alternancia* (y la *comunión*, que no la *suma*) del Yin y del Yang. El Uno, el Entero, es el pivote, que no es ni *yin* ni *yang*, pero por él se produce la alternancia del Yin y del Yang; es el cuadrado central *que no cuenta pero que ordena el giro* de la cruz gamada dibujada por los cuatro rectángulos entre los que se reparte el gran cuadrado, Espacio entero. Es como el cubo de las ruedas del que dicen los autores taoístas que, gracias a su *vacío*, hace girar la rueda[169]. Es el Indivisible que no puede añadirse a nada porque no es una síntesis de par e impar; es la *Unidad* que no puede valer 1 porque es *Todo*; además, no puede distinguirse de Dos porque es en él donde se reabsorben todos los aspectos contrastantes y que se oponen y que se unen: la Izquierda y la Derecha, lo Alto y lo Bajo, el Delante y el Detrás, lo Redondo y lo Cuadrado, el conjunto del Yang, el conjunto del Yin. El Entero, todo junto, Unidad y Pareja. Si se le quiere dar una expresión numérica se hallará en todos los Impares y, ante todo, en el 3 (: *Uno* más *Dos*). 3, ya lo veremos, vale como una expresión fuerte de la *unanimidad*.

La serie de los Números empieza, pues, en 3[170]. No se trata de una serie continua ya que los números se agrupan de inmediato en dos bandos opuestos. Una serie continua solo podría servir para contar. Y eso, los chinos, desde siempre, apenas lo practican. Lo que sus Sabios piden a los Números es que las series *yin* y *yang* les proporcionen clasificadores para agrupar jerárquicamente los seres en categorías antitéticas. Lo que ante todo desean es distinguir mediante emblemas adecuados los agrupamientos pares e impares y señalar, por encima de todo, los más perfectos. De ahí la importancia de la doble progresión 3, 9, 27, 81 / 8, 16, 32, 64, bien atestiguada en sus empleos rituales. El primer mérito de esta doble serie es evidente[171]: opone dos cuadrados cuya suma evoca otro cuadrado ($9 + 16 = 5^2$ y $81 + 64 = 12^2$ [+ 1]) e invita a construir dos escuadras, ambas esenciales, aunque una sea aproximativa. Otra razón de prestigio: $3 + 9 + 27 + 81$, igual que $8 + 16 + 32 + 64 = 120$, suman en total 2/3 de 360. Cuando se enfrentan estas dos series, hechas de los impares más perfectos y de pares perfectamente pares, los 120 que faltan para llegar a 360 solo faltan en apariencia. 120 esposas y 120 ministros son los que deben figurar al lado del Rey. El Hombre Único, cuyo vestido está bordado con 12 insignias y de cuyo gorro de ceremonia penden 12 colgantes de jade, vale *por sí mismo* lo que el grupo entero de sus vasallos masculinos y el grupo entero de sus vasallos femeninos; él vale lo que estos dos grupos, que no son más que su Izquierda y su Derecha, y dueño como es de las 12 provincias, vale lo que el gran Total 360. En ese total, él no cuenta como 1, de igual manera que la Reina no cuenta como 1, entre las 120 esposas. En razón de las hierogamias que se reabsorben en el Maestro, ella no se distingue del Hombre Único, Brujo supremo: Pareja *Yin-Yang*.

Lo Impar contiene y produce lo Par, que no es más que una proyección doble (derecha e izquierda, *yin* y *yang*) de lo impar. Ni lo Impar, ni la Unidad *se añaden* al Par. Centran lo Simétrico y lo transforman en Impar. Ni lo Impar ni la Unidad *se añaden* a lo Impar: transforman una disposición centrada en un arreglo simétrico. Estas *mutaciones* no son más que cambios de aspectos, cambios de formas, verdaderas metamorfosis: no parecen implicar un cambio cuantitativo. Por lo demás, todos los Pares valen igualmente como expresión de una disposición simétrica, y todos los Impares como expresión de un arreglo jerarquizado. También valen los Impares como expresiones del Total, es decir, de la Unidad vista bajo un aspecto más o menos complejo. Uno es el Total y todo Impar, que es una especie de Total, es Uno.

Sin que haya que pensar en ninguna clase de suma sino evocando más bien un reparto diferente del conjunto, un cambio interno de organización, lo Impar *opera* el tránsito de lo Par a lo Impar o de lo Impar al Par. El tránsito de lo Par a lo Impar no es el de lo Ilimitado a lo Limitado, o

el de lo Indeterminado a lo Determinado: es el tránsito de lo Simétrico a lo Centrado, de lo No Jerarquizado a lo Jerarquizado. Este tránsito se realiza sin sugerir ninguna representación cuantitativa. El Doble (Yin) y el Indiviso (Yang), lo Cuadrado (Simétrico) y lo Redondo (Centrado) se producen uno a otro (*sheng sheng*)[172], o mejor, *se alternan rítmicamente*. El ideal geométrico[173] sería una asimilación, que sucede a una oposición, de lo Derecho y de lo Curvo, del Diámetro y del Semicírculo, de 2 y de 3, es decir, la interdicción de prestar un valor a 1.

La asimilación y la oposición de lo Par y de lo Impar, de lo Simétrico y de lo Centrado, muestra suficientemente que la ciencia de los Números no se distingue del saber geométrico. Este saber tiene su origen y sus aplicaciones en la morfología social.

Los chinos ven en los Números dos conjuntos de Emblemas aptos para caracterizar las diversas modalidades grupales que derivan de las categorías Yin y Yang y que las jerarquizan. Sus Sabios, al descartar una concepción aritmética de la unidad, evitan alinear a los Números en una serie continua formada por sucesivas adiciones de 1. Y no sienten ninguna necesidad de considerar ilimitada esta serie; prefieren imaginarla como un conjunto de series finitas, la primera decena en particular, capaces de representar ciclos. Los emblemas numéricos les parecen destinados a evocar el dispositivo de un conjunto finito, es decir, a evocar el contorno de este conjunto enunciando las divisiones de este contorno. El arte de los Números es la especialidad de los Maestros del Calendario, encargados de descubrir señales en el Cielo y de dividir el contorno celeste en sectores. Y poco les importa que estos sectores sean *iguales*; más bien al contrario, una concepción aritmética de la unidad les causaría enorme fastidio. Su primer deber es el de conciliar clasificaciones e imbricarlas de manera que de ahí puedan extraerse posibilidades de juego.

El Cielo, incluida su Techumbre, es el Palacio Central, el Palacio de la Unidad suprema, el *Tai ji* (¿cuenta como 1 o cuenta como nada?). Comprende 4 Cuarteles pero que no tienen cada uno 90°. El Palacio del Este vale 70° 50' y el del Oeste 75° 40'; el Palacio del Norte 101° 10' y el del Sur 112° 20'[174]. Cada cuartel se divide en 7 sectores y el ecuador entero se halla dividido en 28 mansiones que difieren mucho entre sí en extensión; dos de ellas (Fa [hoy Shen, la Espada de Orión] y Shen [la Espada de Orión, hoy Zui]) ocupan la misma región del Cielo. Si se cuentan 7 mansiones por cada cuartel es porque el asterismo del Palacio Central (la Osa Mayor), residencia de la Unidad Suprema, tiene 7 estrellas[175]. ¿No está dicho en un pasaje del *Shoujing* (que Sima Qian tuvo cuidado de conservar): «El Cielo se sirve de los Siete Rectores y de las Veintiocho Mansiones, de los Tubos (= Música) y del Calendario, para poner en comunicación (*tong*) las influencias (*qi*) de los Cinco

Elementos y de las Ocho Direcciones (los Ocho Vientos)»?[176]. Todo un capítulo de las *Memorias históricas* ha consagrado el autor, experto en materia de Calendario, a mostrar cómo, acordando la clasificación por 8 (Vientos) con la clasificación por 28 (Mansiones), están acordes también con la clasificación por 12 (Tubos y Meses)[177]. Sima Qian añade a los 8 vientos, en el entorno del Cielo, 28 mansiones, y luego divide el conjunto en 4 cuadrantes. 28 + 8 son 36, o sea, 4 veces 9: Sima Qian adjudica, pues, a cada uno de los cuadrantes, 7 mansiones más 2 vientos, sin inquietarse por el hecho de que las 7 mansiones de un sector no igualen en ningún caso los 90°. Y a partir de esta situación se derivan más pormenorizadas las equivalencias establecidas entre los meses, los signos cíclicos, los Vientos y los Tubos, de numerosas singularidades. Lo más curioso es que el 5.° mes, que es el *del solsticio de verano*, está puesto en relación con tres mansiones que dependen del Viento del Sur-Este, mientras que el *Viento de pleno Sur* (y las dos mansiones a él adscritas) no corresponden más que a un simple sitio, y que el 6.° mes, último del Verano, está adscrito al Viento del Sur-Oeste con el que comienzan el Otoño y el sector occidental[178]. Nada de todo esto altera a Sima Qian, uno de los maestros del conocimiento del Tiempo. En otro lugar señala que una de las mansiones del Sur (se llama) y cuenta 7 estrellas: cuenta 7, dice, porque 7 es el Número del Yang (y del Sur = Fuego)[179].

Conciliar clasificaciones heterogéneas e imbricarlas, con la esperanza de que sus encabalgamientos faciliten las manipulaciones de emblemas y, en consecuencia, la manipulación de lo real, esa es la tarea, ese es el ideal del astrónomo. Los Números tienen para él una primera virtud: *saben representar las diversas combinaciones que, si se descomponen, pueden atribuirse a los elementos de un conjunto y permiten, además, combinar entre ellos estas combinaciones.* Y así, tras haber confiado a los Números la misión de calificar las composiciones, no vacila luego en pedirles, tratándolos como signos cíclicos, que caractericen posiciones. No es esa una función muy diferente de las que cumplen en tanto que símbolos de diversas disposiciones cíclicas a las que, *según el caso*, conviene referirse: cuando un Número representa un sitio, un lugar, lo hace a título de símbolo del *dispositivo* que imponen tales o cuales caracteres circunstanciales del Espacio-Tiempo[180]. Puestos al servicio de una cosmografía y de una geometría, cuyo dato primordial es que el Espacio-Tiempo unido forma un medio concreto, los Números sirven ante todo para representar *las formas* circunstanciales *de la Unidad, o mejor, del Total.*

Al 3, Primer Número, Número perfecto (*cheng*), es al que se ligan todos los grandes sistemas de clasificación: clasificaciones por 5, como por 6, 4 y 7; clasificaciones por 8, como por 9, 10 y 12 (y por 24, 36, 60, 72, etcétera).

Digno de destacar es que son los mitos relativos a los Patrones de la Astronomía y del Arte del Calendario los que evidencian un dato instructivo: la geometría de los sabios encargados de ordenar el Tiempo y el Espacio está calcada, como lo está también el conjunto del sistema de clasificaciones numéricas, de la morfología, de la organización de la sociedad china cuando esta empieza a ser gobernada por un principio de jerarquía. Todas las clasificaciones chinas remiten a una formación en cuadrado, que es una formación militar, y al diseño de una cruz simple o de una cruz gamada, que evocan la idea de lo redondo, del giro.

Ya he mostrado, a propósito de la disposición centrada atribuida al Tiempo y al Espacio[181], cómo el *dispositivo en cruz*, que permite repartir el Universo en 4 sectores y situar, como principio de toda jerarquía, en el Centro, con el emblema 5, la Unidad, Total y pivote del Total, *se deriva de un enfrentamiento en batalla, 3 frente a 3* (donde se encuentra la imagen de un eje, el recuerdo de las justas y de la antigua organización dualista de la que salió la categoría de Pareja, primer modelo de las clasificaciones numéricas). Lo he mostrado utilizando el mito de Xihe[182], que es el Sol, la Madre de los Soles, la Pareja solar, pero que es también los 3 Xi y los 3 He. Yao el Soberano, que tenía la apariencia de un Sol, se sirvió de esta doble trinidad para diseñar una gran cruz: envió a los cuatro Polos a los menores de los Xi y de los He y retuvo junto a él, encuadrando el Centro a la manera de una Izquierda y una Derecha, al mayor de los Xi y al mayor de los He, encargados de dirigir el Sol y la Luna, el Yang y el Yin, ya que los Xi y los He, los 6, son astrónomos a la vez que adivinos. La Unidad, una y doble, izquierda, centro y derecha, delante, centro y detrás, se proyecta, como se ve, como una doble trinidad, separada en forma de cruz, pero de modo que fijaban un Centro al Mundo, bien oponiendo (el conjunto vale 5) a 1, el Centro, la cruz que separa 4 sectores, bien oponiendo (el conjunto vale 7) a 4 (el perímetro, es decir, el Cuadrado) 3 (el pivote, es decir, el Círculo): 4, 5 y 7 (desde el momento en que la Unidad se descompone en 6) pueden expresar la forma y la organización del Universo. Un tema análogo vuelve a encontrarse en el mito de Zhongli. Zhong y Li son también astrónomos y Zhongli[183] es, además, el Sol. Igual que Xihe, Zhongli es uno pero es también la mitad de una Pareja, su mitad *derecha*, ya que Wuhuei, hermano de Zhongli (y abuelo de 6 nietos que salieron del cuerpo materno, 3 por la izquierda y 3 por la derecha) no poseía, así se dice, más que la mitad *izquierda* del cuerpo[184]. Sin embargo, por si solo, Zhongli es una pareja fraterna: Zhong y Li. Uno de los hermanos gobierna el Cielo y el otro la Tierra y a estos prudentes astrónomos se debe la separación de la Tierra y del Cielo, de lo Bajo y de lo Alto. Pero se dice, a veces, que Zhong y Li no son hermanos. Zhong, en ese caso, forma parte de un grupo de 4 hermanos, los cuales sin embargo solo cuentan por 3; dos de ellos, orien-

tados hacia el *Norte* (Yin), no son más que una pareja; los otros dos, genios del Este y del Oeste, encuadran esta unidad doble: a este trío se opone el único Li, el cual, como no se proyecta como triple, solo manda en un cuarto del horizonte, en un solo sector del Mundo, el del *Sur*, cierto, el del Fuego y del Yang. He aquí, pues, marcadas las puntas de la cruz y 4 Héroes encargados de los 4 Orientes: en el centro, al lado del Soberano, vendrá a colocarse un quinto Héroe, encargado de la Tierra (Houtu). La Virtud de la Tierra pertenece en propiedad al Ministro, que es el segundo del Soberano y que, uno y triple, es llamado «Tres-Duques», como a los decanos y jefes de los barrios se les llama «Tres-Viejos». Nada mejor que estas apelaciones puede mostrar las virtudes que autorizan al 3, el Impar, a ser emblema-maestro de todo dispositivo que exprese una organización jerarquizada[185]. Vemos además que en la clasificación por *5*, incluso cuando tiende a separarse de la clasificación por 6, algo permanece del dualismo antiguo: la *unidad* central conserva un valor de *pareja*.

Restos de dualismo se ven también cuando los progresos de lo Impar y del principio jerárquico afectan al reino de las clasificaciones por 9 y 10. Si en el Cielo, Xihe, Madre de los Soles, tiene 10 hijos, en la Tierra, un Soberano como Yao, que parece un Sol, tiene a su vez 9 o 10 hijos[186]. Yao mandó a su vasallo (o su doble), al Gran Arquero, que matara 9 Soles que pretendían usurpar en el Cielo, impidiendo su ascensión al poder, la plaza del único Sol por entonces cualificado para repartir la sombra y la luz. Mandó también a Shun, su ministro y su doble, que matara (o al menos desterrara) al mayor de sus hijos, por tanto, solo (8 o) 9 eran dóciles. La oposición 1 frente a 9 no es más que otro aspecto de la oposición 1 frente a 3, o 3 frente a 3. Cuando el Imperio y el Mundo se ven alterados, pueden combatir 1 y hasta 9 Soles; habitualmente la batalla se libra entre el Sol que asciende, que va a reinar en el Cielo, y el Sol declinante que se retrasa en volver a la Tierra, al Poniente[187]; que los litigantes sean 2 o 10 (1 frente a 9), la lucha marca una oposición entre lo Alto y lo Bajo. Pero, si al menos en uno de los campos los luchadores son 9, quiere decir que 9 marcan, en el plano, las divisiones del Espacio. La clasificación por 10 (= 9 + 1) sale de la clasificación por 9, de la que deriva también la clasificación (9 – 1 =) 8. Cuando un Soberano no delega a los Polos a 4 astrónomos, entonces destierra hasta allí[188] a una banda de Genios malhechores (los cuales equivalen a un doble trío); en ese caso, como contrapartida necesaria[189], el Hombre único se rodea de una doble banda de Genios benefactores; encarga a los *Ocho* Eminentes que presidan las cosas de la Tierra (*Houtu*: ese es el título del Genio del Centro y de la Tierra cuyo emblema es 5) y confía a las *ocho* Excelencias la tarea de predicar las 5 Enseñanzas en las 4 Direcciones. Todos, *en dos planos diferentes*: necesidades materiales o morales, terrestres o celestes,

cumplen su mandato por delegación de la autoridad central (5 = Centro). El hecho, sin embargo, de que sean 8, muestra que su actividad es periférica. La despliegan no solo en las 4 Direcciones cardinales sino también en las 4 angulares, es decir, por los dominios de los 8 Vientos y de los 8 Trigramas: en los 8 cuadrados que, unidos de dos en dos, forman los 4 rectángulos que dibujan, en torno a un cuadrado central, cubo del Mundo, una cruz gamada. Cuando la Unidad Suprema ha dispuesto la rosa octogonal de los Trigramas y los 8 Emblemas numéricos del perímetro del cuadrado mágico, descansa, así se nos dice, *dos* veces en el centro (5 y 10)[190]. Es decir, y sea un nuevo rastro del dualismo primitivo, que el Centro y la *Unidad misma* son dobles, que un plan celeste se superpone al plan terrestre, un Alto a un Bajo, y que el Centro, *al ser pivote*, une el Cielo y la Tierra. El Soberano, para propagar su doble virtud central, necesita una doble banda de 8 auxiliares. La clasificación por 8 (o 2 x 8), como la clasificación por 10, están unidas a la división del cuadrado en 9 cuadrados. Y sucede lo mismo, ya lo he dicho a propósito del *Ming tang* y de sus 8 salas exteriores y de sus 12 vistas sobre el horizonte, con la clasificación por 12. La oposición de la Tierra y del Cielo remite al dualismo primero, pero todas las clasificaciones ponen de manifiesto los progresos de la idea de jerarquía. Y estos progresos están conectados al éxito del Impar. En lugar de proyectarse triplemente dos veces, de manera que tenga que afrontar un pareja de unidades triples, la Unidad central se proyecta tres veces triplemente, hacia delante, en el centro y hacia atrás[191]; el cuadrado no está simplemente esbozado al trazar una cruz simple; está completamente limitado por los brazos de la cruz gamada; el Universo no tiene 4 Sectores y 1 Centro (clasificación en 5 Elementos): tiene 9 Provincias, 1 Centro y 8 Direcciones, Vientos o Trigramas (clasificación por 8).

Xihe, patrón de los adivinos, Maestro del Yin y del Yang, manda en los 8 Vientos y en los 8 Trigramas, y también, en tanto que Sol y patrón de los astrónomos, manda en los juegos de la sombra y de la luz. Hay una pareja Xihe, como hay entre los Trigramas una pareja Qian Kun, padre y madre de 3 Trigramas femeninos, que son hermanas, y de 3 Trigramas masculinos, que son hermanos, y hay además 3 hermanos Xi y 3 hermanos He. Los Xi y los He son todavía considerados como los Maestros del Sol y de la Luna[192]. La Madre de los Soles, que son 10, apenas se distingue, míticamente, de la Madre de las Lunas, que son 12. Ambas tienen el mismo marido. Este Soberano, que fue el padre de los Tres-Cuerpos, engendró también Ocho Héroes que inventaron la Danza y la Música[193]. Cuervo o Liebre, el Sol y la Luna tienen 3 patas. El Sol, durante su jornada, tiene que pasar por 16 estaciones; para presidir la Noche existen, como para ayudar al Soberano, una doble banda de 8 Genios[194]. Las danzas antiguas oponían a los danzantes 3 frente a 3; más

tarde, en los coros de danzas, los danzantes se enfrentaban 8 frente a 8[195]. Sabemos incluso que hubo en tiempos una cofradía de danzantes que, según se dice, danzaban de a 2 o de a 3, es decir y sin lugar a dudas, de a 8 y de a 9. La cofradía contaba efectivamente con 81 o 72 miembros que representaban, o bien (9 x 9) las 9 Provincias del Mundo, o bien (9 x 8) esas 9 Provincias o (8 x 9) los 8 Vientos y los 8 Trigramas, apelando, en un caso, a la Unidad central y al número del nomon (81-80), y en el otro a la división del Total (360) en 5 partes.

El origen de las grandes clasificaciones está en los mitos que hacen referencia al Sol y a las familias de Soles, ya que las clasificaciones numéricas interesan sobre todo a los astrónomos; el Sol, además, es el emblema del Jefe. Estos mitos no son más que fabulaciones acerca de torneos y de dramas rituales. En la geometría de esos bailes se traducían la estructura y el orden de la sociedad antigua. Las clasificaciones esenciales (por 6 y 5 [teoría de los Elementos], por 8 y 9 [Vientos y Provincias]) señalan la llegada del privilegio masculino y del privilegio de lo Impar que sucedían al reino de la bipartición (Yin y Yang: categoría de la Pareja). La formación en cuadrado y la formación de a 3 caracterizan la organización urbana y militar. Se subían 3 en los carros; los arqueros, para guerrear, se enfrentaban por grupos de 3; la ciudad y el campo tenían un distrito a la izquierda y otro a la derecha, dejando en el centro la residencia del Jefe; los jefes de estos distritos mandaban en las legiones de izquierda y de derecha; los ejércitos oponían 3 legiones a 3 legiones ya que el ejército real solo tenía 6 legiones. Las ciudades y los campos contaban con 9 o 12 barrios[196]. El Mundo tenía 9 o 12 Provincias; el *Ming tang* (que tuviera 5 salas [cruz simple] o 9 salas [cruz gamada]) contenía 9 lugares sagrados y 12 vistas hacia el horizonte; pero el cuadrado 3 x 4, ¿acaso no puede dividirse en 9 cuadrados de los que 8 están por las orillas? Y si se divide en 16 ¿no tiene, en sus 4 fachadas, 4 cuadrados de manera que permiten tener sobre el horizonte 2 x 8 vistas[197]? La ciudad, el campo, la batalla, las justas de cofradías ilustran geométricamente las virtudes de los números 8 y 9, 5 y 6, 10 y 12, destinados a servir de multiplicadores y de clasificadores privilegiados, ya que los astrónomos podían emplearlos, y combinarlos, de modo que podían dividir 360 en (5, 6, 8, 9, 10, 12 o 30, 36, 40, 45, 60, 72...) sectores[198].

Además de la categoría de Pareja, unida a la idea de enfrentamiento y de alternancia simple y a la imagen de un eje lineal, todas las clasificaciones numéricas derivan —teniendo como intermediarios al 6 (cruz simple, [6 o] 5 dominios, 4 sectores) y al 9 (cruz gamada, [10 o] 9 dominios, 8 sectores)— de 3 el Impar, creador del Cuadrado o del emblema de lo Curvo, síntesis de lo Doble y de lo Indiviso, Número *yin-yang*, Número masculino, principio de jerarquía, símbolo del Total contado, Número primero.

Las clasificaciones numéricas gobiernan en China el pensamiento y la vida hasta en sus más mínimos detalles. Combinándolas e imbricándolas han llegado a edificar un vasto sistema de correspondencias. El reparto de las cosas entre los diversos Elementos y los diversos Trigramas, que son los factores primarios de los Hexagramas ocupa en este sistema el primer lugar. Pero luego, otras clasificaciones, también de base numérica, vienen a incardinarse en este método complicando, e incluso invirtiendo, las correspondencias y los antagonismos. Como consecuencia de estos cruces y del empleo que hacen hasta la saciedad de los clasificadores numéricos, estos acaban a veces por no tener más que un simple valor mnemotécnico: solo de una manera puramente escolástica y completamente exterior ayudan a poner de acuerdo el detalle de las realidades con el sistema del Mundo. Tal sería el caso, por ejemplo, cuando el *Hong fan*[199] distribuye en 8 las secciones de la actividad gubernamental: alimentación, comercio, sacrificios, obras públicas, instrucción, justicia, hospitalidad y ejército, o cuando el *Zhou li*[200] clasifica en categorías numéricas las atribuciones del Ministro del Cielo: 6 ministerios, 8 reglamentos, 8 estatutos, 8 principios de emulación, 8 principios de moral, 9 clases de trabajadores, 9 tipos de rentas, 9 tipos de gastos, 9 tributos, 9 principios de autoridad... No es el caso de volver a insistir sobre esta persistente obsesión por las clasificaciones numéricas, pero el prestigio que siguen ejerciendo muestra que, si los chinos clasifican con la ayuda de índices numéricos, es porque consideran estos índices capaces de enseñarles de alguna manera sobre la naturaleza de las cosas[201]. Los Números empezaron teniendo una función lógica más efectiva. Se les empleaba para ajustar las cosas y las medidas propias de cada cosa con las proporciones cósmicas, de manera que mostraran su integración en el Universo. El Universo es una jerarquía de realidades. A la función clasificatoria de los Números se añade a continuación una función protocolaria. Los Números permiten clasificar jerárquicamente el conjunto de las cosas reales.

Una regla domina el empleo protocolario de los Números. Esta regla puede ayuda a entender la concepción que los chinos se hacen de la unidad y de la serie numérica. Las técnicas rituales colocan en el primer rango tanto los números pequeños como los grandes. Mientras que las divinidades secundarias, que son numerosas, tienen derecho, cada una, a una multiplicidad de víctimas, al Cielo solo se le sacrifica un toro: el Cielo es uno y solo le hace sacrificios el Soberano, Hombre Único. Por lo demás, al Cielo y a las otras divinidades les importa poco la cantidad, pues se contentan con la «Virtud» (*de*) de las víctimas. Las gentes comunes comen tanto como pueden, aunque ciertamente comen las partes menos nobles. Los nobles no se sacian antes del tercer plato. Un señor está saciado a partir del segundo plato y el rey tan pronto como ha gustado del primero. Sin embargo, ante el soberano están preparadas y

desplegadas veintiséis bandejas de madera guarnecidas de vituallas; en la mesa de un duque solo hay dieciséis, en la de un señor feudal doce, ocho o seis en la de un oficial de primer rango o de segundo... Se podrían multiplicar los ejemplos. Baste señalar que el principio de estas reglas numéricas ha sido claramente definido por los chinos. Tanto vale decir que «el gran número, o la gran dimensión, son una marca de nobleza porque el corazón se abre hacia el exterior», como que «el número pequeño, o la pequeña dimensión, son una marca de nobleza porque el corazón se vuelve hacia su interior»[202]. Todo ello viene a decir que la jerarquía se expresa mediante números escogidos a lo largo de una serie numérica, en un sentido o en el contrario; el pensamiento está dominado alternativamente por el sentimiento de una expansión o de una concentración, por la idea de *completo*, que es numeroso, como por la de *total*, que es uno.

El mismo principio se halla en el constante empleo de los múltiplos que hacen las técnicas rituales. La serie impar, 3, 9, 27, 81, que parece estar conectada naturalmente con la unidad, es por esta razón preferida casi siempre a la serie par: (4), 8, 16, 32, 64. Se la utiliza con mucha frecuencia para hacer patente un ir y venir rítmico entre lo simple y lo complejo, conjugado siempre con representaciones espaciales y también temporales. Sabemos que un rey tiene 120 esposas, no incluida su reina, que forma unidad con el rey. Este cortejo femenino se descompone en cuatro grupos, en cinco si se cuenta la reina. Estos grupos, desiguales en *grandeza*, también lo son en *valor*, pero en un sentido inverso. Las esposas reales tienen tanta menos nobleza cuanto más amplio sea el grupo al que pertenecen y, en consecuencia, más distante del Maestro. Hay, pues, 81 esposas de 5.º rango, 27 del 4.º, 9 del 3.º, 3 del 2.º y la reina que comparte a solas la nobleza del rey. Vistos estos grupos desde una perspectiva espacial, si así puede decirse, forman como una muñeca rusa, unos, los más pequeños, están insertos dentro de los otros. Una especie de ritmo concéntrico[203] regula sus vidas en el Tiempo. Repartidas en grupos de 9, las menos nobles de las esposas reales se acercan al Maestro al inicio y al fin de cada lunación, una de las nueve primeras y una de las nueve últimas noches del mes. Las mujeres de cuarto y tercer rango son convocadas también ante el rey por grupos de 9 y dos veces al mes, pero en las noches más centrales. Al grupo de tres esposas de segundo rango, que el Señor admite ante él dos veces, les corresponden la 14.ª y la 16.ª noche, que son las dos noches más cercanas a la noche santa en la que la luna, redonda, le planta cara al sol. Y durante esa noche única, durante esa noche completa, la reina permanece sola en presencia del Hombre único. Un empleo comparable de los números lo encontramos en la famosa ceremonia de la labranza primaveral[204]. El Señor es el primero en iniciar la tarea pero solo traza tres surcos. Los tres duques del palacio trabajan a continuación y cada uno de ellos traza cinco surcos. Luego

vienen los nueve ministros, cada uno de los cuales traza 9 surcos, es decir, 81 en total. Al ser más numerosos les corresponde una tarea más prolongada y que, además es de orden secundario: no hacen más que repetir, prolongar, celebrar la única obra eficaz, la Obra Real: la Tierra es fecundada tan pronto como el Hombre único introduce en ella la reja de su arado. De igual manera, ¿para qué cuentan las 120 esposas y sus múltiples uniones? Porque conviene que la fecundidad real, diluida, bien es cierto, se expanda rítmicamente hasta alcanzar con las 81 esposas del último rango, las parcelas más ínfimas del Universo; pero el Universo entero queda fecundado, la vida universal cobra un ritmo único, cuando a su debido tiempo, con la Luna y el Sol cara a cara como invitados, la Pareja real celebra su unión. Si el protocolo se complace en utilizar la serie de múltiplos es porque estos, al tiempo que señalan un cierto ritmo, evocan una naturaleza o una disposición del Total, el cual permanece idéntico incluso aunque se le contemple bajo el aspecto de Completo y en todo el detalle de su composición. En el fondo, todos los múltiplos son equivalentes o, al menos, su tamaño no importa, pese a que los números sirven para *estimar*. Pero no es la *cantidad* lo que cuenta en lo que ellos estiman, es el *valor*, cósmico y social a la vez, de los grupos que etiquetan: es la dignidad y la porción de fuerza de las categorías que permiten jerarquizar.

Poco importa, pues, la grandeza en los números. Para jerarquizar, para señalar por así decir un *ritmo jerárquico*, poco importa que se recorra en un sentido o en otro la serie numérica o una serie de múltiplos. Formar parte de un conjunto de 81 esposas, es estar lo más distante posible del maestro y no recibir más que muy diluidos favores; pero poseer 81 esposas equivale a regentar las 9 Provincias y a concentrar en sí una autoridad total. Un simple noble puede alimentar a 9, a 18 (= 2 x 9) o a 36 (= 4 x 9) personas, si es de rango 1.°, 2.° o 3.°; un gran prefecto puede alimentar a 72 (= 9 x 8), un ministro a 288 (= 9 x 32), un príncipe a 2.880 (= 9 x 320)[205]. Los números saben expresar la dignidad porque señalan la importancia del grupo de vasallos. Saben expresarlo también señalando un coeficiente de potencia o una dosis de prestigio, es decir, *un valor social*.

Tal es, por ejemplo, la función de los cuatro números impares 3, 5, 7 y 9. La sala en la que el Jefe recibe y come, dispone de un estrado sobreelevado 3 pies si es para un simple oficial, 5 pies si es para un alto oficial, 7 pies si es para un señor y 9 pies si es para el rey[206]. Cuando el rey muere, se necesitan 9 monedas cauris para cerrarle la boca; se le llora sin cesar durante 9 días; se le sigue llorando durante 9 meses, se patalea en series de 9 saltos, en fin, tras el entierro definitivo hay que repetir 9 veces las ofrendas[207]. Los señores, los altos oficiales, los demás oficiales no tienen derecho más que a 7, 5, o 3 ofrendas, cauris, saltos, meses o días

de llanto. Sus cuerpos están más pronto listos para el entierro definitivo: se disuelven con mucho menos esfuerzo. Se necesita menos tiempo y menos rituales para ayudarles a pasar de la vida a la muerte: la vitalidad es tanto menos poderosa cuanto menor es la dignidad. La sociedad feudal es una sociedad militar; el prestigio, el rango y la dignidad se ganan en torneos y en pruebas. De estas últimas la más importante es la del tiro con arco; ¿no se llama acaso a los señores feudales los «arqueros»? En las justas de tiro con arco se puede demostrar destreza y lealtad, es todo uno, y también la calidad personal, tirando las flechas con medida (pues el concurso se hace con música) y derecho al blanco. Cuando se lanzan las flechas con fuerza, se da prueba de vitalidad, de valor: la fuerza de su genio. Por eso se construyen los arcos teniendo en cuenta la calidad personal (*zhi liu*) y la vitalidad (*xue qi*)[208] del destinatario. Para apreciar la dignidad que este merece basta estimar la *fuerza* de su arco en el concurso. Cuanto más duro sea el arco, menor será su curvatura al tensarlo. Para formar un círculo perfecto, con arcos de los que solo un rey podría servirse, se necesitan 9 arcos; con 7 arcos de señores se puede también cerrar la circunferencia, 5 arcos de un alto oficial serán necesarios para lo mismo y 3 arcos los de un oficial[209].

Los chinos, más que tratar de hacer de los Números los signos *abstractos de la cantidad*, los emplean para *representar la forma* o para *estimar el valor* de tales o cuales conjuntos que, en principio, pueden presentarse como conjuntos de cosas, pero que se tiende siempre a confundirlos con conjuntos humanos. Los Números dicen la *forma* o el *valor* de las cosas porque señalan la *composición* y la *fuerza* del conjunto humano al que esas cosas están adheridas. Y ante todo expresan el poderío que corresponde al Jefe, responsable de un conjunto humano y natural.

Los Sabios pueden, pues, representar, con la ayuda de los Números, el orden protocolario que rige la vida universal. Son reglas sociales que les permiten concebir este orden. El orden de la sociedad es feudal. Una lógica de la jerarquía inspirará, pues, todo el sistema de clasificaciones numéricas y la idea misma que se tiene de los Números.

Los Números tienen una función lógica: clasificatoria y protocolaria a la vez. Etiquetan grupos jerarquizados. Las etiquetas numéricas sirven para calificar el valor que posee cada grupo, en tanto que total: permiten estimar la calidad y la tensión del grupo, su cohesión, su concentración, es decir, la fuerza de animación que marca su Jefe. Son los escenarios de bailes o de justas danzadas los que aclaran la función geométrica o cosmológica de los Números; son las reglas de construcción de los arcos que sirven en la prueba de los Jefes las que explican la función de los números cuando se les emplea para estimar, no ciertamente las magnitudes, sino los valores. Puede verse, en ambos casos, que una misma

idea domina las concepciones chinas: puesto que la noción de unidad aritmética o de la suma pasan a segundo plano, los Números aparecen como Emblemas que representan *los aspectos*, más o menos nobles, *de la totalidad*, de la eficacia, de la fuerza. Estos emblemas se oponen entre sí, se corresponden, se evocan o se suscitan, aunque no difieran cuantitativamente. Todos los pares son el Par, todos los impares el Impar, y gracias al Impar son posibles las mutaciones del Par y del Impar. Los Números pueden sustituirse entre sí y, aun siendo diferentes sus magnitudes, ser equivalentes[210]; todos los juegos son posibles puesto que se puede hacer variar el sistema de división de las unidades. Pero las mutaciones, las sustituciones, las equivalencias están regidas por una idea fundamental. A partir de 3, primer Número, todos los símbolos numéricos son las etiquetas de Numeroso, es decir, aproximaciones de Completo (*jin*). 3 no es sino una síntesis. Solo, Uno, que contiene Dos, la Pareja, *Unidad comunal*, expresa perfectamente el Total, que es lo Entero. El Total, *Yi, lo Entero*, es el poder universal de animación que pertenece al Jefe, Hombre Único. Toda la concepción china de los Números, igual que la concepción del Yin y del Yang, como ya hemos visto, y como la concepción del Tao, que veremos a continuación, equivale a una representación social sin ningún atisbo de abstracción. Podríamos acabar con una anécdota.

El *Zuo zhuan* narra los debates de un consejo de guerra[211]: ¿debemos atacar al enemigo? Al Jefe le seduce la idea de combatir, pero tiene que contar con la responsabilidad de sus subordinados y debe escuchar su opinión. Doce generales, él incluido, asisten al Consejo. Las opiniones están divididas: tres jefes no ven con buenos ojos el combate, ocho quieren la batalla. Estos últimos son la mayoría y así lo proclaman. La opinión mayoritaria (8), sin embargo, no se impone sobre la minoritaria (3): 3 es casi la *unanimidad*, que es una cosa bastante diferente de la *mayoría*. El general en jefe no irá al combate, ha cambiado de opinión. La opinión a la que ahora se alía, a la que le da la *única* voz, se impone a partir de ese momento como una opinión *unánime*[212].

NOTAS

1. Según Chavannes, «una filosofía de los Números, igual que la doctrina pitagórica, brilló en China con vivo resplandor». Seguramente es más fácil aceptar el resplandor de esta «filosofía» que determinar su influencia y encontrar sus principios. Las observaciones que desde hace años me he dedicado a recoger me permiten a lo sumo presentar algunas notas acerca de la actitud de los chinos en relación con los Números. Y no mezclaré de paso ninguna hipótesis o indagación sobre el origen pues sería muy aventurado; me limitaré a las ideas chinas. He tratado de interpretarlas analizando diversos temas —cuestiones sobre lugares, sobre los Elementos, sobre los emblemas adivinatorios, sobre los tubos musicales...—, escogidos en razón de la importancia que los chinos les atribuyen

y que en realidad tienen. Lo que tenía que indagar eran los hechos y su orden histórico, y tenía que mostrar, además, cómo pueden descubrirse. Tenía que interpretarlos además en nuestra lengua que no se presta demasiado a expresar las concepciones chinas. No tengo por qué excusarme de la minuciosidad de los análisis ni de la extensión de un capítulo donde tenía que explicar uno de las rasgos fundamentales del pensamiento chino, a saber, un sumo respeto por los símbolos numéricos que se combina con una absoluta indiferencia por cualquier concepción cuantitativa.

2. Me remito en este punto a la discusión iniciada por A. Rey (*La Science orientale*, 389 ss.).

3. Los chinos no cuentan más que términos comprendidos.

4. *Houai-nan tseu*, 4. Cf. *Ta tai li ki*, 81.

5. Los días se cuentan con la ayuda del ciclo denario. Míticamente hay 10 soles.

6. Hay también 12 lunas.

7. Bien se ve que los Números sirven para llevar una cierta forma de inducción.

8. La equivalencia: 1 (*yi*) y Cielo (*Tian*) es tan perfecta que se escribe: *Tian yi*, sin conjunción copulativa. Yo tengo que escribir «(*equivale*)» entre paréntesis.

9. Los signos del ciclo denario se llaman los diez troncos (*gan*); los del ciclo duodenario, las doce ramas (*zhi*). Aunque *gan* se opone a *zhi* como el tronco a las ramas, *zhi*, igual que *gan*, designa una pértiga plantada verticalmente. *Gan* o *zhi*, ramas o troncos, sirven para situar, para marcar posiciones (los geómetras se sirven de los signos denarios para marcar los ángulos de las figuras), pero troncos o ramas sirven también para comparar magnitudes: *zhi* (rama) significa *medir, contar, número, cantidad*, y la expresión *ruo gan* (*ruo* = tal, *gan* tronco) quiere decir: *tal número, tanto o tanto*.

10. SMT, III, 305. Chavannes ha traducido erróneamente este *ren* por bondad.

11. SMT, III, 308.

12. Todas estas imágenes se relacionan con una representación de la Tierra-madre.

13. *Li ki*, C., I, 342. El *Yue ling* fija para el tercer día después del equinoccio, los primeros estruendos del trueno y la proclamación por el heraldo, provisto de una campanilla de madera, las prohibiciones impuestas a las mujeres. Debo insistir sobre el valor ritual de las imágenes que evocan los signos cíclicos, al decir de los intérpretes chinos: muchos sinólogos no han querido ver en esas interpretaciones más que juegos de palabras pedantes. Cf. SMT, III, 303, nota 1, y notas de las páginas siguientes.

14. M. Granet, *La vie et la mort...*, 12 ss.

15. Véase pp. 90, 207, 235.

16. Véase pp. 239-240.

17. Sobre el significado de estas inversiones con cambios de atributos y su relación con el tema de la hierogamia, véase pp. 152-153 y 202-203.

18. SMT, III, 325.

19. SMT, III, 326.

20. *Ts'eu* (*Ci*) significa orden, serie, lugar, *estación*. Los intérpretes reconocen en «los Números» del Calendario los emblemas de los lugares y de las posiciones astronómicas (o solares).

21. No voy a tratar aquí, por ser demasiado aventurado, la cuestión sobre el origen, extranjero o chino, del sistema de las doce horas dobles, concebidas para encuadrarse cada una en cada una de las puntas de una rosa de doce direcciones. La mitología china admite la existencia de 12 lunas y 10 soles.

22. Para obtener 24 lugares con 10 + 12 signos cíclicos, se empieza añadiendo 4 términos, adscritos a las 4 direcciones de ángulo, y luego se emplean los 12 signos duodenarios y únicamente 8 signos denarios; los 2 signos denarios restantes forman un binomio siempre reservado al centro. Cf. *Houai-nan tseu*, 2 y M. Granet, *La vie et la mort...*, 13, nota 2. Nótese que a la división en 24 orientes corresponde una división administrativa en 24 servicios, repartidos en 4 direcciones y confiados a jefes designados con nombres de pájaros. Algunos de estos pájaros figuran en las señales del calendario. El jefe de estos

servicios, el fénix, preside el calendario. Cf. *Tso tchouan*, C., III, 276, 277, y M. Granet, *Danses et légendes...*, 236, nota 1. Obsérvese igualmente que los 24 meses de 15 días se subdividen, cada uno, en 3 periodos de 5 días: a los 72 periodos de 5 días que componen el año (360 = 72 x 5) están adscritos 72 sentencias o proverbios de calendario, rúbricas concretas (cf. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 54). Hay otro reparto de los días del año en 30 (= 5 x 6) periodos de 12 días (cf. M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 54 y 132; *Kouan tseu*, 14; M. Granet, *Danses et légendes...*, 270, nota 1, y 358, nota 1). En estos diferentes arreglos se manifiesta la *solidaridad de las clasificaciones* por 5 y por 6.

23. Nótese esta acción imbricada de 6, multiplicador de 12 (= 6 x 2), y de 5, multiplicador de 10 (= 5 x 2).

24. Unida a la exogamia territorial, pero es sabido que debía haber una consonancia entre el dominio, el hábitat, el *lugar* y el *nombre* (cf. *Civ. chin.*, 178 y 204; M. Granet, *Danses et légendes...*, fin de la nota 2 de la p. 155).

25. Se sirvieron de los *Ba zi* desde la época de los Tang, si no acaso desde la de los Han. En cualquier caso, el *Zhou li* (E. Biot, *Le «Tcheou li», ou les Rites des Tcheou*, II, 307) muestra que antiguamente se tenía en cuenta, para los emparejamientos, el año, el mes, el día de nacimiento y el *nombre personal*.

26. M. Granet, *Danses et légendes...*, 159. Este uso supone que el nombre personal, del que hay que informar puesto que es secreto, mantiene con el nombre de familia una relación análoga a la que existe entre una esencia (*wu*) y una especie (*lei*). Los nombres de familia manifiestan una virtud (*de*) específica (*lei*), susceptible de tener cuatro especificaciones que, en razón de las ideas relativas a la reencarnación, parecen corresponder a un conjunto de cuatro nombres (*ming*) que distinguen a cuatro generaciones sucesivas. (Véase pp. 87-88; M. Granet, *Danses et légendes...*, 368 ss.). El nombre personal (*ming*) sitúa, en una determinada familia, la generación: expresa una especie de *rango*.

27. Cf. SMT, I, 169, 175, 176. La arqueología parece haber confirmado la tradición.

28. Cf. M. Granet, *Danses et légendes...*, 158. Los dos relatos provienen de obras, de fechas, de inspiración y de estilo análogos.

29. *Ibid.*, 157 ss. El principio ritual dice que los espíritus no comen nada sino aquello que es de su especie (*lei*), en razón de la naturaleza del oferente y de la ofrenda.

30. *Ibid.*, 158.

31. Cf. *Tch'ouen ts'ieou fan tou*, cap. 13. En un sacrificio hecho en primavera (Este), todo se dispone según el número 8 (según el 7 en verano, según el 9 en otoño, etc.). Y si se quiere, por ejemplo, hacer que llueva, habrá que disponer que dancen 8 bailarines, ofrecer 8 pescados, construir un túmulo de 8 pies de lado, fabricar 8 dragones: 1 grande (de 8 pies de largo) + 7 pequeños (de 8/2 pies de largo), etcétera.

32. SMT, III, 308-309.

33. M. Granet, *La vie et la mort...*, 1 ss. Siete, que equivale a *shen* (S-S-O) en este ejemplo, puede equivaler en el ejemplo anterior a *si* (S-S-E). Adscritos a un mismo conjunto de emblemas, números diferentes (72, 12, 2; véase pp. 122-123) pueden ser considerados como equivalentes; de igual manera, un número adscrito a dos conjuntos diferentes puede cambiar de valor emblemático, lo cual no es más que una simple consecuencia de la concurrencia de sistemas diversos de clasificación.

34. *Tso tchouan*, C., III, 327. Extracto de un discurso atribuido a Yenzi, contemporáneo de Confucio.

35. Véase pp. 103-104. Cf. *Yo ki*, en *Li ki*, C., II, 83. Estas correspondencias son establecidas bajo el control de diversos sistemas de clasificación, en especial del sistema de clasificación por 5.

36. SMT, IV, 219 ss. El *Hong fan*, insertado a título de capítulo en el *Shoujing*, fue incorporado también por Sima Qian en su obra. La tradición quiere ver en ella una obra del tercer o segundo milenio a.C. Los críticos modernos la atribuyen, unos al siglo VIII, otros al III a.C. La redacción del *Hong fan* no parece que deba fecharse más allá de los siglos VI o V a.C. En todo caso, debería aparecer en los inicios de la literatura escrita.

37. L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses...*, 57.

38. SMT, IV, 221. Conservo provisionalmente la traducción ofrecida por Chavannes. Véase pp. 241 ss.

39. SMT, IV, 219, nota 5. Cf. H. Maspero, *La Chine antique*, 440, nota 4.

40. Naito, «On the compilation of the *Shoo king*», y Honda, «On the date of compilation of the *Yi king*».

41. Diálogo entre el fundador de la dinastía Zhou y el hermano del tirano Chiu xin, cuya virtud decadente provocó la ruina de la dinastía Yin: palabra correspondiente a la inauguración de un mundo nuevo tras la transmisión, de una familia a otra, de los principios o de los *palladia* del poder.

42. Los 5 Elementos, como vamos a ver, *valen* respectivamente 1, 2, 3, 4, 5, es decir, en su conjunto 1 + 2 + 3 + 4, ya que 5, el emblema del centro, no debe contarse, nos da un total de 10, que equivale a 1.

43. El subrayado es mío.

44. *Ibid.*

45. Chavannes (SMT, IV, 219, nota 5) declara que el orden seguido por el *Hong fan* es *singular*. Propone en consecuencia que hay que corregir el texto. Empieza admitiendo que «*las más antiguas* enumeraciones», que él retrotrae al siglo III, seguían un orden diferente (p. cxliii), el orden llamado del triunfo. Pero como atribuye al *Hong fan* una fecha anterior al siglo III, necesita *encontrar* en la enumeración del *Hong fan*, la más antigua en realidad, un error que deberá corregirse para hacerla semejante a las enumeraciones antes afirmadas como las más antiguas. Los sucesores de Chavannes abandonan su corrección juzgada inaceptable porque otro texto confirma la redacción de este pasaje del *Hong fan*. Pero se abstienen de indagar el sentido que puede presentar el orden indicado afirmando simplemente que las interpretaciones numéricas que pueden otorgárseles son anacrónicas. Véase pp. 182 y 183.

46. Esta secuencia corresponde a lo que se denomina el orden de producción de los Elementos. Véase pp. 232 ss.

47. Salvo para la pareja *mou ji* (centro), cuyos dos signos son denominados como los emblemas del «Palacio central». Obsérvese que el *Yue ling* definía la Tierra como el centro y le atribuye como emblema, como hace el *Hong fan*, el 5, y no el 10.

48. 5, conservado como emblema del *Centro* por el *Yue ling*, está reservado a los días no computados, aunque tal vez en número de 6 y no de 5 ya que el año solar tiene 366 días, y que marcan el *pivote* del año. Véase p. 93.

49. Estas son las equivalencias: Bajo = Norte = Agua; Alto = Sur = Fuego; Izquierda = Este = Madera; Derecha = Oeste = Metal. Son datos esenciales del sistema chino de clasificaciones y de correspondencias. Estas son las fórmulas del *Hong fan*: «El agua humedece y tiende hacia lo bajo; el fuego quema y tiende hacia arriba». Lo cual prueba lo siguiente: 1) que el *Hong fan* se refiere a ese sistema explícitamente; 2) que la enumeración de los Elementos implica un dispositivo espacial; 3) dado que los Elementos están caracterizados por emblemas numéricos, que la ciencia de los números no está separada en absoluto de un saber geométrico.

50. *Huang ji* = 5. Los dos términos de la pareja denaria que corresponden al Centro sirven indistintamente como emblemas del *Palacio Central.*

51. M. Granet, *Danses et légendes...*, 482 ss.

52. *Ibid.*, 489.

53. Véase pp. 258-259.

54. *Lie tseu*, Wieger, 131.

55. M. Granet, *Danses et légendes...*, 568, 244.

56. *Ibid.*, 478, notas 1 y 2.

57. Se trata del emperador Huei zong de los Song (1101-1125).

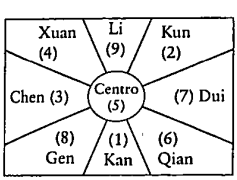
58. Ya se verá más adelante que parecen remontarse al menos al *Xi ci*, obra algo menos antigua que el *Hong fan.*

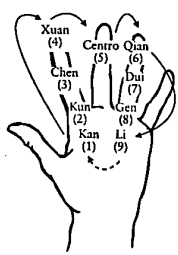
59. *Tcheu li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 75, 70.

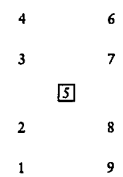
60. El eje mediano se llama el camino (*lu* o *tao*) de los mil estadios (*li*).
61. M. Granet, *Danses et légendes...*, notas de las pp. 116-119.
62. *Ta Tai li ki*, 66.
63. *Tcheu li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 70; SMT, IV, 226-227; *Yi king*, L., 369, nota, y 371.
64. *Yi king*, L., 365.
65. *Ts'ien Han chou*, 98, 7b.
66. SMT, I, 3-7.
67. SMT, I, 3-7.
68. SMT, III, 484.
69. No defiendo que los trigramas fueran diseñados antes que los hexagramas. Es un punto imposible de decidir. Pero me resulta difícil de entender que una vez formados los 8^2 hexagramas no se viera que remiten a 8 trigramas. Maspero cree en la anterioridad de los hexagramas. Justifica esta hipótesis, contraria a las tradiciones chinas, ayudándose de unos razonamientos que no alcanzo a comprender y cuyo punto de partida es un grave error de observación. Maspero afirma que, salvo la primera pareja de hexagramas, todas las parejas restantes están formadas por retorno donde el segundo hexagrama de cada pareja es el primero que retorna. Pero las parejas 27-28, 29-30, 61-62 no parecen haberse formado de esta manera. Se formaron de hexagramas perfectamente simétricos que, si se les hiciera retornar, se reproducirían a sí mismos. Por lo demás, sería fácil, aunque largo y fuera de nuestro tema, probar que el orden seguido por el *Yijing* implica la idea de que los hexagramas se hacen a partir de dos trigramas superpuestos.
70. Esto no vale para los cuadrados mágicos del tipo del que se ve en la figura adjunta, del que no he encontrado ninguna traza en toda la literatura china antigua.

4	11	3
5	6	7
9	1	8

71. La idea de que los Trigramas *son, a un tiempo, Orientes y Números* no es un mero juego erudito: inspira, incluso en nuestros días, un método de investigación extendido por todo el Extremo Oriente. Por ejemplo, entre los *Man* de Tonkín (cf. *BEFEO* VII, 109; el autor de la observación no se ha percatado del todo del interés de la propuesta porque ha creído que se trataba de la disposición de Fuxi). ¿Cómo determinar, por ejemplo, qué parte de la casa debe evitar una mujer encinta para clavar algo so pena de que el fruto de su vientre quede también retenido o clavado? Se empieza dividiendo la casa en nueve empla-







zamientos designados por el carácter *centro* y los nombres de los ocho Trigramas (*orientados según la disposición del rey Wen*). Se escriben a continuación sobre la mano esos ocho nombres y el nombre *centro*: este último se sitúa sobre la segunda falange del dedo corazón; a cada lado se inscriben los nombres de los ocho Trigramas (por una parte, sobre el segundo metacarpiano y las tres falanges del índice; por otra, sobre las tres falanges del anular y el cuarto metacarpiano, *quedando así situados en el orden prescrito por la numeración de Zheng Xuan*). Siguiendo este orden, en el sentido de las flechas, se cuentan, a partir de un punto determinado por el hecho de que el año de la concepción es *yin* o *yang* (es decir, que ocupa un lugar par o impar en el ciclo sexagesimal), se cuentan, digo, tantas estaciones como unidades contiene el número del mes en el que se produjo la concepción: el Trigrama en el que se detiene la cuenta revela la orientación prohibida. Sea por ejemplo un niño concebido en el sexto mes del primer año del ciclo (impar): partiendo del centro (*impar = 5*) y contando hasta la sexta estación en el orden de las flechas, y de la progresión de los números, se llega a Kan*, Trigrama del Norte, por lo que resulta que la parte norte de la casa debe ser declarada tabú. Bien se observa que los números que en las dos columnas se oponen frente a frente suman 10, quedando 5 en el centro. Esta disposición en doble columna tiene el mismo valor que la disposición en cuadrado mágico salvo que, en sí misma, no marca ninguna orientación.

72. *Yi king*, L., 369.
73. *Tso tchouan*, C., II, 236.
74. *Yi king*, L., 375.
75. *Ibid.*, 58, 423.
76. *Ibid.*, 388, 422.
77. Véase la figura 2 de la p. 144.
78. Véase la figura 1 de la p. 144.
79. *Po hou t'ong*, 4. Los Elementos son entonces enumerados en el orden Metal, Madera, Agua, Fuego (Tierra), orden que deriva de las equivalencias establecidas por el *Chouo koua* (*Yi king*, L., 430-432). Los Trigramas, a su vez, se enumeran en un orden que supone la disposición de Fuxi, entre Qian y el Metal, entre Xuan y la Madera, entre Kan y el Agua, entre Li y el Fuego. Lo cual supone que Qian y Xuan se oponen, como Kan y Li: esto solo es cierto en la disposición del rey Wen. Prueba de que las dos disposiciones se implican una a otra y no de que sean consideradas como contradictorias.
80. *Yi king*, L., 365.
81. El múltiplo común más pequeño de 360 y 384 es 11.520/2. El año lunar-solar (6 meses de 29 días y 6 meses de 30 días) consta de 354 días; pero los chinos, como estiman que son 366 días los del año solar (hay una diferencia de 12 días), intercalan cada cinco años (12 x 5 = 60), dos meses de 30 días (30 x 2 = 60). Estos tercer y quinto año, pues, de un ciclo de cinco años, suman (354 + 30 =) 384 días. Obsérvese la importancia del ciclo de 5 años, de la intercalación de 60 días, y del hecho de que la relación del número de años normales y de los años embolísmicos es de 3 a 2.
82. *Ts'ien Han chou*, 21, 9a.
83. He dicho *cuadrado*, pero el Cielo es redondo, lo que da a suponer que la distancia celeste de los números debe evocar de alguna manera el círculo. El arreglo octogonal

* El final de los primeros Han y el inicio de los Han posteriores, forman una época (en torno a la era cristiana) en la que, por razones políticas, por ejemplo bajo los Song, se abandonaron las obras que giran en torno al *Yijing* y a los diagramas mágicos. Estas obras, calificadas como *wei*, continúan una tradición que los eruditos, indígenas o extranjeros, estiman impura: sería poco crítico seguirlas y asignar a los Han todo cuanto no está atestiguado como anterior a los Han. Además, el *Da Dai li ji* pertenece a la tradición ortodoxa y, puesto que Zheng Xuan corrobora su testimonio, hay una presunción a favor de la tesis de que el prestigio del cuadrado mágico es anterior a los Han.

propio de los Trigramas tiene sin lugar a dudas el mérito de implicar una *participación* del círculo y del cuadrado. (Véase p. 243).

84. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 108.

85. Yoshito Harada, *Lo Lang*, p. 39 del resumen en inglés; p. 61 del texto japonés, figura 27 y plancha CXII. El hecho de que las plantillas pivotantes sean, una de madera *dura*, y la otra de madera *blanda*, impone la idea de que el instrumento imita un antiguo utensilio para hacer fuego. Esta observación tiene su alcance ya que diferentes tradiciones literarias o rituales conservan el recuerdo de un instrumento que servía para obtener el fuego por fricción, gracias a un movimiento rotatorio. Este instrumento era tal vez todavía utilizado en la época feudal. Debo limitarme aquí (reservándome para otra obra el estudio detallado) a señalar la existencia de todo un conjunto de datos míticos que atestiguan la conexión del tema del fuego con los temas de lo giratorio, de la rueda y del pivote unidos a los temas de los balancines, del palo de la cucaña, del nomon. Ya se verá (p. 240) una indicación de la relación de algunos de estos temas con la noción de Tao y con las prácticas hierogámicas. Añadiré simplemente que la invención de la disposición de los Trigramas, conocida como del rey Wen, en relación —como acabo de mostrar— con el cuadrado mágico, es decir, con un arreglo de números que evocan la esvástica, está unida por la tradición con una prueba que debe pasar el aprendiz de jefe. Esta prueba, que se realiza durante las fiestas de la larga noche, conduce a la renovación del año y de las virtudes reales; las fiestas se acaban cuando se avivan las llamas. Este tema de las llamas avivadas parece ligado a todo un conjunto de prácticas y de metáforas conectadas con la idea de la hierogamia.

86. *Yi king*, L., 365.

87. *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 7.

88. Informaciones extraídas del *Tchou chou ki nien* y del cap. 27 del *Song chou*.

89. 5 (x) y 10 (+) se escribían antiguamente mediante una cruz.

90. *Yi king*, L., 365 y 368, nota. Legge escribe: «But how could such a process be of any value to determine the days necessary to be intercaled in any particular year?».

91. Ambos habían ido a la guerra en el mismo carro: *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 108.

92. Tomo VI de las *Mémoires concernant l'histoire... des Chinois*.

93. Apéndice 2 del tomo III de SMT, 630-645.

94. SMT, III, 640.

95. SMT, III, 643.

96. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 5. El *sheng* es una especie de órgano que se toca con la boca. Los *sheng*, se dice, tenían antiguamente (19 o) 13 cañas. Los *sheng* de 13 cañas estaban hechos de 6 tubos, situados a la derecha de una caña central y de otros 6, situados a la izquierda, dispuestos de tal manera que imitaban las *dos alas de un pájaro*.

97. M. Granet, *Danses et légendes...*, 577.

98. Véase p. 104.

99. SMT, I, 6. Ya he señalado la importancia de los *nudos* en la teoría de la adivinación en la que he mostrado, además, las relaciones con las especulaciones sobre los números.

100. SMT, III, 292 ss.

101. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 5 (siglo III a.C.).

102. M. Granet, «Coutumes matrimoniales de la Chine antique».

103. SMT, III, 304.

104. SMT, III, 631. El sistema de 12 cañas corresponde a «una progresión de 12 quintas insertas en el intervalo de una octava correspondientes a los 12 semitonos de una gama cromática no temperada».

105. SMT, III, 632 y 637, nota 2. Lu Buwei cuenta 7 tubos producidos por generación superior frente a 5 producidos por generación inferior: los enumera por orden de tamaño y no hace figurar entre los últimos más que el segundo tubo y aquellos cuyo tamaño es inferior.

106. *Kouan tseu*, 58.

107. Invención de las notas sexta y séptima con dos reducciones sucesivas a la octava. *Bien se ve que la serie* «108, 96, 84, 72, 64» *es próxima de la serie* «105, 94, 83, 72, 61, (50)» (*Intervalo*: 11) *inscrita sobre el contorno de los cuadrados mágicos*. El número que viene después del 50 en esta última serie es el 39. Ahora bien, 39 + 81 / 2 = 40 *y el* Lushi Chunqiu, *en el pasaje en que cuenta la invención de los doce tubos, indica que el tubo inicial* (considerado como central) *vale 39. Los glosistas, atribulados, observan que 39 debe explicarse como una imbricación* (jiao) *con 81. Es decir,* supongo, *por el hecho de que 81 + 39 reducido a su mitad hace 40* (decimotercer tubo, *tubo central que da, con la diferencia de una octava, la misma nota que el tubo primero)*. (Véase p. 174 e *infra*, nota 115).

108. La exactitud de esta última relación desaparece cuando se le da al quinto tubo el valor 64 (= 48 x 4/3). Véase pp. 169-170.

109. Véase pp. 115-116.

110. SMT, III, 316.

111. *Li ki*, C., I, 519: «5 notas, 6 tubos masculinos, 12 cañas que dan sucesivamente la nota inicial (*gong*)».

112. SMT, III, 314, nota 1.

113. *Houai-nan tseu*, 3. Huainanzi, como Lu Buwei, indica que los tubos sexto y séptimo están producidos por generación superior; sin embargo, hace el reparto por meses implicando que el sexto tubo es un tubo femenino.

114. Podría decirse, como mucho, 4 casos, ya que 42 vale los 2/3 de 63 y los 3/4 de 56. Pero 42, extraído de 63 y no de 64, se resiente de su inexacto origen.

115. Chavannes (SMT, III, 633, nota 1) supone la existencia de una decimotercera caña cuya «longitud era exactamente la mitad de la primera». Si se supone que la primera daba la nota *fa*, la duodécima debería dar la nota *la sostenido*, la decimotercera el *mi sostenido*, que para los chinos, según Chavannes, equivaldría al *fa*.

116. 357 figura, como se verá en p. 261, entre las dimensiones características del Universo, que dicen los chinos haber obtenido con la ayuda del nomon. Figura al lado de 360.

117. Observemos que en el sistema de los 12 tubos, el primero debería ser evocado por 84 si el emblema del último venía a ser como equivalente a 63 con el fin de alcanzar el total de 360 (357) de los valores numéricos atribuidos a los 6 últimos tubos.

118. Chavannes, para explicar la teoría de los 12 tubos, supone un décimo tercero que sería exactamente la mitad del primero (SMT, III, 463).

119. O bien que seleccionara cañas de bambú de secciones ligeramente diferentes.

120. Se consideran 5 tubos y se les da nombres a las 5 notas, pero la octava abarca 6 notas: maravillosa combinación de 5 (Tierra, cuadrado) y de 6 (Cielo, redondo).

121. Eso es lo que *parece* decir Huainanzi (cap. 3): «*Las notas se engendran unas a otras con la ayuda de 8*: así el hombre *tiene 8 pies de altura*». Véase p. 199.

122. SMT, III, 316. «La novena superior es así: *shang*, 8; *yu*, 7; *jue*, 6; *gong*, 5; *zhi*, 9». Sin embargo, habrá que corregir de esta manera: «*gong*, 5; *zhi*, 7; *shang*, 9; *yu*, 6; *jue*, 8».

123. Digo «en otros tiempos y en otros medios» porque de hecho, como vamos a ver, los divisores 9 y 8 han sido utilizados de una manera concurrente pero *por dos unidades diferentes*.

124. Pero *no hay ninguna conclusión* histórica *que extraer de este dato*. Los Yin medían en *xin* de 8 pies, pero dividían el pie en 8 pulgadas, mientras que los Zhou medían en trenzas de 9 pies de largo y dividían el pie en 8 pulgadas. Los índices numéricos adoptados por las dinastías servían para seccionar unidades de medida que no eran las mismas, de manera que los números pudieran diferir sin que ello implicara que variaran las magnitudes. (Véase pp. 200 ss.).

125. SMT, III, 644.

126. H. Maspero, *La Chine antique*, 440, nota 2. Escribe Maspero: «Para la explicación mediante la correspondencia con los puntos cardinales cf. M. Granet, *La religion des Chinois*, 118, pero introducir en la discusión los pasajes numéricos del *Xi ci* me parece un anacronismo». Yo, ni he instituido discusión alguna (en ese pasaje de *La religion des*

Chinois) ni he utilizado en esta ocasión los datos del *Xi ci*. Entre otras cosas, porque no ha lugar.

127. SMT, cxci ss.

128. Véase pp. 232 ss.

129. Véase pp. 89 y 231-232.

130. *Ta Tai li ki*, 66, glosas (HTKKSP, 828, 11a y HTKK, 705, 9b); *Wou li t'ong k'ao*, XXVI, 20 ss.

131. Véase p. 172.

132. Véase p. 164.

133. *Ta Tai li ki*, 66.

134. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 556-561.

135. *Ibid.*, II, 560, nota 1. Biot escribe ingenuamente: «Siendo su longitud de 7 xin, su anchura tenía *alrededor* de la cuarta parte más, lo que hacía 9 xin (más exactamente la longitud era de 56 pies y la anchura de 70 pies)».

136. *Ibid.*, II, 561.

137. Este emblema es, precisamente, el emblema o el clasificador dinástico.

138. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 227. Señalemos que hay una tradición que quiere que el *jing* (cuadrado de 9 campos) medido bajo los Yin, o en el país de Song, tuviera 630 acres (*mou*). (Cf. H. Maspero, *La Chine antique*, 110).

139. Y los tubos musicales *yang* o *yin*. (Véase p. 167).

140. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 490; II, 524.

141. Véase pp. 152 y 203.

142. Contorno terrestre (cuadrado de lado 9), contorno celeste (circunferencia de diámetro 12 o hexágono de lado 6), o igual contorno terrestre y el celeste un trapecio formado de semihexágono de lado 72 (o 3 x 72, o sea, 216) y de una base de valor 144 (= 2 x 72).

143. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 477.

144. Sobre la fecha del *Zhou bei*, véase aquí nota 20 del capítulo 1 del libro III. La traducción del *Zhou bei*, aparecida en el *Journal asiatique* en 1841, es debida a E. Biot, cuyo padre, el astrónomo J.-B. Biot, añadió un comentario célebre a la traducción. El escenario del *Zhou bei* se parece al del *Huangdi nei jing* y al del *Hong fan*. Pone en escena al hermano del rey Wen, fundador de los Zhou, que interroga a un sabio acerca de los orígenes de la ciencia de los números y de las medidas de las dimensiones celestes. El opúsculo abunda en fórmulas técnicas muy oscuras que se alternan con fórmulas de espíritu esotérico; estas últimas concluyen siempre en decir que el Cielo es el círculo, que la Tierra es un cuadrado y que el Círculo proviene del Cuadrado.

145. Véase pp. 261-262.

146. A. Rey (*La Science orientale*, 394) se inspiró en la descripción dada por Biot de las figuras del *Zhou bei*, para replicar a una interpretación sugerida por Zeuthen y retomada por Milhaud. En efecto, estas figuras, tal como están dibujadas en las mejores ediciones del *Zhou bei*, por ejemplo las de *Sseu pou ts'ong kan*, justifican la sugerencia de Zeuthen.

147. No se puede decir que los chinos atribuyan a la hipotenusa del triángulo rectángulo isósceles de lados 5 y 5, el valor 7. La figura muestra que la diagonal no se confunde con el lado del cuadrado. Se sabe que Fuxi es el patrón de los adivinos que utilizan 49 varillas. El emblema de Fuxi (cf. *Civ. chin.*, 19-21) es una escuadra de brazos iguales, según parece. Yo creería más bien que se trata de la escuadra 5, 5, 7 (o 10, 10, 14). El *Zhou bei* afirma que lo redondo proviene de lo cuadrado. Ahora bien, el diámetro de las ruedas (*Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 471) es 7, y 14, o 7 x 2, mide el diámetro de la rueda cósmica de la que el Hombre, cuya talla es 7, es el radio.

148. Gaubil ya había observado que la fórmula $3^2 + 4^2 + 5^2 = (3 + 4)^2 + 1$ está implicada por las reglas de la práctica adivinatoria enunciada por *Xi ci* (*Cartas edificantes*, IX, 435). Los dos cuadrados mágicos, de centros 5 y 6, superpuestos comprenden en total 18 números. Giran en torno a un pivote (11) que vale, tal vez, como un decimonoveno número, o sea, $19^2 = (4 \times 90) + 1 = 360$ (+ 1, cuadrado central).

149. Sobre el tema del cuchillo y de la luna mellada, véase M. Granet, *Danses et légendes...*, 535 y nota 2; 533 y nota 1; 533 y 534.

150. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 492. Según los comentaristas se trataría de cuchillos o plumas para escribir. El cuchillo, arma curva, y que sin embargo se lleva a la derecha, pese a que la derecha es *yin* y que lo redondo es *yang*, es esencialmente un arma *yin* ya que es el emblema de la Luna, mientras que la espada (recta) es el emblema del Sol. (Cf. M. Granet, *Danses et légendes...*, 498, nota 2, *in fine*).

151. El compás, emblema femenino, insignia de Nügua, hermana de Fuxi (primer mago y portador de la escuadra, véase pp. 142-143 y 271), está hecho de dos rectas o varillas que se cortan, *formando una cruz* (cruz simple).

152. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 476.

153. Lo que aquí llamamos altura corresponde al radio real de una rueda hueca con un interior en forma de hexágono. La relación 7/8 es la de la dimensión de un radio (de rueda) con la dimensión del radio de la circunferencia formada, exteriormente, por la llanta.

154. Véase p. 260.

155. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 476.

156. *Ibid.*, 571.

157. Como muestra una terracota que representa una casa conservada en el Museo Cernuschi, reproducida en D. Goldschmidt, *L'art chinois*, 71.

158. Cf. el *Tou touan* de Ts'ai Yong, en *Han Wei ts'ong chou*.

159. *Ibid.*

160. Se ha insistido en que, bajo los Sui, el *Ming tang* de los Zhou era cuadrado: media, así se decía, de Norte a Sur 7 trenzas de *largo*, es decir, 7 x 9 = 63, y de Este a Oeste 9 trenzas de *ancho*, es decir, 9 x 7 = 63.

161. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 462.

162. *Ibid.*, II, 463. Si la talla del hombre es de 8 pies, entonces la elevación de la caja por encima del suelo es 4; la altura del dosel, (2 x 4) + 2; el bastón de mando (que podía inclinarse hacia las paredes de la caja, que tenía, 6,6, de manera que la superaba), 4; el bastón de combate, 8 x 3, etcétera.

163. *Ibid.*, II, 539. Véase cuál era la observación de los intérpretes: «*La rueda del alfarero puede determinar tanto la forma cuadrada como la forma redonda de los objetos*».

164. *Ibid.*, II, 574 ss.

165. *Civ. chin.*, 119.

166. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, 504. El patrón de capacidad era una especie de campana de bronce, que debía dar el mismo sonido que el *huang zhong*, tubo inicial; era cuadrada en su interior (*yin*) y redonda en su exterior (*yang*). El interior medía un pie cuadrado y contenía un *fu*, es decir, 64 *sheng*. La parte baja de la campana, que era hueca, contenía un *dou* (4 *sheng*) y las orejas de la campana medían el *sheng*. Cuatro *dou* hacen un *ju* (16 *sheng*); cuatro *ju* (64 *sheng*) hacen un *fu*.

167. El *Chuo wen* define 3 como la vía (*tao*) del Cielo y de la Tierra. 3 es una síntesis comparable a 11. (Véase pp. 152-153).

168. *Yi* (Uno) da la idea de lo indivisible, más que de la unidad. Empleado adverbialmente, *yi* significa «totalmente», «por completo».

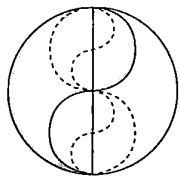
169. *Lao tseu*, L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 27 (=*Lao tseu*, Wieger).

170. Sobre 3, véase M. Granet, *La Polygynie sororale...*, 27; Íd., *Danses et légendes...* (Índice).

171. Al tubo inicial que, como el nomon, vale 81, se le opone el patrón de medida de capacidades que vale, como hemos visto, 64.

172. Véase pp. 244-245.

173. El célebre diagrama del *Tai ji* (la viga cimera: acerca de la palabra *ji*, viga cimera, véase pp. 241-242) es una ilustración de este ideal. La figura pretende mostrar la unión del Yin y del Yang en el momento en que producen los 10.000 seres. El Yin, sombra, y el Yang, claridad, están encerrados en un círculo en el que cada uno ocupa la mitad. La línea que los separa y que serpentea en torno a un diámetro está hecha de 2 semicircunfe-



rencias que tienen, cada una, un diámetro igual a la mitad del diámetro del gran círculo. *Esta línea vale pues la semicircunferencia.* El contorno del Yin, así como el del Yang, es igual al contorno que los encierra a los dos. Si se sustituyera la línea de separación por una línea hecha de 4 semicircunferencias de diámetro dos veces más pequeño, seguiría valiendo la semicircunferencia; seguiría siendo siempre igual si se prosiguiera la operación y la línea sinuosa llegaría a confundirse con el diámetro: *3 se confundiría con 2.* El *Tai ji* es mencionado por el *Xi ci*, donde aparece en relación con la disposición octogonal de los Trigramas, en el parágrafo donde se nombran el *Luo shou* y el *He tou* (*Yi king*, L., p. 373); es posible que, desde los tiempos del *Xi ci*, el *Tai ji* haya sido imaginado como la forma indeterminada hacia la que tienden la *línea fuerte* (impar, 3, semicircunferencia, 3 lados de hexágono), es decir, el Yang, y la *línea débil* (par, 2, diámetro, 2 lados de hexágono), es decir, el Yin. Un tema gráfico análogo a este del *Tai ji* se halla en la iconografía antigua: es el motivo del dragón enroscado a la columna. (Sobre el tema de la ascensión y sus relaciones con la idea de *ji* [techumbre] y de *tao*, véase pp. 241 ss.). El diagrama del *Tai ji* no aparece, como los diagramas de *Luo shou* y del *He tou*, hasta los Song. Solo posteriores hallazgos arqueológicos podrán decir si es más antiguo. En cualquier caso, los elementos de esta construcción gráfica existían desde la Antigüedad. Las joyas de jade, que los japoneses llaman *magatama* (una de esas joyas es, junto al Espejo y la Espada, uno de los tres *palladia* de la familia imperial), tienen una forma que no parece diferente de un *Tai ji* partido (parte Yang o parte Yin). Acaban de encontrarse en el sur de Corea unos *magatama* adornando los collares de un hombre y una mujer. La literatura china antigua no habla de esos jades en forma de corchete, pero califica el creciente lunar como «luna en forma de corchete». La luna está asociada al jade. El diagrama del *Tai ji* estaba considerado, bajo los Song, como un emblema de fases de la Luna.

174. L. de Saussure, *Les origines de l'astronomie chinoise*, 100. Una figura (p. 101) muestra la desigualdad de las 24 mansiones. La media de los palacios equinocciales y solsticiales es: 73° 15' y 106° 50', o sea, 73 y 107 aproximadamente (*ibid.*). La proporción, más o menos, es 108/72, es decir, 9/6. El invierno, desde el solsticio hasta la fiesta del comer frío, duraba, incluidos los 3 días de esta fiesta, 108 días. Guanzi (cap. 3), partiendo de una división del año en 30 periodos de 12 días (15 para el verano y la primavera y 15 para el invierno y el otoño), atribuía 96 días a la primavera y al otoño y 84 días solamente al verano y al invierno: en ese caso, los sectores equinocciales son más largos que los sectores solsticiales. Obsérvese que Guanzi opone la primavera al verano y el otoño al invierno según la relación 8/7.

175. SMT, III, 311.

176. SMT, III, 301. Los intérpretes afirman que los Siete Rectores son el Sol, la Luna y los Planetas. Pero, a propósito de otro pasaje del *Shoujing*, donde se habla de los Siete Rectores, parece que esta expresión, al menos para Sima Qian, designaba a la Osa Mayor. (Cf. SMT, I, 58 y nota 2). *Tong* los pone en comunicación y evoca la idea de circuito; *qi* (influencia), *aliento*, la idea de ritmo. La frase del *Shoujing* quiere despertar sin duda el sentimiento de un doble ritmo circular terrestre (Elementos y Vientos) y celeste (Mansiones y Rectores). Nótese esta antigua mención de los 5 Elementos y su vecindad con los 8 Vientos.

177. SMT, III, 293 ss.

178. SMT, III, 308, 309 y cuadro de la p. 302. El hecho de que el viento del pleno Sur no se corresponda con ninguno de los 12 meses, ¿debe relacionarse con la existencia teórica de un decimotercer mes? Este decimotercer mes estaría adscrito a un periodo posterior al séptimo mes, fin del verano. La división de 360 por 28 nos da, más o menos, 13 (364 = 28 x 13).

179. SMT, III, 308.

180. Véase pp. 127-128.

181. Véase p. 89.

182. M. Granet, *Danses et légendes...*, 252 ss.

183. *Ibid.*, 254 ss.

184. *Ibid.*, 254, nota 4.

185. *Civ. chin.*, 221 ss.

186. M. Granet, *Danses et légendes...*, 253, 243 (nota 4), 377, 249 (nota 1). Los 19 soles están adscritos a cada uno de los 10 días de este ciclo denario.

187. *Ibid.*, 377 y 399.

188. *Ibid.*, 238 y 277.

189. *Ibid.*, 238, 257. SMT, I, 77. *Tso tchouan*, C., I, 353 y 554.

190. Véase p. 143.

191. Al repetirse esta triple proyección sobre dos planos, a las 9 Provincias de la Tierra corresponden las 9 Regiones del Cielo.

192. M. Granet, *Danses et légendes...*, 253, nota 2.

193. *Ibid.*, 264. También el soberano Zhuanxu (*ibid.*, 243, nota 4) tuvo 3 hijos según dicen unos, 8, según otros. Tuvo también un hijo que era una tortuga de 3 patas. Este último dato se conecta *a un tiempo* con el tema de la danza por 3 (sobre un pie), y con el tema de los calderos de 3 pies. El búho de triple cuerpo (*ibid.*, 523), que se opone a la tortuga de 3 patas (*ibid.*, 248) es el doble y la antítesis del cuervo de 3 patas (temas del Sol y el Anti-Sol) (*ibid.*, 527 ss.).

194. M. Granet, *Danses et légendes...*, 264.

195. *Civ. chin.*, 300 ss.

196. *Danses et légendes...*, 616 ss., 618 (nota 2); *Civ. chin.*, 229.

197. Véase la primera figura de la p. 195.

198. Me agradaría creer que Biot no se equivocó al afirmar que las *mansiones* fueron en un principio 24 y no 28 (los 24 husos primitivos estaban ligados a la división horaria del día y los 4 husos suplementarios [8.°, 14.°, 21.°, 28.°] estaban ligados al año trópico). Sobre este punto véase A. Rey, *La Science orientale*, 377 ss. La cuestión, controvertida, no entra en el asunto de esta obra. Me limitaré por tanto a destacar que el clasificador 7 (unido a la idea de eje, de talla humana [véase p. 198] y de la dimensión del radio de la rueda cósmica [véase p. 199]) está empleado sobre todo para medir el tiempo ritual en razón de la fórmula 10 = (3 + 4) + 3 = 3 + (4 + 3) (véase p. 86). 7 no es un divisor de 360. Cuando se cuentan 28 mansiones hay que combinarlas ya que se trata de dividir en sectores el contorno del Cielo con los 8 Vientos (véase pp. 205-206), ya que 28 + 8 = 36.

199. SMT, IV, 219.

200. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 43 ss.

201. Véase pp. 277-286 sobre el papel de los índices numéricos en la teoría del microcosmos.

202. *Li ki*, C., I, 550.

203. M. Granet, *La Polygynie sororale...*, 37 ss. Véase p. 84.

204. *Li ki*, C., II, 335.

205. *Ibid.*, I, 326.

206. *Ibid.*, I, 547.

207. *Ibid.*, II, 184; II, 548; II, 141; II, 543. A los oficiales y a los altos oficiales se les entierra al tercer mes; su templo ancestral comprende 3 capillas (hay 3 ancestros a los que rinden un culto personal). Los señores tienen 5 capillas en su templo; se les entierra al quin-

to mes; el rey tiene 7 capillas; se le entierra al séptimo mes. Los llantos continúan durante dos meses más después del entierro definitivo (a partir del rango de alto oficial): de ahí los números 3, 5, 7, 9.

208. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, II, *596*.
209. *Ibid.*, II, *596*.
210. Véase p. 122.
211. *Tso tchouan*, C., II, *59*.
212. Sobre la necesidad de la *unanimidad* en los Consejos, véase *Civ. chin.*, 326 ss.

Capítulo 4

EL TAO*

Las clasificaciones numéricas, como por ejemplo la bipartita del Yin y del Yang, extraen todo su valor de un especie de sentimiento común de unidad o, si se prefiere, de Totalidad. Este sentimiento es el que experimenta un grupo humano cuando se ve a sí mismo como una fuerza intacta y completa; surge y se exalta en las fiestas y en las asambleas: un elevado deseo de cohesión se impone por encima de las oposiciones, de los aislamientos, de las competencias de la vida diaria y profana. Los más simples y los más permanentes de esos antagonismos y de esas solidaridades se han traducido en la concepción que hace del Yin y del Yang una pareja antitética y, sin embargo, unida por la más perfecta de las comuniones. Las clasificaciones por 6 y 5, y por 8 y 9, responden a un progreso en esa necesidad de cohesión. Parecen corresponder a una organización más compleja de la sociedad y a la idea de una unión federal. Que sugieran la imagen de una formación militar en cuadrado o de una disposición para la batalla, o también la de las divisiones del campo, de la ciudad o de la casa de las asambleas masculinas, en lo que hacen pensar es en una organización feudal. Igual que sucede con los grupos feudales, los grupos orientados de realidades activas, de las que los Cinco Elementos y los Ocho Vientos son los emblemas, no se limitan a enfrentarse y a comunicarse: estos sectores del Mundo están dispuestos en torno a un Centro del que parecen depender desde siempre. Lo que los hombres ven en su Jefe es al autor de una distribución armoniosa del conjunto de las actividades, humanas o naturales. El Soberano ordena el Mundo y lo anima: por el simple hecho de que tiene su corte en el centro de la

* La correcta transcripción en *pinyin* de la palabra Tao es Dao. Mantenemos, sin embargo, la forma Tao en los casos en que su uso es más habitual en castellano (*N. del T.*).

confederación, todo en el Universo coexiste y dura. La atribución de una autoridad total a un personaje, al que se complacen en llamar Hombre Único, va acompañada de la concepción de una fuerza organizadora. Imaginan esa fuerza, de una manera más o menos realista, bajo el aspecto de un principio de orden sumamente eficaz: el Tao.

De todas las nociones chinas, la idea de Tao no solo es la más oscura, sino la más complicada para rastrear su historia ya que es muy grande la incertidumbre acerca de la cronología y del valor de los documentos que de ella tratan. La costumbre de llamar taoístas o sectarios del Tao a quienes mantienen una doctrina considerada como muy definida, nos lleva a creer que esa noción pertenece a una escuela determinada. Yo creo, sin embargo, que esa noción debe integrarse en el dominio del pensamiento común.

Todos los autores, los taoístas y los demás, emplean el término *tao* para designar un conjunto de ideas que parecen próximas entre sí, incluso en sistemas de orientación bastante diferente. En el fondo de todas las concepciones del Tao se hallan las nociones de Orden, de Totalidad, de Responsabilidad, de Eficacia[1].

Los escritores denominados taoístas se caracterizan por el deseo de expurgar esas nociones de todo cuanto puedan contener de representación social. Por mi parte, lejos de atribuir la concepción primera del Tao a esos autores, a los que se califica a veces como «Padres del taoísmo», considero que es en ellos donde esta noción aparece más alejada de su valor primero. Estos pensadores se sirven de la palabra *tao* para expresar el Orden eficaz que domina, como *potencia indefinida*, todo el conjunto de las realidades aparentes, permaneciendo él, sin embargo, ajeno a cualquier realización determinada. Cuando quieren ilustrar esta idea se contentan, las más de las veces, con evocar el *arte total* que permite a un *Jefe* regentar el Mundo y el Imperio. Suelen referirse a Huangdi[2], que es su patrón, y que es también el primer Soberano de la Historia china. Para ellos, el Tao, principio único de todos los logros, se confunde con el arte de gobernar.

También para los autores de la escuela confuciana es este un arte soberano que abarca todo el saber. Ven en el Tao la virtud propia del hombre honesto (*jun zi*): este, a imagen del Príncipe (*jun*), se jacta de no poseer ningún talento particular[3].

Los taoístas, por su parte, oponen la palabra *tao* a diferentes términos (*shou, fa*) que significan «recetas, métodos, reglas» y que hacen pensar en procedimientos de técnicas especializadas[4]. Lo cual, sin embargo, no impide que, con la ayuda del Saber total que implica el Tao, se pueda poseer, en su opinión, el genio necesario para triunfar en astronomía o en física, el genio que permite ser un Inmortal o mandar en tal o cual re-

gión de la naturaleza[5]. Zhuangzi quiere dejar bien patentes, con variados ejemplos, las indefinidas posibilidades que confiere el Tao, ejemplos que, curiosamente, toma de prestado a la mitología corriente. En un himno antiguo en honor de Houji, Príncipe de las Cosechas, proclama el poeta que este Héroe «poseía la Virtud (*tao*) de ayudar (a la Naturaleza)»[6]: conseguía hacer crecer todo lo que plantaba. Hay muchas posibilidades de que la palabra *tao*, en la lengua mítica y religiosa, haya expresado la idea de una eficacia indeterminada en sí misma, pero que era el principio de toda eficiencia.

Los «Padres del taoísmo» siempre han empleado la palabra *tao* como muy cercana de la palabra *de*. Este término designa para ellos la Eficacia cuando tiende a particularizarse. La doble expresión *tao-de*, en la lengua común, siempre ha dado la idea de Virtud, aunque no en la acepción puramente moral de la palabra. *Tao-de* significa «prestigio», «ascendente particular», «autoridad eficaz»[7]. *De*, en la lengua de los mitos, es la cualidad de los más completos genios, los más reales[8]. Tal vez el deseo de analizar dos nociones, poco distintas en principio, oponiéndolas, es lo que ha conducido a dar a *de* el valor de «virtud específica» y a designar con este término, en el lenguaje filosófico, la idea de una Eficacia que se singulariza al realizarse. Mientras que *de* despierta el sentimiento de logros particulares, *tao* expresa el Orden total que traduce el conjunto de las realizaciones.

El Tao (o el Tao-de), es la Eficacia, pero caracterizada por su acción reguladora en tanto que se confunde con un principio soberano de organización y de ordenación.

El primer sentido de la palabra *tao* es «camino»; es también el sentido de la palabra *xing*, que la costumbre ha dado en traducir por «Elemento».

Los eruditos que se han dedicado a interpretar *xing* y *tao* en términos europeos, lo mismo que han hecho con las nociones de Yin y de Yang, se dividen en dos grupos: unos, sin el menor margen de duda, reconocen en el Tao y en los Elementos un principio activo y unas fuerzas naturales[9]; otros, también sin vacilar, ven en los Elementos sustancias y en el Tao otra sustancia, ya que es la suma del Yin y del Yang, que serían igualmente sustancias[10].

Estas afirmaciones divergentes están relacionadas casi siempre con opiniones diversas sobre la cronología de los documentos.

Para muchos eruditos, la «teoría de los Cinco Elementos» es de reciente invención (siglos III-II a.C.). El hecho de que se mencione en el *Hong fan* es porque este documento también es reciente o bien porque ha sido interpolado[11]. Según Chavannes, el auge de esta teoría se remontaría a Zou Yan (siglos IV-III a.C.). A este autor pueden atribuírsele toda clase de invenciones y mucha genialidad; no se le conocen más que unas

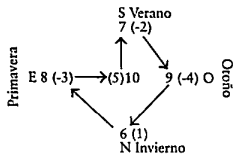
pocas líneas, agrupadas por Sima Qian en su biografía sobre Mencius[12]. Resulta que Zou Yan había fundado en Ji una escuela muy floreciente[13]. Promovió la idea, según se dice, de que los Elementos se suceden unos a otros *destruyéndose*. Si esta fuera la teoría primera, podría concluirse, como hace Chavannes, que los Elementos «son como grandes *fuerzas* naturales que se suceden destruyéndose»[14].

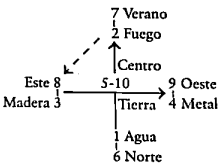
La observación de Chavannes, sin embargo, va más allá de esta hipótesis. Supone que la teoría de los Cinco Elementos (*wu xing*), expuesta por Zou Yan, concuerda con la teoría de las Cinco Virtudes (*wu de*: cinco eficiencias) que floreció por esa misma época[15]. Esta última ha servido de referencia a los profesionales de la política que han utilizado las tradiciones míticas o folclóricas para reconstruir la historia antigua de China. Deseaban mostrar que los acontecimientos, tanto en el orden histórico como en el natural, están regidos por una sucesión de tipo cíclico: toda Virtud (*de*) agotada debe ser sustituida por otra a la que le ha llegado la hora de reinar. La idea en realidad no era nueva, aunque sí la manera de presentarla. La noción de Tao (o de *dao-de*), ya lo veremos, al menos desde que es utilizada por los teóricos de la adivinación, implica el concepto de sucesión cíclica. Al insistir en las ideas de destrucción y de victoria se tendía a justificar el espíritu de conquista, tan poderoso durante el periodo que precedió a la fundación de la unidad imperial[16].

Tal vez estén en su derecho quienes declaran que la teoría de los Cinco Elementos es reciente, sobre todo si la conectan con la teoría, así entendida, de las Cinco Virtudes[17]. Pero habría que añadir, ese es el interés de este acercamiento, que los Elementos, cuando caracterizan una Virtud dinástica, aparecen como Emblemas. Decir que se suceden por la vía de la victoria equivale a decir que para definir su Virtud emblemática, una dinastía tendría que escoger el Elemento que se opone, en la rosa cuadrangular, al Elemento adoptado por la dinastía vencida. Y habría que concluir, no que los Elementos son fuerzas naturales, sino que valen en tanto que Rúbricas emblemáticas[18].

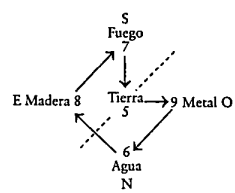
¿Es seguro que la «teoría de los Cinco Elementos» tuvo su origen en la idea de una sucesión, asegurada mediante la victoria de uno sobre otro?

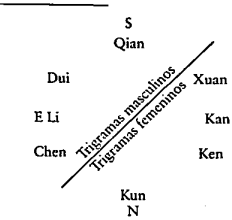
Los intérpretes nativos están de acuerdo en admitir que «el orden de la victoria» de los Elementos deriva de su orden de producción. Este último se halla en la disposición orientada atribuida a los Elementos por el *Hong fan*. El trazado del *templum* nos lleva a situar el Agua (1) al Norte, el Fuego (2) al Sur, la Madera (3) al Este, el Metal (4) al Oeste y la Tierra (5) al Centro. Ya hemos visto que este orden es el resultante de la fórmula de la gama (10, 7, 9, 6, 8, [5]). Para establecer una equivalencia entre los emblemas numéricos de los tubos, que se producen unos a otros, y las estaciones que se suceden, también, en un orden fijo que permitiría decir que se producen una a otra, era necesario atribuir a los





1 = NORTE	= INVIERNO	= AGUA	= 4.ª NOTA	= 6
2 = SUR	= VERANO	= FUEGO	= 2.ª NOTA	= 7
3 = ESTE	= PRIMAVERA	= MADERA	= 5.ª NOTA	= 8
4 = OESTE	= OTOÑO	= METAL	= 3.ª NOTA	= 9
5 = CENTRO	= CENTRO	= TIERRA	= 1.ª NOTA	= 10





diferentes lugares, a partir de un punto determinado del horizonte (el Sur, por ejemplo) y en su orden, los emblemas 7, 9, 6, 8. Este orden *impuesto* facilitaba el acercamiento de las Notas con las Estaciones-Orientes, por un lado, y con los Elementos, por otro. Estos últimos, en efecto, se distribuyen en dos parejas (Agua-Fuego, Madera-Metal), formadas cada una de términos antitéticos, y la atribución de un lugar a los dos términos de una de esas parejas estaba señalado *de antemano*. El Fuego «tiende hacia lo Alto» y lo Alto vale el Sur, pues el Fuego puede muy bien caracterizar el verano, estación cálida. El Agua «tiende hacia lo Bajo» y lo Bajo es el Norte, pues el Agua puede muy bien caracterizar el invierno, que es una estación sin Agua, ya que las aguas desaparecen entonces de la Tierra para esconderse en los Bajos Fondos septentrionales del Mundo. El Centro se acomodaba perfectamente con la nota inicial emitida por el tubo-patrón y, en consecuencia, con esta misma nota una octava más baja: se situó, pues, en el centro de la cruz la pareja congruente 10-5. Si se adscribía al Sur la segunda nota y la pareja congruente 7-2, el orden de las Estaciones y el de las Notas exigía la adscripción al norte de la pareja 6-1. Si se empezaba, pues, por atribuir el Elemento Agua a lo Bajo y al Norte-invierno, el orden impuesto permitía adscribir al Sur y a lo

Alto el elemento antitético Fuego, predispuesto a ser asimilado al verano. La 3.ª nota, 9, y la pareja 9-4 necesariamente tenían que ir al Oeste, y la 5.ª nota, 8, con la pareja 8-3, al Este. En consecuencia, había que repartir entre estos dos sitios opuestos la pareja antitética de Elementos formada por el Metal y la Madera. Esta última podía ser colocada al Este, ligada con la primavera, mientras que era fácil imaginar razones que justificaran la unión del otoño y el Oeste con el Elemento Metal[19]. Al convertirse los emblemas de las Notas (7, 9, 6, 8) respectivamente en los emblemas del Fuego y del Sur-verano, del Metal y del Oeste-otoño, del Agua y del Norte-invierno, de la Madera y del Este-primavera, y yendo al Centro el 10, con su número congruente 5, el 5 y los cuatro números pequeños de las parejas congruentes (2, 4, 1, 3) podían indicar legítimamente el orden de las adscripciones simbolizado por el trazado del *templum*. La solidaridad de los dos órdenes de enumeraciones de los Elementos no ofrece, pues, ninguna duda: el que señala el *Hong fan* y que obedece al trazado del *templum*, y el que supone el *Yue ling*, que es el orden conocido como el «de la sucesión de los Elementos por producción».

Podríamos explotar este hecho para reivindicar una cierta antigüedad a favor de «la teoría» de la sucesión de los Elementos por producción; pero no porque el orden de enumeración seguido por el *Hong fan*, del que siempre es posible retrasar su fecha, parezca estar de acuerdo con esta teoría, sino más bien al contrario, porque se trata de una anomalía que puede encontrarse en esta última lo que hace suponer la antigüedad del orden seguido por el *Hong fan*. Aunque parezca fácil decir que el Fuego (verano) produce el Metal (otoño) porque lo licua, los chinos dicen que *el Fuego produce la Tierra* y la Tierra al Metal. Estas metáforas no son del todo absurdas: los minerales se hallan en la Tierra y esta última se cultiva una vez que se han quemado los rastrojos y se ha reducido la Madera a cenizas. Bien se puede decir, sin faltar al rigor, que el Fuego produce la Tierra. Pero las mencionadas metáforas suponen que el orden de sucesión de los Elementos ya no es sentido como *estrictamente* equivalente al orden de producción de las notas. La Tierra (Centro), en lugar de ser colocada, *como este último orden impondría*, entre la Madera (primavera) y el Fuego (verano), lo está entre el Fuego y el Metal. Este orden (Madera, Fuego, Tierra, Metal, Agua) se explica por una regla del Calendario. Entre el verano y el otoño es donde se inserta el mes ideal[20], cuya duración convencional corresponde a la estación establecida por el Jefe (*pivote* del Tiempo) en el *centro* de la Casa del Calendario. Este mes sin duración es una invención no demasiado reciente. Implica una división del año en la que se agrupan, por un lado el otoño y el invierno, y por otro la primavera y el verano. Es como si todo estuviera atravesado por un eje N-E/S-O, análogo al eje que separa

los trigramas masculinos y femeninos en la disposición de Fuxi[21]. Su uso, sin embargo, sí que corresponde a una innovación: el final del verano y el inicio del otoño están, como ese mes sin duración, vacíos de cualquier tipo de fiestas religiosas. Más bien parecería que la estación en el *centro* (= Tierra) de la Casa del Calendario debía ser establecida por el Jefe al final de la primavera (= Madera). Es entonces cuando se celebran una serie de fiestas, las más importantes tal vez del año, y estas fiestas implican una especie de retirada; se ha conservado para ellas el nombre de fiestas del «comer frío»[22]. En estas fiestas es cuando se celebraba la ceremonia del transporte de los hogares al aire libre: el fuego, durante el invierno, había sido conservado en el interior de construcciones de adobe o en refugios subterráneos; bien podía, pues, decirse, al inaugurar la estación cálida, que *la Tierra produce el Fuego*. Es también el momento en el que la savia sube y nutre las plantas y cuando el Jefe, como se verá, debe permanecer inmóvil en el *Centro* del Espacio, de pie entre la Tierra y el Cielo. Por grande que pueda ser la antigüedad del orden de producción de los Elementos, que es a la vez conforme con el orden de las Estaciones y con las reglas de la morfología estacional de los chinos, no reclamaremos, sin embargo, para este orden, ninguna primacía. El orden de la victoria le es perfectamente solidario. Resulta de la oposición cardinal de los Elementos Fuego-Agua y Madera-Metal, oposición ilustrada y respetada por la disposición en cruz que muestra, además, el orden de producción.

Algunos occidentales admiten, siguiendo a intérpretes chinos, que la idea de producción y la de oposición o de victoria tienen la misma antigüedad. Por otra parte le conceden también al *Hong fan* una cierta antigüedad[23]. Pero, en lugar de concluir, como el texto y la disposición del *Hong fan* parecen proponer, que los Cinco Elementos son las Rúbricas que presiden un cierto sistema de clasificación, profesan que «desde entonces debieron existir varias teorías» al respecto. Se posicionan contra la idea de Chavannes y negándose a ver en los Elementos fuerzas naturales, hacen de ellos «cinco sustancias reales»[24].

El intérprete que utiliza esta expresión reconoce, sin embargo, la autenticidad de dos pasajes importantes del *Hong fan*. En uno se dice que cada Elemento está definido por un cierto sabor; y con ello se pretende que este sabor sea la «propiedad física» de la «sustancia real» que es el Elemento correspondiente; el Fuego, por ejemplo, «produce lo amargo». El otro pasaje[25] está dedicado a las «Cinco Actividades» (*wu shi*) que «producen» cinco clases de Virtudes. Se considera que «las Actividades» equivalen a los Elementos. ¿Van a decir que esas cinco Actividades, el gesto, la palabra, la vista, el oído, la voluntad, son sustancias (reales)? Y en lo que ellas producen ¿van a ver «sus propiedades» morales? Los cinco sabores figuran en el sistema de correspondencias que ha conser-

vado el *Yue ling* y las cinco «Actividades» del *Hong fan* son el primer testimonio de un gran sistema de correspondencias establecidas entre el macrocosmos y el microcosmos, del que hablaremos más adelante. ¿No ven acaso que los Cinco Elementos son otras tantas grandes Rúbricas de un sistema de correspondencias, que no procede tratarlas ni como sustancias, ni como fuerzas, puesto que son ante todo los símbolos de Cinco grupos de realidades emblemáticas repartidas por los cinco Sectores del Universo?

En la expresión *wu xing*, la palabra «cinco» (*wu*) puede tener más significado que la palabra *xing*, traducida por «Elementos».

Los *wu xing* están siempre asociados a los *wu fang* y a los *wu wei*. Los *wu wei* son las cinco posiciones cardinales y, en el lenguaje del *He tu*, las cinco posiciones están marcadas cada una por una pareja de números congruentes[26]. Los *wu fang* son las cinco direcciones, o mejor, los cinco sectores formados por el Centro y los cuatro Orientes cuando se les ve en la disposición de la escuadra, ya que *fang* significa «escuadra». El *Hong fan* evoca, cuando enumera los Elementos, la imagen de una cruz. Hay que ver, pues, en los Cinco Elementos los emblemas de un reparto general de las cosas en un Espacio-Tiempo en el que el trazado del *templum* delimita cuatro áreas y marca un centro.

Ya sabemos de la importancia de la clasificación por 5 y que es solidaria de la clasificación por 6. El *Hong fan* opone a las Cinco Felicidades, las Seis Calamidades, y los Cinco Elementos los cuenta a veces como seis. Se trata de ellos en un capítulo del *Shoujing* del que no caben sospechas, ni en cuanto a su autenticidad ni en cuanto a su antigüedad. Este capítulo contiene el texto de una arenga pronunciada antes de una batalla por el hijo de Yu el Grande[27]. Se le acusa al enemigo de haberse mofado de los Cinco Elementos y de los tres Reguladores[28]. Los glosistas no se ponen de acuerdo a la hora de dilucidar qué fueran esos tres Reguladores. Parece que la expresión pertenece al arte del Calendario y que debe ser parecida a la expresión *wu ji*: y esta, en el *Hong fan*[29], designa los cinco Reguladores del año. Podría ser que los tres Reguladores se remitan a una clasificación por 6, unida a la clasificación por 5. El principal interés de la arenga en la que se habla de los Cinco Elementos radica en el hecho de que fue pronunciada en un campo y que se dirigía a los Seis Jefes y a las seis Legiones del ejército real: los campos y las ciudades se construían trazando un *templum*. Cuando se nombran los Elementos contando Seis, o bien se desdobla el Elemento Tierra sustituyéndolo por Comida y Bebida, o bien, simplemente le acoplan los Cereales[30]; por lo demás, hay 5 o 6 Cereales, como hay 5 o 6 animales domésticos, o también 6 animales domésticos y 5 animales salvajes. Pero, cosa curiosa, al menos cuando los Elementos se cuentan como seis, están asimilados a 6 *Fu*. *Fu* significa «comercio, almacén».

No puede sugerirse de mejor manera la idea de reparto, de clasificación concreta.

También las nociones de Yin y de Yang evocan la idea de un reparto y de una clasificación concreta. El Yin y el Yang son los emblemas de dos grupos opuestos y alternantes a los que caracteriza su localización en el Espacio-Tiempo. En esta concepción se ha expresado lo que es una organización de la sociedad basada en una doble morfología y en el principio de la alternancia. El Yin y el Yang pueden también aparecer perfectamente, bien como una pareja de fuerzas alternantes, bien como un grupo bipartito de realidades antagonistas: no se les puede etiquetar únicamente como fuerzas o como sustancias. Otro tanto sucede con los Elementos. Utilizados como rúbricas subalternas colocadas bajo el dominio del Yin y del Yang, pareja de rúbricas maestras, pueden parecer, si no como fuerzas, sí al menos como principios activos, y si no como sustancias, sí al menos como grupos de realidades activas. Ligados a las Estaciones, como a los Orientes, se alternan y se oponen, se combaten o se suceden tranquilamente. Sin embargo, los teóricos que han especulado sobre ellos, los han visto más bien como emblemas dinásticos o como rúbricas capaces de especificar un cierto orden del Espacio-Tiempo. Que los Elementos sean la Madera

su sentido primero. Nosotros, que unimos la noción de Elementos con la idea de *cardo*, si justificamos nuestra interpretación, habremos justificado de paso la traducción de la palabra *xing* por el término que ya ha servido para traducir στοιχειον.

Tao significa «Vía». Un mismo conjunto de hechos va a servir para mostrar las imágenes de que han partido los chinos para designar con dos palabras, que evocan la idea de «camino», las cinco rúbricas cardinales y el gran principio de orden y de clasificación.

Las palabras *xing* y *tao* sugieren la imagen de una vía a seguir, de una dirección que dar a la conducta. *Tao*, en particular, hace pensar en la mejor conducta y en la más regular, la del Sabio o la del Soberano. Estos sentidos derivados han permitido a los comentaristas dar una interpretación puramente moral a unos fragmentos literarios impregnados de pensamiento mítico. Algunos de esos fragmentos, en los que se hallan formas poéticas, siguen siendo muy instructivos.

Nos han llegado algunos restos versificados de una gesta cuyo héroe es Yu el Grande. Alguno de esos restos puede servir para comprender las relaciones de las palabras *xing* y *tao* y los primeros valores metafó-

trabajos se describen con detalle, se emplea la palabra *tao* para expresar la idea de que Yu supo trazar el camino a los ríos[32]. La misma palabra se halla al inicio de una descripción detallada acerca de los ríos y los montes, evocando la idea de recorrer y poner en orden: Yu «(recorrió y puso en orden) *tao*, las 9 Montañas..., *tao* (recorrió y puso en orden) los 9 Cursos de agua»[33]. Cuando el Héroe acabó de arreglar las 9 Provincias de manera que el Mundo, *en sus 4 direcciones*, pudo ser habitado y cultivado, se encontró con que había puesto también en orden perfecto los Seis *Fu*. Ya se sabe que los Seis *Fu* son los seis Almacenes, a saber: los Cinco Elementos (*xing*), más los Cereales. A continuación, Yu *distribuyó las tierras* (dominios) y los *nombres de las familias*, y luego dijo: «¡*Tómese como guía (mi) Virtud* (de), *que nadie se aparte de mis Caminos* (xing)!»[34].

En la fórmula empleada debe verse una especie de declaración programática. Corona una labor mítica donde la Virtud (*de*) del Héroe se ha desplegado en trazar Vías (*tao*). Esta vecindad que encontramos entre las palabras *xing* (a condición de no dejarnos inducir por la glosa que, como de costumbre, le presta el sentido moral de «conducta») y *de* (a condición de no darle el sentido moral de «Virtud», y recordando que es un equivalente de tao) resulta significativa. Tal vez justifica la hipótesis de que la palabra *tao* empezó evocando la imagen de una *circulación real* que tenía como fin *delimitar*, mediante un trazado de caminos (*xing, tao*), los conjuntos de realidades (heredades, nombres, emblemas, insignias) que debían repartirse entre los fieles de los Cuatro Orientes y a los que les propusieron como rúbricas los Cinco Elementos.

Esta hipótesis permite relacionar con el sentido primero de la palabra *tao* su significación de poder regulador y de orden eficaz. Permite además comprender el valor de las expresiones *Wang Dao* y *Tian Dao*: el Orden (el *Tao*) Real o Celestial.

El Soberano, al circular sobre la Tierra, imitando la marcha del Sol, es como consigue ser considerado por el Cielo como un Hijo[35].

Así es la tradición ritual acreditada por un poema antiguo que quiere explicar el título de Hijo del Cielo y de príncipe del Poder real[36]. Cuando quieren definir el Poder real, los Maestros del Calendario declaran que el Jefe tiene como función la de instituir los Cinco Elementos y las Cinco (categorías de) Oficiales, con el fin de adjudicar a los hombres y a las divinidades (*shen*) unas *tareas bien distintas*[37]. Al repartir las funciones, al clasificar las cosas y los seres, el rey evita la mezcla de las actividades vulgares con las divinas, evita el contacto desordenado del Cielo con la Tierra[38]. El contacto entre el Cielo y la Tierra solo puede establecerse de manera útil y grata con la intermediación del Soberano único, maestro único del culto público. Este hace el recorrido del Imperio en el sentido del Sol (*Tian Dao*) con el fin de ajustar, como los Orientes a las

Estaciones, las Insignias de los fieles a las Virtudes emblemáticas de los cuatro cuarteles del Mundo; demuestra así que es capaz de hacer reinar en la «Tierra de los Hombres» (*Tian xia*) un *Orden celestial* (*Tian Dao*): merece ser llamado Hijo del Cielo (*Tian zi*) porque ha hecho ver que está en posesión de la *Vía Celeste* (*Tian Dao*). Merece ser llamado Rey-Soberano (*Wang*) cuando ha demostrado que posee la *Vía real* (*Wang Dao*): para ello tiene que probar que es el Hombre Único y la única Vía por la que el Cielo, los Hombres y la Tierra pueden comunicarse.

Entre estos dos términos *Tian Dao* y *Wang Dao* no hay más que una diferencia de aspecto. Los dos provienen de la misma concepción ritual. El desarrollo de la poesía épica y de la literatura política propició la idea de *Tian Dao*, mientras que la idea de *Wang Dao* permaneció más cercana de la expresión lírica, como antes había sucedido con los hechos rituales. Obligando al Soberano a ir a verificar las insignias de sus feudatarios a los cuatro rincones del Imperio, de modo que marcara las extremidades de una cruz gigantesca, la poesía épica encontró materia para sus relatos heroicos en los que podían encontrar cabida numerosos mitos, en especial el del Mundo salvado de las Aguas. A estos relatos de las tareas épicas se incorporaron, como parece natural, las descripciones de geografía administrativa; este es el origen de una de las obras más antiguas de la literatura sabia, el famoso *Tributo de Yu*, en el que los temas administrativos se unen a los pasajes poéticos[39]. El tema de los paseos imperiales, magnificado por la poesía, ha conservado durante siglos un enorme prestigio. El fundador del Imperio chino, Shi Huang-di, y el gran soberano de los Han, el emperador Wu, cumplieron esta tarea de realizar los grandes viajes; ambos quisieron poner orden en el Imperio construyendo de Norte a Sur y de Este a Oeste una inmensa red de caminos[40]. El tema lírico de la Vía real también ha persistido durante mucho tiempo; pero, travestido bajo ropajes místicos, se tradujo en contar la ambición que numerosos potentados han tenido de elevarse hasta los cielos. No obstante, es posible reconstruir los hechos rituales que este tema provocó en sus inicios.

A la leyenda épica de los paseos imperiales corresponde otra leyenda, más cercana de la verdad ritual. Los Soberanos enviaban delegados a los Cuatro Polos o bien, de manera más dramática y sin embargo más real, desterraban a Cuatro Genios maléficos a las Cuatro Montañas cardinales, donde, a pesar de todo, recibían como huéspedes a los vasallos de los Cuatro Orientes conducidos por sus Jefes, denominados Cuatro Montañas. Para ello, estos Jefes abrían las cuatro puertas de su ciudad o de su campo y así quedaba inaugurado un reino o los Tiempos nuevos[41]. Con esta leyenda se relacionan las tradiciones que tratan sobre el *Ming tang*. Este edificio no era solo la casa del Calendario, donde debían inaugurarse todos los periodos del Tiempo, sino que era también el lugar

donde los vasallos formaban en cuadrado, como hacían las formaciones militares, en torno al cerro cuadrado del Suelo y llevando cada uno las insignias que convenían a su Oriente[42]. El plano del *Ming tang*, tuviera cinco o nueve salas, reproduce el de los campos y las ciudades, y también el del Mundo y sus nueve Provincias; no importa si el plano sugería una cruz simple o una cruz gamada, lo que contaba era que el Soberano circulara por la Casa del Calendario para que esta cruz se pusiera en funcionamiento y que a su estela el Sol y las Estaciones siguieran el Orden o la Vía Celestes (*Tian Dao*). Ya hemos visto que hubo un tiempo en que los chinos dibujaron, con ayuda de números, una cruz, simple o gamada, y que a la cruz de los números impares se superpuso a la cruz de los números pares, igual que se superponían en un instrumento propio de los adivinos, una plancha cuadrada (Tierra) a otra redonda (Cielo), unidas ambas por un *pivote*.

Pues bien, para calificar 11, *síntesis hierogámica de los números centrales 5 y 6*, que representan la Tierra y el Cielo, *se decía que con ese número se constituía en su perfección* (Cheng) *la Vía* (Tao) *del Cielo y de la Tierra*[43].

¿Sería la Vía Real (*Wang Dao*) el eje que parte del Centro del *Ming tang*, el pivote en torno al cual gira la cruz, gamada o simple, cuando el Rey, imitando al Sol en su carrera, da la vuelta a la Casa del Calendario? O mejor, ¿no será acaso el Hombre único, maestro del *Tao* celeste y real, ese eje y ese pivote al que nos referimos?

La palabra «rey» (*wang*) se escribe con un signo compuesto de tres trazos horizontales que representan, dicen los etimologistas, el Cielo, el Hombre y la Tierra, a los que une, por su mitad, un trazo vertical, porque la función del rey es unir. Las tradiciones conservadas a propósito de los símbolos gráficos no son, en este caso, menos instructivas que las tradiciones conservadas a propósito de los símbolos numéricos. Para cerrar el invierno, los antiguos chinos celebraban una fiesta que servía, bien para renovar la Virtud del Jefe, bien para instaurar al Rey del Año[44]. Esta fiesta incluía múltiples juegos y pruebas ya que un Jefe debe probar su Virtud venciendo en los juegos públicos. Había una prueba de aguante con la bebida: había que saber *mantenerse erguido* tras haber bebido mucho. Había también pruebas sexuales: los primeros Jefes, que parecen haber llevado el título de «Gran Seductor», eran responsables de la fecundidad universal. Desde siempre han pensado los chinos que el Sol *pierde su ruta* (*Tian Dao*) si el rey no se acuesta con la reina en su debido tiempo. Había también otra prueba de resistencia: el Jefe, saltando a la pata coja o inmóvil como un tronco, esperaba y provocaba la subida de la savia[45]. Había aún otra prueba: la cucaña. El mástil estaba levantado en el centro de esa Casa de los Hombres, prototipo del *Ming tang*, que era una casa subterránea. Lo era, para que al llegar a lo más

alto de la cucaña, se pudiera tocar el Cielo (así es como se llegaba a ser *Hijo del Cielo*), o más bien, a tocar la Campana celeste. Y ya se sabe que los senos de la «Campana celeste» (las estalactitas) están suspendidos de los techos de las cuevas. Al ganar la prueba, el nuevo Hijo del Cielo merecía imponer su talla al *nomon*, su medida al *tubo-patrón*, porque *se había convertido en el nexo de unión entre el Cielo y la Tierra*: se había identificado con la *Vía Real*.

Los chinos han conservado algún recuerdo de esa triunfal ascensión; desde siempre los pretendientes han soñado que subían al Cielo o incluso que lo lamían, por lo demás, *acceder al trono se dice* «subir a la Cumbre» (*deng ji*).

La 5.ª Rúbrica del *Hong fan* (la Rúbrica central, y ya es sabido que el *Hong fan*, cuando la tortuga se lo entregó a Yu, era un cuadrado mágico con centro 5) lleva como emblema el *Huang ji* o el *Wang ji*: «la Cumbre Augusta o Real»[46].

Normalmente se traducen estos términos como «la más alta (*ji*) (*Perfección*) del Soberano (*Wang* o *Huang*)». Sin embargo, una venerable glosa, que los chinos atribuyen a Kong An'guo, interpreta esta expresión con las palabras «la gran Vía (Tao) *Central*». Ya sé que cualquier glosa es sospechosa, *incluso* si es de Kong An'guo. Pero, por una feliz casualidad, un poema aparentemente antiguo, precisamente de la 5.ª Sección del *Hong fan*, que ha sido incorporado al texto, hace pensar en la memorable declaración de Yu, citada más arriba: «*¡Que nadie se aparte de mis Caminos (*xing*)!*». Imposible no entenderlo como una declaración programática. La traduzco palabra a palabra:

¡Que nada se incline, que nada se oblicue,
Seguid la Equidad (*Yi*) *Real*!
¡Fuera los particulares apegos,
Seguid el Tao Real!
¡Fuera la particular aversión,
Seguid el Camino (*lu*) Real!
¡Que nada se incline, nada de facciones,
Ancho es el Tao Real!
¡Nada de facciones, que nada se incline,
Unido está el Tao Real!
¡No hay marcha atrás, nadie se ladee,
Derecho es el Tao Real!
¡Uníos a quien posee el Ji,
Acercaos a quien posee el Ji[47]!

No garantizo que sea este el texto de la proclamación hecha a los fieles, desde lo más alto de la cucaña, por el feliz ganador de la prueba real. Pero es un hecho que quien posee el *Tao* Real es también «quien posee el *Ji*» y que *Ji* significa *cumbre* y también *viga cimera (maestra)*. Es un he-

cho, también, que el poeta no ve ninguna diferencia entre el *Ji* y el *Tao*, ni entre las ideas de *Tao*, de *Lu* y de *Ji*. Al igual que *tao* y que *xing* (elemento), *lu* significa «camino», pero en el sentido material del término; «el *tao* real», al que califica de «ancho» o de «único», ¿no evoca también una imagen material? En cuanto a *Yi*, la Equidad, es una virtud pero que puede estar muy próxima a todos esos términos concretos; es la virtud que inspira el respeto por lo tuyo y lo mío y que debe presidir la distribución de las *suertes*, nombres o rangos (*ming*) y heredades (*fen*)[48]. Ahora bien, ¿qué es el *Huang ji*, emblema de la 5.ª Sección, centro del *Hong fan*? A través de él «*se recogen y se distribuyen las 5 Felicidades*»; *xi fu* (distribuir placer) quiere decir «distribuir feudos»[49]; en las asambleas feudales, *el soberano recoge y después distribuye las 5 Insignias*: el *Wang ji* o el Tao Real, ¿no es, pues, el principio equitativo, si se lo toma en sentido moral, del reparto de feudos y de las 5 Insignias entre los vasallos llegados de los Cuatro Orientes al Centro de la confederación? Digamos aquí que los «Padres del taoísmo» imaginan el Tao bajo el aspecto de una especie de repartidor responsable: gracias a él un ser es espada de valor o espada vulgar, pero no se dice que sea un dios, una mesa o un cubo[50]; Zhuangzi ve en el Tao «el Ji de todas las cosas: *Tao, wu zhi Ji*»[51]: el acercamiento de los dos términos es tanto más significativo por cuanto que termina un pasaje en el que el Tao es considerado a la vez como medio y como centro de las equivalencias y de los contrastes, de las atracciones y de las repulsiones, de las hierogamias alternantes que constituyen la evolución *giratoria* del Universo. No tengo intención de negarlo: para los intérpretes (o los autores) del *Hong fan*, que pensaron en introducir este antiguo poema, la idea que se trataba de expresar era la de una *perfección* completamente moral hecha de imparcialidad, de elevación, de rectitud, es decir, de la perfección que implica la posición central de un Jefe situado por encima de todas las facciones, de todos los grupos particulares. Pero queda por explicar todo ese conjunto de metáforas y decir por qué las palabras escogidas para designar una *perfección* central o completa son, o bien *ji*, viga maestra[52], o bien *lu*, camino, o bien *tao*, al que se puede etiquetar de «ancho» y de «único». ¿Por qué, sobre todo, todas esas imágenes que parecen evocar el espectáculo de una posición erguida, como la que se imponía a los bebedores en la prueba de resistencia, o la visión de un poste levantado?

Cuando los Jefes fundaban una capital y determinaban la encrucijada de caminos por donde llegarían los tributos de los Cuatro Orientes, debían observar el juego de las sombras y de las luces (el Yin y el Yang) y plantar un nomon[53]. La mística política de los chinos ha mantenido siempre el principio de que en la Capital de un Soberano perfecto, al mediodía de la mitad del verano, el nomon no debía proyectar ninguna sombra[54]. Los mitos son todavía instructivos. En el centro del Universo,

allí donde debía estar la Capital perfecta, se alza un árbol maravilloso: reúne las Novenas Fuentes con los Novenos Cielos, los Bajos fondos del Mundo con su Cumbre. *Se le llama el Árbol alzado* (Jian mu) *y se dice que al mediodía, nada de cuanto le rodea,* si está perfectamente recto, *puede proyectar sombra alguna.* Y tampoco se produce el más mínimo eco[55]. Gracias a una síntesis, que es perfecta pues proviene de una hierogamia, todos los contrastes y todas las alternancias, todos los atributos y todas las insignias, están reabsorbidos en la Unidad central.

Las expresiones *Huang* (o *Wang*) *ji* y *Wang Dao* han adquirido juntas un valor moral, y tanto *Tao* como *Ji* han entrado a formar parte de la lengua de los Sabios. Todos esos términos evocan las ideas de Perfección y de Virtud Reales; pero Tao se ha convertido en el símbolo del Orden eficaz tras haber señalado un conjunto de imágenes y de sentimientos muy concretos. Si *Tao* (camino) ha tomado el sentido de Eficacia, de Virtud, de Autoridad, al tiempo que sugería la idea de un Orden total enteramente conforme con el orden celeste, ha sido porque la inauguración de un poder principesco venía acompañada de un reparto de cosas de este mundo entre los grupos sometidos a un Jefe nuevo que compartía entre ellos los Sectores del Universo. Para poder proceder a este reparto, el Jefe tenía que someterse a una prueba inaugural. Antes de ir a distribuir las Insignias, circulando sobre la Tierra a la manera de un Sol (*Tian Dao*), tenía que elevarse para merecer el título de Hijo del Cielo y de Hombre Único, todo derecho y confundido con el eje del Mundo, por la Vía (*Wang Dao*) por la que, en los instantes sagrados, el Cielo y la Tierra entran en comunicación[56]. El Tao se ha convertido en el emblema de un Orden soberano tras haber sido antes el pivote, poste o nomon, en torno al cual giran las sombras y las luces.

Si tengo razón y si *Tao* (camino, vía central [*nomon*]) y *xing* (camino, elemento [στοιχειον]) se explican conjuntamente a partir de la imagen de un pivote y de una circulación en torno, fácilmente se comprenderá la más antigua de las definiciones sabias de Tao. Es la que ofrece el *Xi ci* y con la que ya hemos topado[57]: *yi yin yi yang zhi wei Tao*: «un (aspecto) yin, un (aspecto) yang, ahí está el Tao».

Ahora sabemos qué hay que entender: «*todo* yin, *todo* yang, *ahí está el* Tao». El Tao es un Total constituido por dos aspectos que son a su vez totales, ya que se sustituyen *por completo* (yi) uno a otro. *El Tao no es su suma sino el regulador de su alternancia* (y no he dicho la ley de su alternancia).

La definición del *Xi ci* invita a ver en el Tao una Totalidad alternante y cíclica, si así cabe decir. La misma Totalidad se encuentra en cada una de las apariencias y todos los contrastes son imaginados bajo el modelo de la oposición alternante de la luz y de la sombra. Por encima de las

categorías Yin y Yang, el Tao desempeña la función de una categoría suprema que es, a la vez, la categoría de Poderío, de Totalidad y de Orden. Igual que el Yin y el Yang, el Tao es una categoría concreta; no es un primer principio. Realmente preside los juegos de todos los grupos de realidades actuantes pero sin que se le considere ni como sustancia, ni como fuerza. Juega el papel de un Poder regulador. No crea los seres, les hace ser como son. Regula el ritmo de las cosas. Toda realidad queda definida por su *posición* en el Tiempo y en el Espacio; en toda realidad está el Tao; y el Tao es el ritmo del Espacio-Tiempo.

En las concepciones registradas por el *Xi ci*, el conocimiento del Tao se confunde con la ciencia de las ocasiones y de los lugares de la que el arte adivinatorio da la clave. Aprendiendo a discernir las situaciones propicias en cada caso particular, este arte explica el sentido de la organización del Mundo: permite conocer los detalles y el conjunto. Ese es el patrimonio del Rey, del Príncipe (*Hou*), del Gran Hombre (*Da ren*), del gentilhombre (*jiun zi*)[58]. Reyes, Príncipes, Grandes Hombres, gentilhombres, mandan a las gentes de poca monta (*xiao ren*), a la gente pequeña, ya que la ciencia adivinatoria les hace adquirir una Sabiduría indistinta de la Santidad: ese Saber activo es el Tao.

Quien posee el Tao puede ordenar el Tiempo y el Espacio, sabe, gobierna, desde que fue iniciado en el juego de los emblemas adivinatorios. Estos emblemas, ya lo hemos visto, agotan lo real. El orden del Mundo abarca 11.520 situaciones específicas designadas por la palabra *wu*, la cual se aplica a la vez a las cosas y a sus emblemas[59]. Las 384 líneas de los Hexagramas evocan concretamente, o mejor, suscitan el conjunto de realidades aparentes de las que ellas son la realización emblemática. Cada línea connota, por sí sola, un conjunto de estas realidades: 24 o 36 según sea débil o fuerte, *yin* o *yang*. Cada línea tiene, pues, el valor de una *rúbrica emblemática*. En sí misma, sin embargo, no es, ya sea discontinua o continua, más que el más simple símbolo del Yin y del Yang, del Par y del Impar. Pero está definida y singularizada por el lugar que ocupa en un hexagrama determinado. Solo, pues, su *situación* en el conjunto de emblemas es lo que especifica los atributos de cada una de esas categorías concretas que son las 192 líneas *yang* y las 192 líneas *yin*. Esos atributos se manifiestan cuando se examina el lugar que la línea ocupa en uno de los 64 hexagramas. Se procede a este examen, bien considerando sucesivamente las líneas vecinas de un mismo hexagrama, bien comparando dos líneas homólogas de dos hexagramas. Se aprecia entonces que un emblema *sustituye* a otro emblema, cosa que se expresa diciendo: cuando dos líneas, una débil y otra fuerte, intercambian sus lugares, se produce (*shang*) una *sustitución* (*bian hua*)[60].

Este tránsito de un símbolo a otro, que es considerado como una sustitución, es el indicio, o más exactamente, es el signo activo, la *señal*,

de una *mutación* (*yi*) que se efectúa durante el decurso real de las cosas. «Producciones alternantes (*sheng sheng*), eso son las mutaciones»[61]. Esta fórmula trata de hacer entender que cada una de las apariencias que se desean ver realizadas, es el producto (*sheng*) de la apariencia que ella misma debe producir (*sheng*). La idea sabia de mutación reposa en análogas representaciones a las que hemos analizado a propósito de la alternancia de formas (animales) bajo la acción alterna de las categorías Yin y Yang[62]. No son las cosas las que cambian: es el Espacio-Tiempo quien les imprime su ritmo. La palabra *hua*, que sirve para denotar las alternancias de formas (y que designa también las mutaciones reales operadas por los magos [*hua ren*]), figura en la expresión *bian hua*, que sirve para expresar la sustitución de un símbolo adivinatorio por otro símbolo adivinatorio. El término *bian* expresa por sí mismo la idea de una transformación cíclica. El *Xi ci* lo emplea para expresar la alternancia de aspectos; algo así como una puerta que está hecha para abrirse y para cerrarse[63]. Esta alternancia es lo que, para los adivinos, constituye el Tao.

En el lenguaje técnico de la adivinación, la palabra *Tao* expresa la regla esencial que se halla en el fondo de toda mutación, mutación real o de símbolos, ya que preside globalmente el conjunto de las mutaciones. El Tao aparece desde entonces como el Principio de Orden que preside a la vez la producción de apariencias sensibles, por vía de alternancia, y la manipulación de rúbricas emblemáticas que señalan y suscitan las realidades, por vía de sustitución. Y puesto que entre el orden técnico, el orden real y el orden lógico no hay lugar para distinciones, el Tao es todo junto, el Poder de regulación que se obtiene manipulando los emblemas, el Saber eficaz que preside las sustituciones de símbolos, el Orden activo que se realiza mediante perpetuas mutaciones en la totalidad del Universo. Estas mutaciones, reales o simbólicas, se hacen siempre sin cambio real, sin movimiento, sin desgaste. Los autores chinos insisten en el sentido de la palabra *yi* (mutación) que evoca la idea de «facilidad» y excluye la de trabajo. Las realidades, los emblemas *mutan*, y se los *muta* sin desgaste y sin que todo ello implique gasto alguno de energía.

El pensamiento mítico, y con él las diferentes técnicas que se emplean para ordenar el Mundo, está penetrado por la creencia de que las realidades están suscitadas por los emblemas. El trabajo de reflexión realizado por los teóricos del arte adivinatorio ha conseguido reforzar esta disposición del espíritu chino dándole un giro sistemático. Al concebir el Tao como un principio de Orden, que rige indistintamente la actividad mental y la vida del Mundo, se ha llegado a admitir sin disensos que los cambios que pueden constatarse en el decurso de las cosas son idénticos a las sustituciones de símbolos que se producen en el decurso del pensamiento.

Una vez admitido este axioma, ni el principio de causalidad ni el de contradicción pueden ser invocados para que hagan de principios directores, y eso es así, no porque el pensamiento chino disfrute con la confusión sino, más bien al contrario, porque la idea de Orden, la idea de un Orden eficaz y total, lo domina todo reabsorbiendo en sí mismo la noción de causalidad y la noción de género. Cuando se parte de ideas de mutación y de Virtud eficaz, no hay razón alguna para concebir una lógica de la extensión o una física experimental, lo cual tiene la ventaja de no tener que arrebatar al Tiempo y al Espacio su carácter concreto, imaginando parámetros.

La idea de mutación elimina cualquier interés filosófico por los inventarios de la naturaleza que se propondrían censar series de hechos distinguiendo antecedentes y consecuentes.

En lugar de constatar una sucesión de fenómenos, los chinos registran alternancias de aspectos. Cuando dos aspectos les parecen conectados, no lo son precisamente a la manera de una causa y de un efecto: a ellos les parecen *apareados* como lo son el haz y el envés o, por utilizar una metáfora consagrada desde los tiempos del *Xi ci*, como el eco y el sonido, o también, como la sombra y la luz[64].

La convicción de que el Todo y cada una de las totalidades que lo componen tienen una naturaleza cíclica y que se resuelven en alternancias domina de tal manera el pensamiento que la idea de *sucesión* queda siempre relegada en favor de la *interdependencia*. En consecuencia no hay ningún inconveniente en aceptar explicaciones retrógradas. Tal señor no pudo, *mientras vivió*, obtener la hegemonía porque, así se nos dice, *después de su muerte*, le sacrificaron víctimas humanas[65]. El fracaso político y los nefastos funerales son aspectos solidarios de una misma realidad que es la falta de Virtud del príncipe, o más bien, son *signos equivalentes*.

De lo que hay que dejar constancia, no es de las causas y de los efectos, ya que el orden de aparición importa poco, sino de las manifestaciones concebidas como singulares, aunque injertadas en una misma raíz. *Aunque sean igualmente expresivas, parecen sustituibles.* Un río que se seca, un monte que se desmorona, un hombre que se transforma en mujer... anuncian el fin próximo de una dinastía[66]. Son cuatro aspectos de un mismo acontecimiento: un orden periclitado desaparece dejando su lugar a un orden nuevo. Todo merece ser anotado a título de signo precursor o como confirmación de un signo, o de una serie de signos, pero nada de eso invita a buscar una causa eficiente.

Cuando se establece una relación nunca se piensa en que los términos relacionados sean *mensurables*. No son fenómenos dignos de consideración como tampoco lo es su grado de magnitud. Solo se trata de signos donde las evaluaciones cuantitativas de dimensión o de frecuencia impor-

tan poco. Los más útiles de los signos precursores son los más singulares, los más cuidados, los más raros, los más furtivos. Un pájaro que destruye su nido[67] es indicio, físico o moral, de una muy grave descomposición del Imperio, ya que, *incluso* entre los más humildes animales, ha fallado el sentimiento de piedad doméstica. Las más mínimas apariencias merecen, pues, ser catalogadas y las más extrañas tienen más valor que las normales. El catálogo no tiene como finalidad descubrir las *secuencias* sino dejar al descubierto las *solidaridades*. En lugar de considerar el curso de las cosas como una secuencia de fenómenos susceptibles de ser medidos y luego relatados, los chinos solo ven en las realidades sensibles una masa de signos concretos. La tarea de catalogarlos incumbe más a los analistas que a los físicos: la Historia haría las veces de la Física, como esta lo haría de la Moral[68].

Los chinos no tratan de separar los hechos de sus circunstancias espacio-temporales sino que las buscan precisamente como signos que revelan las cualidades propias de tal Tiempo y tal Espacio. No piensan en registrarlas para endosarlas luego en un sistema uniforme e inmutable de referencias. Tratan de no olvidar nada de cuanto pueda mostrar su valor *local*. Y para connotarlas emplean indicaciones de tiempo, de espacio, de medida, que convienen a una era definida del mundo, a un sector o a una rúbrica determinada[69]. Multiplican los sistemas de clasificación ya que multiplican las imbricaciones de estos sistemas. Evitan todo aquello que pueda ser comparable dando preferencia a cuanto parece *sustituible*. Por cuanto se refiere a las indicaciones de medida huyen de cuanto pueda inducir a medir mediante unidades abstractas. Los números no los emplean para sumar unidades iguales entre sí sino para representar concretamente, para describir y para situar, para poder sugerir la posibilidad de mutaciones que justifiquen la identidad o la equivalencia de emblemas numéricos. El principio es *identificar remitiendo a rúbricas*, sin abstraer ni generalizar, aunque reservando siempre, gracias a las polivalencias emblemáticas, amplias posibilidades de sustitución. Las solidaridades concretas importan mucho más que las relaciones abstractas de causa y efecto.

El saber consiste en constituir colecciones de singularidades evocadoras. El jardín del Rey, o su parque de caza, debe contener todas las curiosidades animales y vegetales del universo. Incluso las que ningún investigador ha sabido encontrar nunca. Figuran allí realmente, esculpidas o dibujadas. Las colecciones deben ser completas, sobre todo de monstruosidades, porque no se busca tanto por conocer como por poder, y las colecciones más perfectas no están hechas de realidades cuanto de emblemas. Quien posee el emblema actúa sobre la realidad. El símbolo hace las veces de lo real. Se ocupan, pues, de realidades y de hechos, pero no para destacar secuencias o variaciones cuantitativas, sino para poseer

y disponer de rúbricas emblemáticas y de tablas de recurrencia constituidas pensando únicamente en las interdependencias de símbolos.

Cuando una apariencia concreta parece *apelar* a otra apariencia, los chinos piensan que se hallan en presencia de dos signos coherentes que se evocan por un simple efecto de *resonancia*[70]: ambos dan testimonio de un mismo estado, o mejor, de un mismo aspecto del Universo. Cuando una apariencia *muta* en otra, esta mutación vale como una señal a la que deben responder otras señales en el universo. Indica la llegada de una nueva *situación concreta*, que comporta un conjunto indefinido de manifestaciones coherentes. En cuanto a la manera con que opera esta sustitución, que no es un cambio, ya es sabido que toda mutación remite al Total y es, en sí misma, total. No hay ninguna medida común entre dos emblemas que dan testimonio de dos aspectos concretos del conjunto del Mundo. La consideración de causas segundas no ofrece ningún interés: no tiene aplicaciones. Lo que da cuenta de todo el detalle de las apariencias, no es un detalle de sus causas, sino el Tao.

El Tao no es en sí mismo una causa primera. Solo es un Total eficaz, un centro de responsabilidad o, también, un medio responsable. No es creador. Nada ha sido creado en el Mundo y el Mundo no ha sido creado. Los héroes que más pudieran parecerse a un Demiurgo se limitaron a organizar el Mundo[71]. Los soberanos son *responsables* del Orden del Mundo pero ellos no son los autores. Cuando poseen la Eficacia consiguen mantener, sobre una zona y durante una era determinada, determinadas en función de su autoridad, un Orden de civilización del que es solidario el Orden de las cosas. El Tao no es sino la sublimación de esta Eficacia y de este Orden. Para dar reglas a la acción y para hacer el mundo inteligible no hay necesidad de distinguir fuerzas, sustancias ni causas, y hay que liberarse de los problemas que entrañan las ideas de materia, de movimiento y de trabajo. El sentimiento de la interdependencia de las realidades emblemáticas y de sus aparentes realizaciones basta en sí mismo. Invita a reconocer solidaridades y responsabilidades. No hay por qué buscar la Causa aunque haya que buscar las causas.

Esta disposición de su pensamiento no impidió a los antiguos chinos dar muestras de grandes aptitudes mecánicas: la perfección de sus arcos y de sus carros dan testimonio de ello. Pero así es como ellos entienden el proceso de una invención. Cuando uno de sus filósofos quiso explicar la invención de la rueda afirmó que la idea había venido de los corpúsculos voladores que flotan por el aire[72]. El pensamiento chino, rebelde a las explicaciones mecánicas, se niega a entrar en dominios como el del movimiento y el de la cantidad. Se acantona obstinadamente en un mundo de emblemas que no quiere distinguir del Universo real.

Para informarse acerca del Universo basta con hacer el repertorio de las señales. Y si bien a cada emblema corresponde una realidad singular,

cada emblema posee una fuerza evocadora que es indefinida. Por una especie de efecto directo, suscita un lote de realidades y de símbolos sustituibles. Esta virtud *contagiosa* de los emblemas difiere radicalmente de una participación de las ideas. La capacidad de los diversos símbolos para establecer relaciones no tiene límites. En consecuencia, no ven las ventajas de tener que clasificar las ideas o las cosas en géneros o en especies. El principio de contradicción, dada la relatividad de las ideas y de las cosas, no tiene aquí cabida. En lugar de clasificar conceptos la tarea consiste en ordenar las realidades, o mejor, los emblemas, que parecen más reales puesto que se les considera más eficaces, y si se les ordena jerárquicamente se hace en función de su eficacia.

La distinción entre lo Mismo y lo Otro queda supeditada a la antítesis entre lo Equivalente y lo Opuesto. Las realidades y los emblemas se suscitan por simple resonancia cuando son equivalentes; y se producen rítmicamente cuando son opuestos. El mundo y el espíritu obedecen simultáneamente a una regla única que, en principio, parece tener dos fórmulas: lo equivalente se alinea con lo equivalente y lo opuesto con lo opuesto, lo que no quiere decir que lo semejante produce lo semejante y lo contrario proviene de un contrario. Estas dos fórmulas, que no implican ni la idea de causa ni la de género, expresan un mismo sentimiento: cada una de las apariencias del Universo, o cada uno de los derroteros del pensamiento, resultan, como el Universo mismo, de la interdependencia de dos aspectos complementarios.

El Yin y el Yang no se oponen a la manera del Ser y el No-Ser, ni tampoco a la manera de dos Géneros. Los chinos no pueden imaginar que haya contradicción entre dos aspectos *yin* y *yang*; lo que se admite es que se completan y se *hacen* (*cheng*) el uno al otro, tanto en la realidad como en el pensamiento. En la multiplicidad de las apariencias, unas, las que pueden manifestarse simultáneamente, unidas por una solidaridad simple y distante, son equivalentes (*tong*) y se contagian sin confundirse, las otras, las que contrastan, se oponen aunque están unidas por una interdependencia comunal que deja a las claras su sucesión cíclica (*sheng sheng*). Los chinos no le confían al principio de contradicción la tarea de ordenar su actividad mental pues esta función la cumple el principio de la armonía (*he*: unión armónica) de los contrastes. El Orden eficaz que rige el pensamiento y la acción está hecho de *contrastes* pero excluye la posibilidad de los *contrarios,* tanto en un sentido absoluto como relativo. No hay lugar para los géneros ni para las especies. El Orden se realiza constituyendo agrupaciones de emblemas que tienen valor de rúbricas activas. Todas estas rúbricas están en conexión con los trabajos (los diversos Elementos alternan su reinado igual que hacen el Yin y el Yang): las más detalladas clasificaciones no sirven más que para traducir un sentimiento más complejo del Orden y un análisis más pro-

fundo, aunque sin llegar jamás a ser abstracto, de realizaciones rítmicas de ese Orden en un Espacio y un Tiempo enteramente compuestos de partes concretas.

La representación que los chinos se hacen del Universo no es ni monista, ni dualista, ni siquiera pluralista, sino que se inspira en la idea de que el Todo se distribuye en grupos jerarquizados en los que se halla de nuevo por completo. Estos grupos no se distinguen más que por el potencial de Eficacia que les es propio. Unidos estos grupos a Espacios-Tiempos jerarquizados y también singularizados, difieren, por así decir, por su contenido y más aún por su tensión: ven en ellos realizaciones más o menos complejas, más o menos diluidas, más o menos concentradas de la Eficacia. El Saber tiene por objeto, primero y último, un plan de ordenación del Universo que parece tener que realizarse gracias a una distribución jerárquica de rúbricas concretas. De igual manera que los chinos se abstienen de pensar conceptualmente mediante géneros y especies, manifiestan una especie de desprecio por el silogismo. ¿De qué valdría la deducción silogística en un pensamiento que se resiste a privar al Espacio y al Tiempo de su carácter concreto? ¿Cómo afirmar que Sócrates, puesto que era hombre, era mortal? En otros tiempos que vendrán y en otros espacios, ¿es seguro que los hombres morirán? Sin embargo sí se puede decir: Confucio está muerto, luego yo moriré: pocas esperanzas caben de que nadie merezca una vida más larga que la del más grande de los Sabios. La lógica china es una lógica del Orden o, si se prefiere, una lógica de la Eficacia, una lógica de la Jerarquía. El razonamiento preferido de los chinos ha sido comparado al sorites[73], pero, salvo algunos dialécticos[74] y algunos de los primeros taoístas, que buscaban extraer de la antigua idea de Total la noción de Infinito o, al menos, de Indefinido[75], este razonamiento no se resuelve en una cadena de condiciones; tiende a dejar manifiesta la circulación de un principio de Orden a través de las diversas relaciones, más o menos perfectas y, por tanto, jerarquizables, de esta Totalidad que debe encontrarse en cada una de las manifestaciones[76]. Los chinos se esfuerzan por poner orden en el pensamiento de la misma manera que lo introducen en el Mundo, es decir, en la Sociedad, y renuncian a los razonamientos inductivos o deductivos. Dan a sus emblemas y a sus rúbricas una disposición jerárquica mediante la que se expresa la Autoridad propia a cada uno de ellos.

El principio de contradicción y el principio de causalidad no poseen la fuerza que los chinos otorgan a las reglas directrices. El pensamiento chino no es que desobedezca sistemáticamente esos mencionados principios, pero no siente ninguna necesidad de concederles una dignidad filosófica. Los chinos se esfuerzan por distinguir de igual manera que lo hacen por coordinar. Tratan de establecer una jerarquía de las Eficacias o de las Responsabilidades y no se ocupan de aislar por abstracción gé-

neros o causas. Las técnicas del razonamiento y de la experimentación no les parecen merecer tanto crédito como el arte de registrar concretamente signos y de inventariar sus resonancias. No tratan de representar lo real concibiendo relaciones y analizando mecanismos. Parten de representaciones complejas y conservan un valor concreto para todos sus emblemas e incluso también para las rúbricas cardinales. Estos emblemas y estas rúbricas sirven para estimular la meditación y para despertar el sentido de las responsabilidades y de las solidaridades. A fin de cuentas, conciben el Mundo como si estuviera reglado por un protocolo y pretenden ordenarlo a la manera de un ceremonial. Su moral, su física, su lógica, no son más que aspectos de un Saber activo que es la Etiqueta.

Cuando meditan sobre el decurso de las cosas buscan afanosamente lo furtivo y lo singular, pero no intentan determinar lo general ni calcular lo probable. Indagan sobre los indicios de mutaciones que afectan al total de las apariencias, pues el detalle solo interesa para dejarse imbuir por el sentimiento del Orden. Y puesto que se mueve en un mundo de emblemas y que atribuye una plena realidad a los símbolos y a las jerarquías de símbolos, el pensamiento chino está orientado hacia una especie de racionalismo convencional o escolástico. Pero, por otra parte, está animado de una pasión empirista que le predispone a una minuciosa observación de lo concreto lo cual, sin género de duda, le ha llevado a obtener fructuosos logros[77]. Su mayor mérito está en no haber separado nunca lo humano de lo natural y en haber concebido siempre lo humano pensando en lo social. Si la idea de Ley no ha tenido desarrollo alguno y si, en consecuencia, la observación de la naturaleza ha sido relegada al empirismo y la organización de la sociedad a un régimen de compromisos, la idea de Regla, o mejor, la noción de Modelos, que ha permitido a los chinos conservar una noción tenue y plástica del Orden, les ha evitado tener que recurrir a un mundo de realidades trascendentes más allá de este mundo humano. Y todo ello, penetrado de un sentimiento concreto de la naturaleza. Su Sabiduría es decididamente humanista.

NOTAS

1. En 1913, asocié la noción de *tao* con la de *mana* (en «Coutumes matrimoniales de la Chine antique», 520). Todas mis lecturas, desde entonces, me han reafirmado en la idea de que esa asociación era acertada. De igual manera que la concepción de *mana* permanece latente en las sociedades más arcaicas y no empieza a ser expresada más que en las civilizaciones más evolucionadas, así la idea de *tao*, latente en China desde los tiempos en que fueron concebidos los Emblemas Yin y Yang, no se separó más que en el momento en que los chinos adoptaron una organización jerarquizada: ella es su marca.
2. Véase, p. ej., *Tchouang tseu*, Wieger, 287, 417.
3. Es el tema principal del *Zhong yong* (*Li ki*, C., II, 427 ss.; *Civ chin.*, 339-367).
4. *Tchuang tseu*, cap. *T'ien hia*, Wieger, 499 ss.

5. *Tchouang tseu*, Wieger, 255, y *Houai-nan tseu*, 11; M. Granet, *Danses et légendes...*, 517, nota 5.
6. *Che king*, C, 351; M. Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 31.
7. *Civ. chin.*, 278; M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 79, 197.
8. *Civ. chin.*, 21, 25.
9. SMT, cxliv.
10. H. Maspero, *La Chine antique*, 483, 440.
11. *Ibid.*, 439, nota 3.
12. SMT, cap. LXXXIV.
13. SMT, cxliv.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Civ. chin.*, 42 ss. Sobre la historia tradicional y sus cuadros, véase *ibid.*, 21 ss.
17. Véase pp. 87-88, el acercamiento establecido entre la teoría de las 5 Virtudes, las reglas del culto ancestral y las divisiones del grupo familiar.
18. Los Qin, que se atribuyeron el emblema del Agua veían con respeto el Norte, la Severidad, etc., y adoptaron para la división de la unidad el índice o clasificador 6: 6 pies hacían un paso, las carrozas llevaban 6 caballos. (Cf. *Civ. chin.*, 49).
19. Si la disposición en cuadrado (*He tu*) de los números, de las notas, de las Estaciones-Orientes y de los Elementos, merece pasar como una imagen del mundo, es porque hizo resaltar la coherencia de los diversos sistemas de clasificación. Esta imagen parece eficaz porque permite ver que el orden de producción de los emblemas musicales reproduce el orden natural de las estaciones y tiene en cuenta una oposición de los Elementos que también parece natural. Son los números los que hacen que la coherencia sea manifiesta; de ahí su prestigio y el de las clasificaciones numéricas.
20. Véase pp. 89-90.
21. Véase p. 144.
22. La «cuaresma» china empieza el tercer día del tercer mes (*último* mes de primavera), 105 días, así se dice, después del solsticio de invierno. (Ya hemos visto que 105 caracteriza al Norte en el cuadrado mágico con centro 6). A las francachelas de la estación muerta, estación de los muertos que se termina cuando los vivos devuelven a sus moradas subterráneas a las almas de los difuntos y se disponen a proseguir los trabajos de la vida profana, sucede un periodo de ayuno casi voluntario: es el momento escogido para los diversos juegos (balancines, *cucañas*) que asegurarán las buenas cosechas.
23. H. Maspero, *La Chine antique*, 440.
24. *Ibid.* Escribe Maspero: «[Los Elementos] son simplemente las cinco sustancias reales que llevan esos nombres (Agua, Fuego, Madera, Metal, Tierra) y tienen sus propiedades físicas». No estoy seguro de comprender bien lo que quiere decir Maspero y el sentido que da a la expresión «sustancia real» cuando la aplica, por ejemplo, al Fuego.
25. Es la sección II del *Hong fan*: sigue inmediatamente la sección consagrada a los Cinco Elementos. (Véase pp. 278-279 y 282).
26. Véase p. 151.
27. SMT, I, 164.
28. Ya se ha visto que 3 nombra la mitad del total 6.
29. SMT, IV, 221.
30. *Tso tchouan*, C., III, 380, e *ibid.*, I, 468. Los 6 almacenes están mencionados al lado de los 9 cantos: estos últimos están en relación con las 5 notas y, en consecuencia, con los 5 Elementos. Podría multiplicar los ejemplos sobre la solidaridad de las clasificaciones por 5 y por 6 (Véase M. Granet, *Danses et légendes...*, índice, voces «cinco» y «seis»). Señalaré, sin embargo, un pasaje del *Shun dian* (SMT, I, 59-61); ningún otro texto es más venerable. Se trata de un sacrificio a los Seis *Zong* (considerados normalmente como los Seis Dominios o Agentes celestes, los Elementos) realizados inmediatamente después de una distribución de las Cinco Insignias (a las Cinco categorías de oficiales).
31. SMT, I, 101.

32. SMT, I, 127.
33. SMT, I, 135 (nota 1), 140.
34. SMT, I, 146.
35. Se califica como «*Vía (Tao) Celeste*» al camino circular del Sol.
36. *Che king*, C., 424.
37. SMT, III, 323. Traduzco aquí como «dioses» la palabra *shen*, que designa todas las potencias sagradas, los Jefes, y las Divinidades a las que únicamente puede rendírseles culto.
38. SMT, III, 325. Este tema guarda relación a la vez con los mitos de la separación del Cielo y de la Tierra y con la distinción entre ritos religiosos (públicos y de interés público) y ritos mágicos (privados y con fines privados).
39. SMT, I, 103 ss.
40. *Civ. chin.*, 109 y 140.
41. M. Granet, *Danses et légendes...*, 238 ss.
42. Véase p. 82.
43. Véase pp. 152-153.
44. Señalo aquí muy brevemente algunos hechos sobre los que tal vez vuelva en otra obra. Véase pues, provisionalmente, *Civ. chin.*, 223 ss.
45. La expresión *ren dao* (literalmente: la vía del hombre) designa el acto viril. El Tao no es en realidad una potencia creadora pero es el emblema del ritmo de vida universal.
46. En el signo *huang* figura el signo *wang* (imagen del trazo de unión). Los términos *huang* y *wang*, que pueden traducirse ambos como «augusto», pertenecen a la nomenclatura política (la historia de China conoce los Tres Augustos y las Tres [dinastías] Reales [véase *Civ. chin.*, I parte, cap. I]) y a la nomenclatura religiosa: los parientes son calificados como Augustos, *huang* o *wang*, cuando, tras su muerte, suben a la Corte del Soberano celeste.
47. SMT, IV, 222.
48. Véase pp. 331-332.
49. *Civ. chin.*, 335; M. Granet, *Danses et légendes...*, 91, nota 1.
50. *Tchuan tseu*, Wieger, 257. Repárese en la idea de jerarquía.
51. *Ibid.*, 439. En el fondo de esta concepción se encuentran los temas del *potlatch* y de la unión comunal.
52. Sin que parezca que hubiera pensado que una traducción semejante debería ser la acertada, L. Wieger (*Histoire des croyances religieuses...*, 61) interpretó la expresión *huang ji* como «pivote». «El rey», dice en su interpretación del *Hong fan*, «es el pivote en torno al que gira todo en la tierra, de igual manera que todo en el Cielo gira en torno al polo, sede del Soberano de Arriba». Estas expresiones muestran que Wieger ha apoyado su interpretación en ideas corrientes en tiempos de los Han. El procedimiento puede parecer abusivo pero, si ha podido llevarle a una interpretación justa, es porque las ideas usuales en tiempos de los Han, tal como Sima Qian las expresa, derivan directamente de concepciones antiguas. Sima Qian escribe así (SMT, III, 342): el Celemín ([la Osa Mayor], cuyas 7 estrellas corresponden a los 7 Rectores [véase pp. 205, 278, 291]) «es el carro del Soberano; *se mueve en el Centro*; gobierna los 4 Orientes; separa el Yin y el Yang; determina las 4 Estaciones; equilibra los 5 Elementos; evalúa las divisiones del Tiempo y los grados (del Cielo y el Espacio); *fija las diversas cuentas*». Sima Qian (*ibid.*, 339) declara además que *Tai yi* (la Unidad suprema, véase p. 144) reside en la Estrella Polar *que se llama* Tian ji: *la Viga maestra del Cielo.*
53. *Civ. chin.*, 265.
54. *Civ. chin.*, 229.
55. M. Granet, *Danses et légendes...*, 314, nota 1. El tema del árbol solar o del árbol hueco está siempre relacionado con la idea de una mansión real. *Allí donde reside el Rey crece el árbol de la Vida.*
56. El Tao es 11, la unidad total que absorbe en ella lo Par y lo Impar, el Cielo y la Tierra, 5 y 6.
57. Explicado a partir de un tema mítico donde se trata del Kong sang, la Morera hueca, Árbol solar y real, Árbol de la Vida.

58. La expresión *Da ren* pertenece a la lengua mística y designa al Héroe que conoce los secretos de la potencia personal (cf. *Civ. chin.*, 421). La expresión *jun zi* pertenece a la lengua ritual. Ha servido sucesivamente para designar al gentilhombre y después al hombre honesto (cf. *Civ. chin.*, 263), que deben su autoridad a la ciencia de los ritos. Todas estas expresiones se emplean indistintamente en los tratados que forman el *Yijing*. La distinción entre la corriente mística y la ortodoxa estaba lejos de alcanzarse en los siglos IV y III a.C.

59. Véase pp. 150-151.

60. *Yi king*, L., 350.

61. *Ibid.*, 356. Legge traduce: «Production and reproduction is what is called (the process of) change». El sentido literal de la expresión *sheng sheng* es: «(el) *producto que produce* (siendo a su vez su productor)».

62. Véase p. 107.

63. Véase p. 102.

64. *Yi king*, L., 369.

65. SMT, II, 42; M. Granet, *Danses et légendes...*, 105.

66. *Civ. chin.*, 29 y 30.

67. *Ts'ien Han chou*, 27 b1, 4b ss.

68. El capítulo citado en la nota precedente contiene un montón de *indicios* del género del que se ha mencionado anteriormente. La mayor parte de las historias dinásticas encierran capítulos semejantes, sumamente largos y en los que se pretende ofrecer la clave de numerosos e importantes hechos históricos.

69. Véase pp. 79-80, 200. Cada era dinástica tiene un sistema de medidas (*Civ. chin.*, 27, 29, 31, 49) y de denominaciones.

70. *Tchuang tseu*, Wieger, 419.

71. *Civ. chin.*, 20, 22, 27.

72. *Houai-nan tseu*, 17. De la historia de las ciencias occidentales, lo que más ha interesado a los chinos no ha sido lo de la manzana de Newton, sino la anécdota de las dos gateras que mandó abrir el físico. La idea de que el más pequeño de sus gatos merecía tener un agujero para él solo, que fuera más pequeño, sedujo a los chinos, sin duda porque es una anécdota amable. Lo cual no significa que no les pareciera frívola. A las casas antiguas se entraba por una puerta hecha a la medida del jefe de familia. ¡Desgraciado el padre que no mataba al hijo nacido en los días más largos del año! Ese hijo crecería demasiado y cuando su talla superara la abertura de la puerta, mataría a su padre (M. Granet, *Danses et légendes...*, 532).

73. P. Masson-Oursel, «Études de logique comparée»; íd., «La démonstration confucéenne», y M. Granet, «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises».

74. Véase p. 325.

75. Véase p. 384.

76. Veremos más adelante un hermoso ejemplo de este tipo de razonamiento empleado por los primeros confucianos para mostrar que el conocimiento de uno mismo conduce al conocimiento del Universo (p. 356).

77. Si estuviéramos mejor informados acerca de la farmacopea y la química de los chinos, y especialmente acerca de sus intervenciones en materia de agricultura y de ganadería, en materia de cultivo y utilización de especies vegetales y animales, veríamos sin duda que el empirismo de los chinos y las virtudes pedagógicas de la idea de *mutación* son de enorme valor. Muchas burlas ha recibido ese ilustrado chino que en pleno siglo XIX, tal vez llevado de una cierta vanagloria nacionalista, pretendió que muchos de los descubrimientos de las ciencias occidentales estaban contenidos en germen en el *Yijing*. Lo que no quiere decir que haya que creer ciegamente en las afirmaciones de los ilustrados contemporáneos cuando afirman que sus ancestros habían presentido maravillas tales como las teorías actuales acerca de la curvatura del espacio o de la electricidad.

Libro III

EL SISTEMA DEL MUNDO

Las ideas conjuntas de Orden, Totalidad y Eficacia dominan el pensamiento de los chinos. La tarea de distinguir reinos en la Naturaleza es algo que no les produce preocupación ni les despierta interés. Toda realidad es, en sí, total y todo en el Universo es como el Universo. La materia y el espíritu no aparecen como dos mundos que se oponen. El Hombre no tiene un lugar aparte ni tampoco un alma formada de una esencia diferente a la del cuerpo. Los hombres no superan en nobleza a los demás seres más que en la medida en que, al poseer un rango en la sociedad, son dignos de colaborar en el mantenimiento del orden social, *fundamento y modelo* del orden universal. Solo se distinguen de la masa de los seres el Jefe, el Sabio, el Hombre honesto. Estas ideas concuerdan con una representación del mundo caracterizado, no por el antropocentrismo, sino por la predominancia de la noción de *autoridad social*. El ordenamiento del Universo es el efecto de una Virtud principal que debe ser equipada por las artes y las ciencias. Una ordenación protocolaria vale tanto para el pensamiento como para la vida: el reino de la Etiqueta es universal. Todo, en el orden físico y en el moral, le está sometido. El pensamiento chino se niega a distinguir ambos órdenes como si uno fuera el de la determinación y otro el de la libertad. Los chinos no conciben la idea de Ley. Lo que se les propone, tanto a las cosas como a los hombres, son modelos.

Capítulo 1

EL MACROCOSMOS

Un hecho señala el lugar privilegiado que los chinos otorgan a la política. Para ellos, la historia del mundo no empieza antes que la de la civilización.

No inicia con el relato de una creación o con especulaciones cosmológicas. Se confunde más bien, desde su origen, con la biografía de los Soberanos. Las biografías de los Héroes antiguos de China contienen bastantes elementos míticos, pero ningún tema cosmogónico ha podido entrar en la literatura sin sufrir una transposición. Todas las leyendas pretenden contar hechos de la historia humana. Las inspira una misma filosofía política: los seres y las cosas existen y duran en razón de la armonía (*he*) instituida por los santos autores de la civilización nacional. Es su Sabiduría la que permite a los hombres y a los seres conformarse con su esencia (*wu*) y realizar plenamente su destino (*ming*). La armonía social, que es debida al ascendente de los Sabios, implica, junto a la Gran Paz (*tai ping*), un perfecto equilibrio del macrocosmos, y este equilibrio se refleja en la organización de todos los microcosmos. El predominio otorgado a las preocupaciones políticas[1] viene acompañado entre los chinos por un rechazo frontal a toda teoría creacionista.

Solo algunas metáforas y también algunos retazos de leyendas informan acerca de la idea que los antiguos chinos se hacían del Universo. Pero pocas posibilidades tienen esos datos folclóricos de conectar con un sistema único y definido de pensamiento. Pueden, sí, dejar entrever un dato esencial: la concepción del mundo físico está absolutamente supeditada a las representaciones sociales.

El Universo es la carroza o la mansión del Jefe.

Se compara muchas veces al Mundo con una carroza con adrales recubierta con un dosel. Este dosel es circular y representa el Cielo; la Tierra está representada por la caja cuadrada que soporta al ocupante de la

carroza. Pero no se trata de un carruaje cualquiera. Cuando se dice «la Tierra [...] es el gran fondo del carruaje», se piensa en la carroza de las ceremonias[2] ocupada por el Hombre Único y, sin duda, cabe imaginar al Hijo del Cielo en el momento en que, para cumplir el primer deber de su cargo, da la vuelta a la Tierra de los hombres siguiendo el camino del Sol. En el Cielo, también el Sol recorre su camino montado sobre un carruaje.

El Jefe va en la parte delantera de la carroza bajo los bordados del dosel. La palabra (*xian*) que designa este lugar sirve también para nombrar el lugar del salón de recepciones en el que se coloca el Maestro cuando se reúne con su corte. Cuando se dice: «La Tierra lleva y el Cielo cubre»[3], se quiere evocar tanto el palacio como la carroza. El edificio donde el soberano recibe a sus feudatarios, cuadrado en su base, debe estar cubierto por un techo circular. Bajo el contorno de este techo se sitúa el Hijo del Cielo cuando promulga las ordenanzas mensuales que ajustan los tiempos y los espacios.

Tanto el techo del *Ming Tang* como el dosel de la carroza están unidos a su soporte cuadrado mediante columnas. Estas columnas, llamadas también los pilares del Cielo, son bien conocidas por los geógrafos que conocen su número y su emplazamiento. Guardan relación con las Ocho Direcciones, con las Ocho Montañas y con la Ocho Puertas que abren paso a las nubes de lluvia y a los Ocho Vientos[4]. Los Ocho Pilares, conectados por los Ocho Vientos a los Ocho Trigramas, dispuestos de forma octogonal, conectan el perímetro de la Tierra con el contorno circular del Cielo.

La arquitectura del Mundo fue imaginada en un principio de una manera más simple. No había más que cuatro columnas y no se conocían más que cuatro montañas cardinales. «Cuatro Montañas» es el nombre de los jefes encargados por el soberano para que aseguren la paz en las cuatro Direcciones y a los que recibía abriendo las cuatro Puertas de su residencia[5]. Las Montañas cumplen en la naturaleza una función análoga a la de los Jefes en la sociedad. Aseguran la estabilidad del Universo. Míticamente no hay ninguna diferencia entre la lucha de un usurpador contra el legítimo soberano y el ataque emprendido contra una montaña por un genio maligno al que se representa bajo el aspecto de un Viento tempestuoso que sopla y derriba los techos de las casas[6].

El único pilar célebre del mundo es un monte, el Buzhou, al noroeste del Mundo; allí se encuentra la Puerta que conduce a la Residencia Sombría; sopla allí un viento conocido también como el Buzhou[7]. Gonggong, genio del Viento, a quien la Residencia Sombría sirve de retiro, durante la batalla que emprendió contra el soberano Zhuanxu, consiguió estremecer al Buzhou provocando un diluvio. El mundo no está en orden más que cuando está cerrado con llave como si fuera una vivienda[8].

Hubo un tiempo, cuando Nügua se puso a arreglar el Universo, en que «los Cuatro Polos estaban derribados, las Nueve Provincias fracturadas, el Cielo no lo *cubría* todo, la Tierra no *soportaba todo el contorno* (*bu zhou*), el Fuego incendiaba sin apagarse jamás, las Aguas inundaban sin aplacarse, las Bestias feroces devoraban a los hombres válidos, las Aves de rapiña se llevaba a los débiles. Nügua, entonces, fundió las piedras de cinco colores para reparar el Cielo tiñéndolo de azul; cortó las patas a la tortuga para que soportaran los Cuatro Polos; mató al Dragón negro para poner orden en el país de Ji; amontonó ceniza de caña para contener las embravecidas Aguas. El Cielo fue reparado, los Cuatro Polos se alzaron, las impetuosas Aguas fueron desecadas, el país de Ji logró el equilibrio (*ping*), perecieron las bestias feroces, sobrevivieron los hombres válidos, *la tierra cuadrada pudo soportar sobre su lomo y el Cielo resonó alborozado*», y se produjo la *Unión* (*he*) entre el *Yin* y el *Yang*[9].

Hubo también una vez en que las Islas de los Bienaventurados, subiendo y sucumbiendo, flotaban al capricho de las mareas; no podían permanecer estables. Y no lo fueron hasta el día en que, por orden de un genio del mar, unas tortugas gigantes las *cargaron sobre sus lomos*[10]. Los chinos creyeron durante mucho tiempo que podían dar estabilidad al suelo esculpiendo tortugas de piedra a las que hacían soportar una pesada estela. Las columnas que conectan la Tierra con el Cielo, sean montañas o pilares, dan solidez a esta arquitectura del Universo.

Sin embargo, tras la revuelta de Gonggong, el equilibrio no es perfecto. Este monstruo cornudo se lanzó contra el monte Buzhou dejándolo mellado de una cornada; «rompió el pilar del Cielo y rompió la amarra (*wei*; las Ocho Amarras *ba wei*, equivalen a los *ba ji*, a los Ocho Polos, a las Ocho Direcciones) de la Tierra». Así pues, el Cielo basculó y se inclinó hacia el Noroeste, de manera que el Sol, la Luna y las Constelaciones tuvieron que encaminarse hacia el Poniente, mientras que la Tierra, que basculó en sentido inverso, dejó de estar colmada hacia el Sureste, lo que provocó que todos los cursos de agua tomaran la dirección de esa abierta esquina del espacio.

También se cuentan de otra manera las fechorías de Gonggong: fue él, según se dice, o Chiyou, otro Genio del Viento, otro monstruo cornudo, quien desencadenó el desbordamiento de las aguas al atacar Kong sang[11]. Estos mitos nos llevan a una interpretación ligeramente diferente del Universo. Kong sang, la Morera hueca, que se opone a Kong tong, la Paulonia hueca, es, como este último, un árbol hueco y una montaña al mismo tiempo: ambos sirven de abrigo a los Soles y de morada a los soberanos[12]. Hay también otros árboles que se alzan como pilares celestes: a Levante, el Pan mu, un inmenso melocotonero situado cerca de la Puerta de los Genios[13]; a Poniente, el árbol Ruo, del que vienen a colgarse los Diez Soles al atardecer, igual que lo hacen de la Morera

hueca[14]; en el centro, el *Jian mu* (el Bosque erguido), por el que los Soberanos suben y bajan (en este caso no se habla de los Soles)[15].

Les gusta contar a los chinos que sus antepasados empezaron albergándose sobre los árboles o en cavernas. La mayor parte de las leyendas evocan la idea de una construcción con columnas y algunos relatos míticos muestran que el Cielo era concebido como la bóveda de una gruta. En sus sueños de apoteosis, cuando los Soberanos se elevan hasta los Cielos, lamen los pezones de la Campana celeste, es decir, las estalactitas que penden del techo de las cavernas[16].

El Mundo, humilde en sus principios, como la morada de los primeros jefes, ha ido agrandándose, al contrario que ese país de Gigantes que menguó de extensión a medida que la talla de sus habitantes fue haciéndose más pequeña[17]. Así lo creían incluso en los tiempos de los Han: como todos los cuerpos que infla el hálito (*qi*), la Tierra y el Cielo han ido aumentando progresivamente de volumen. La distancia entre ellos se ha hecho cada vez más grande[18]. Pero antes, estaban tan juntos cuando los Espíritus y los Hombres vivían en promiscuidad, tan estrechamente cercanos (la Tierra ofrecía al Cielo su lomo y el Cielo la tenía abrazada) que se podía «subir y bajar», pasar en cualquier momento de una a otro. Zhongli, «al cortar la comunicación»[19], puso fin a estos escandalosos inicios del Universo.

Zhongli es un héroe solar promovido, por la gracia de la Historia, al rango de astrónomo. Los chinos parecen no haberse preocupado nunca de extraer de sus mitos una cosmogonía sistemática. Sus astrónomos han sacado de las leyendas antiguas lo más esencial de sus teorías.

Al menos desde el siglo IV antes de nuestra era, ha habido en China numerosos sabios apasionados por la astrología: se dedicaron a realizar catálogos de constelaciones y a anotar los movimientos de los astros. Lo que les llevó, al parecer, al menos desde el siglo III a.C., a presentar diversas descripciones del Mundo. Sus especulaciones apenas las conocemos; solo a través de breves alusiones literarias o por resúmenes bastante recientes[20]. Tienen poco que ver con las tradiciones míticas.

En tiempos de los segundos Han[21] atribuían estas especulaciones a tres escuelas distintas. Una de ellas, la más esotérica tal vez, estaba abandonada u olvidada: sus partidarios admitían, así se dice, que el Sol, la Luna y los demás astros flotaban libremente en el espacio donde el Cielo no era un cuerpo sólido[22]. Según los otros dos sistemas, los astros estaban adheridos al Cielo; sobre su resistente superficie trazaban sus caminos; se desplazaban al tiempo que eran transportados por el Cielo en su movimiento circular.

La Tierra y el Cielo están separados por vastas extensiones. Los sabios habían calculado, con la ayuda según dicen del nomon, las dimensiones

del mundo. La medida del diámetro de la órbita solar, según unos, o la medida del diámetro de la esfera celeste, según otros, es de 357.000 *li*. La distancia entre dos puntos opuestos del contorno de la Tierra son 36.000 *li*[23]. Los números 357 y 360 son prestigiosos, como ya hemos visto a propósito de los tubos musicales; múltiplos de 7 o de 5, pueden evocar la relación 3/2 o 3/4 del círculo y del cuadrado. Las dimensiones indicadas por los sabios no tienen mayor interés que su magnitud. El Universo, del que quieren dar a entender su inmensidad, sigue pareciéndose al mundo creado por la imaginación mítica.

Los partidarios de la Escuela del *hun tian* otorgan al Cielo la forma de una esfera, o más bien la de un huevo[24]. Esta concepción conecta con el tema mítico del que proviene la leyenda de Ban Gu y también con otros relatos acerca de nacimientos milagrosos[25]. Muchos héroes fundadores nacieron de un huevo, a veces incubado en una torre de nueve pisos que representa el Cielo. Lo cierto es que para decir «el Cielo cubre» se emplea a veces una palabra cuyo sentido exacto es *incubar*. La Tierra, envuelta por completo por la cáscara celeste, como la yema de un huevo, reposa sobre una masa líquida. Flota, sube, baja, se aproxima o se aleja sucesivamente del cenit y de los cuatro puntos cardinales, mientras el Cielo, girando sobre sí mismo *a la manera de una rueda*, arrastra cada atardecer al Sol más abajo del horizonte terrestre. La alternancia del día y de la noche se explica por este movimiento del Sol; los movimientos de balanceo de la Tierra dan cuenta y razón de la alternancia y de la variedad de las estaciones. Además, dado que el Cielo es ovoide y que el Sol no lo abandona nunca en su recorrido, resulta claro que este astro se halla más cerca de la Tierra al amanecer y al atardecer y más lejos en el momento en que llega a lo más alto de su carrera; por eso, al mediodía parece más pequeño puesto que sus aparentes dimensiones, no su resplandor, disminuyen con el alejamiento[26].

El otro sistema, sin duda más antiguo, compara el Cielo con un dosel (*tian gai*) móvil que recubre la Tierra. Esta se mantiene debajo, sin moverse, en la posición de un tazón invertido[27]. La superficie terrestre no forma una cúpula paralela a la bóveda celeste que la recubre. La Tierra tiene la forma de un tablero de ajedrez, o mejor, de una pirámide cuadrangular truncada[28]. La parte superior, la Tierra habitada, es plana y se halla justamente bajo la techumbre del dosel, allí donde viven la Osa Mayor y las constelaciones del Palacio central del Cielo. Las aguas se deslizan por las cuatro caras de la pirámide formando alrededor de la Tierra habitada los Cuatro Mares; tanto en este sistema como en el otro, el agua llena los bajos fondos del mundo. El aspecto que la Escuela del Dosel celeste concede a la Tierra no difiere mucho de la imagen que ofrece el montículo cuadrado y rodeado de agua sobre el que se realizaban sacrificios: cuando estos alcanzaban su propósito, los vapores for-

maban una especie de dosel sobre el altar[29]. La variedad de las estaciones se explica, en el sistema del *tian gai*, por el hecho de que el Sol camina sobre la cobertura celeste tomando caminos diferentes que lo alejan o lo acercan (al centro) de la Tierra[30]. Si la noche sucede al día es porque el Sol, transportado por el dosel en su rotación, se aparta sucesivamente de los cuatro rincones de la Tierra haciéndose invisible, *en uno tras otro*, a causa de su alejamiento[31].

Algunos imaginaban que el dosel celeste se inclinaba hacia el Norte y por eso el Sol, al caer la tarde, pasaba por debajo del horizonte[32]. Esta explicación conecta con la leyenda del Gonggong: el Cielo se inclinó hacia el Noroeste cuando el monstruo quebró el monte Buzhou. Wang Chong ha conservado una variante significativa de la teoría. El Cielo, hacia el Norte, cae *en* la Tierra y por eso, el Sol, en toda la parte septentrional de su camino, debe caminar subterráneamente[33]. Esta opinión nos lleva a pensar en la Puerta que se abría en los bajos del monte Buzhou y que conducía a la Residencia Sombría.

La idea de que el Sol deja de brillar cuando penetra en el dominio de la sombra vuelve a encontrarse en la teoría de los eclipses. Estos, que pueden comenzar por el centro del astro o por sus bordes, no difieren en su naturaleza de ciertas veladuras (*bo*) que pueden observarse en cualquier momento del mes. Los eclipses propiamente dichos se producen, *bien* el primero, *bien* el último día de la lunación: la Oscuridad (*houei*) se impone y la Luna pierde su resplandor durante este periodo. El Sol, que *se une* (*jiao*) a ella, sufre también la influencia del principio sombrío (*Yin*) y, entonces, puede eclipsarse[34]. La Luna, que por su esencia depende del principio Yin, está sometida a eclipses más frecuentes: pueden observarse en diferentes momentos de la lunación. Liu Xiang[35] escribía, en el siglo I a.C., que el Sol se eclipsaba cuando la Luna lo tapaba, y Wang Chong[36], que conocía esta opinión, afirmaba que se trataba de un fenómeno regular. Estas tesis, sin embargo, no han impedido que se conservara como un dogma la antigua idea de que los eclipses son provocados por la desordenada conducta de los soberanos o de sus esposas[37].

Los cosmógrafos chinos se han aprovechado de los progresos realizados por la astronomía en la época de los Reinos Combatientes[38]. Estos progresos se debieron a los astrólogos que espiaban, por cuenta de los príncipes ambiciosos, los acontecimientos celestes. La conexión entre estos acontecimientos y los hechos de la historia humana era el principio de toda observación. Si los sabios se vieron impelidos a conceder al Universo tan vastas proporciones, sin embargo nunca dejaron de concebir el Mundo según el modelo creado por la imaginación mítica. Sus conocimientos se incrementaron en todos los detalles pero nunca tuvieron la tentación de buscar explicaciones de orden propiamente físico. Los que se niegan a admitir que hacia el Norte, la Tierra y el dosel celeste se

compenetran, no lo hacen valiéndose de ideas como el movimiento, la impenetrabilidad, la resistencia... No ven dificultad alguna en aceptar el mito de la unión del Cielo y de la Tierra, y hasta se valen de él en las discusiones[39]. Los estudiosos apenas han modificado la representación que los chinos se hicieron del Universo. Los arquitectos y los poetas la han enriquecido mucho más que ellos.

En la época de los Reinos Combatientes (siglos V-III a.C.), los potentados señores feudales jugaban a ver quién tenía los más vastos territorios, los torreones más altos, las cuevas más profundas. Su corte estaba llena, no solo de astrólogos, sino de magos y poetas, de ingenieros y de bufones[40], de proveedores de leyendas y de proveedores de curiosidades. Gracias al concurso de todos ellos, la visión del Mundo se fue ampliando, el Universo se fue poblando, al tiempo que se iban elevando y ampliando los palacios, y los parques, los viveros y los jardines se henchían de maravillas. Mientras que los Nueve Llanos del Cielo (*jiu ye*) se correspondían con las Nueve Provincias de China, la Tierra y el Cielo ganaban en profundidad, se escalonaban sobre Nueve Gradas[41]. Por abajo estaban las Novenas Fuentes y por arriba los Novenos Cielos. Y así, escalonando hasta nueve sus cavas y sus terrazas, los Tiranos pretendían alcanzar las Fuentes subterráneas y también las Altas regiones donde, entre las nubes, se esconde el Fuego celeste. Desde lo más profundo del mundo hasta su cima más elevada (*Huang ji*), el palacio parecía confundirse con el eje del Universo.

Pero incluso cuando el Universo alcanza formas magníficas, seguimos encontrando la huella de sus humildes inicios. En el centro de las más modestas casas se abría un sumidero que se hallaba justo debajo de una abertura en el techo[42]. Las aguas entraban en la tierra por este sumidero, y el humo del hogar alcanzaba en el cielo a las nubes portadoras de fuego por el agujero del techo. De semejante manera, en los bajos fondos del Mundo se cavó una amplia cloaca mientras que en lo más alto de los cielos se abría la hendidura por la que escapaban los relámpagos[43]. La cloaca estaba guardada por un monstruo antropófago, el Ya-yu: Yi, el arquero, le lanzó unas mortíferas flechas por lo que mereció convertirse en el genio del centro de la casa y Maestro del destino (*Si ming*)[44]. El Mundo subterráneo de las Aguas es efectivamente el País de los muertos. Las libaciones llegan hasta allí cuando las derraman sobre el suelo de tierra batida de las casas. Las «Fuentes Amarillas» las imaginaron en un principio como muy cercanas a las residencias humanas. Cuando se cavaba un poco en la tierra y se descubría agua, el mundo de los muertos se entreabría[45]. Los espíritus escapaban por allí, sobre todo en invierno, cuando el suelo reseco se agrietaba: vueltos a la tierra, se les oía gemir.

En ese mundo ensanchado, las Fuentes Amarillas se vieron relegadas al fondo del Septentrión: dejaron de enterrar a los muertos en las casas y se situaron los cementerios al norte de las ciudades. Un poco hacia el oeste del pleno Norte, al oriente que corresponde al inicio de la estación del invierno (a veces sitúan el *impluvium* de las casas al Noroeste)[46], se cavó el abismo por donde las Aguas prevenientes de los Cuatro Orientes desaparecen en el interior de la Tierra[47]. Un monstruo, al que suele llamarse Señor de la Tierra (Tu bo), habita en esas regiones donde guarda una Puerta enroscándose nueve veces sobre sí mismo[48]. Se le considera a veces como un vasallo de Gonggong; es una serpiente de nueve cabezas que devora las Nueve Montañas y el monstruo expande la infección vomitando ciénagas[49]. Por encima del abismo abierto, se escalonan las Nueve Puertas de los Cielos guardadas por lobos y por un ser de nueve cabezas capaz de arrancar los árboles, nueve mil por vez. Los que quieren atravesar esas puertas, cogidos y suspendidos con la cabeza abajo, son arrojados en el abismo[50]. Raros son los Héroes que pueden imponerse al Portero del Soberano celeste. Pero los Santos, debidamente entrenados en las prácticas místicas, entran derecho en el Mundo de Arriba. Penetran por la hendidura abierta en lo más alto de los cielos sin que los relámpagos que allí aparecen puedan hacerles recaer[51].

Visitado con más frecuencia, el interior del Cielo es algo más conocido que el de la Tierra. El Soberano de allá Arriba (*Shandi*) tiene allí su Corte[52]. Posee palacios, arsenales, harenes. Sus nombres están repetidos en la tierra: son los que los jefes dan a los edificios de su capital[53]. El Soberano de allá Arriba deja escuchar una admirable música[54] a los que admite en su presencia. Se intercambian regalos con él. Cuando se le ofrece un lote de mujeres hermosas él lo agradece otorgando la propiedad de un himno divino[55]. También puede invitar a participar en una cacería de osos[56], ya que posee parques y viveros y puede practicarse en el Cielo el tiro al arco igual que en este bajo mundo. ¿No hemos visto a Xihe, la Madre de los Soles, montada en su carro y persiguiendo a flechazos al Perro celeste (Tian lang)[57]? Las justas de los habitantes del Cielo (ellos han conservado mejor que los humanos sus blasones) parecen combates de animales. Los Soles, como cuervos de tres patas, se eclipsan cuando hay una justa de Di-lin (unicornios) o cuando el Di-lin quiere devorarlos[58]. También Zhango, la Luna, es un sapo al que devora otro sapo y la eclipsa, y la muerte de Jing-yu (¿la ballena?) produce la aparición de Cometas y los rugidos del tigre desencadenan el Viento de primavera[59].

No es sin embargo en el Cielo, sino en las regiones retiradas del Espacio, donde las divinidades tienen sus moradas y donde habitualmente practican sus justas. Allí es donde los dioses sufren el ataque de los héroes que tienen como misión reducirlos al deber. El Señor de los Vientos

(Feng bo) permanece maniatado sobre la Tierra Verde, y el Señor del Río (He bo) se esconde en el remolino del Yang yu[60]. Heridos, el uno en su ojo izquierdo y el otro en su rodilla, fueron contenidos por el Arquero que mató a Yayu en su cloaca y machacó, en las ramas de su Morera, a nueve Soles indisciplinados[61]. Obedeciendo a un sabio Soberano, este arquero expulsó del mundo habitado a todo aquel que pudiera hacer daño a los hombres. En un mundo bien ordenado, solo en los rincones perdidos que el dosel del Cielo no cubre[62] están los lugares donde se permite subsistir vagamente a los hombres que tienen una naturaleza monstruosa o divina.

En el ángulo nordeste del mundo, en el país de Fu lao, vive miserablemente, alimentándose de cosas crudas, frutas y raíces, un pueblo de brutos que desconoce el sueño: sobrevive incansable sobre una tierra quemada, sin cesar iluminada por el Sol y la Luna[63]. En tiempos, en estos parajes, flotaba sobre el mar una especie de buey, de cuerpo verde y una sola pata. Se le llamaba Kui. Cuando entraba en el agua y cuando salía producía el viento y la lluvia y se oía el ruido del Trueno. Huangdi le quitó la piel y tuvo la idea de batirla con un hueso arrancado a la Bestia del Trueno. Gracias a ese tambor suscitó en todo el Imperio un respetuoso temor[64]. Más sabio aún que Huangdi y desplegando el genio civilizador que marca a los verdaderos soberanos, Yao llevó a su corte a Kui para convertirlo en maestro de danza. Dando golpes sobre unas piedras sonoras, dirigía el ballet de los Cien Animales, al fin domesticados[65].

En el sureste se instala el Da he, el abismo, inmenso y sin fondo, donde desemboca, junto a todos los ríos terrestres, la Vía Láctea, Río del Cielo[66]. La Madre de los Soles y la Madre de las Lunas hallan en estas regiones el agua que sirve a diario para lavar a sus hijos como a recién nacidos, antes de que se muestren en el Cielo[67].

El ángulo suroeste es el país de Gu mang, donde el Yin y el Yang nunca unen su hálito ni se alternan el calor y el frío, la noche y el día. Ni el Sol ni la Luna transmiten su resplandor. Los miserables que allí moran, sin comer y sin vestirse, en una somnolencia continua, apenas se despiertan una vez cada cincuenta días[68].

Peor aún es el ángulo noroeste. Es el rincón de las Nueve Oscuridades que ilumina el Dragón Antorcha. Grande como mil *li*, se alza todo rojo y con los ojos fijos. Si abre los ojos, es el día. Si los cierra es la noche. Si sopla es el invierno. Si aspira es el verano. Ni bebe, ni come, ni respira: el viento y la lluvia se detienen en sus fauces. Si respira es el Viento[69]. El Dragón Antorcha se eleva durante las noches sobre las orillas del Río Rojo donde vive también Nü-ba, la sequía, hija de Huangdi, que ayudó a vencer a Chiyou, el gran rebelde, para quedar después proscrito en el horrible país de las Arenas movedizas[70]. Muy cerca se halla la sima donde el Trueno se adentra en torbellino[71]. Es la región siniestra de la sed

que pueblan unas hormigas rojas gigantescas y unas avispas más gordas que calabazas, cuya picadura deseca de inmediato todas las cosas[72].

Más al noroeste está también el misterioso país donde se alza el Kunlun, soberbia réplica de los Cielos y de los palacios principescos[73]. El Kunlun es una montaña y también un edificio de nueve plantas. Allí hay jardines colgantes cuyos árboles dan perlas y producen jade, hay también nueve pozos de los que mana un elixir e innumerables puertas. El viento Buzhou penetra por una de ellas y hay otra que no se distingue, al menos por el nombre, de la puerta principal de los palacios de los Cielos. Quienes consiguen ascender los sucesivos rellanos del Kunlun alcanzan la inmortalidad: según se dice, suben a los Cielos[74]. Se afirma que el Soberano supremo reside en el Kunlun. Sin embargo, la única deidad que allí recibe visitas es la Reina madre de Occidente, la Xi Wangmu. Se trata de una especie de ogra con cola de leopardo que tiene mandíbulas de tigre y se complace, como ellos, en rugir. Esparce a lo lejos la peste. Desgreñada como una bruja vive en el fondo de una caverna[75]. Solo de esta diosa de la Muerte puede obtenerse la hierba de la larga vida[76] y suele ofrecer festines en lo alto de una torre de jade[77].

Análogas leyendas y tan disparatadas como estas han servido para ilustrar otro tema cosmogónico: se han instalado en los límites del cuadrado celeste todos los pueblos extraños. Cuando Sima Qian combina los 8 Vientos y las 28 Mansiones, no se preocupa de las dimensiones de los husos pero a cada uno de los 4 lados del horizonte les hace corresponder 9 lugares. Huainanzi imagina repartir los pueblos extraños sobre el contorno de la Tierra: sitúa 6 al Este y 10 al Oeste, 13 al Sur y 7 al Norte: todas las necesidades lógicas del filósofo han quedado satisfechas, puesto que también él ha obtenido el total 36[78].

Han sido los filósofos, tanto o más que los poetas, quienes nos han transmitido estas leyendas que utilizaron en sus argumentaciones bastante más que las teorías de los estudiosos. Los poetas que cantan las idas y venidas épicas de los Sabios o los devaneos místicos de los Héroes saben mucho sobre el Más allá; e igual que ellos, los juglares y los chamanes que vienen desde lejos a la corte de los tiranos. No obstante, las informaciones de los bufones y los descubrimientos de los poetas solo han añadido el matiz pintoresco a las representaciones chinas del mundo que los estudiosos, con sus grandes números, proveyeron de majestad. La arquitectura del Universo, concebido siempre a imagen de una morada principesca, humilde torreón o palacio gigantesco, está siempre regida por las viejas reglas de los sistemas indígenas de clasificación. Solamente que el parque de caza se ha enriquecido y ensanchado. Hay un hecho digno de destacarse: si los chinos han querido aceptar como curiosidades aprovechables, leyendas o técnicas, relatos de juglares o ideas

plenas de exotismo o de novedad, sin embargo nunca las han admitido en su casa. Más destacable aún es el hecho de que han dejado fuera de la Historia, en el tiempo vago y lejano que parece convenir a los mitos, las leyendas, nuevas o antiguas, en las que aparecen dioses o monstruos. El Tiempo entero pertenece a los hombres y a la Historia. El Universo solo existe desde el momento en que los Sabios instituyeron la Civilización nacional. Esta civilización impera sobre el conjunto de las Nueve Provincias. Circunscribiendo el Espacio ordenado de los Sabios se extienden los Cuatro Mares de los Bárbaros, espacio inorgánico, más allá del Espacio al que legítimamente se acomoda un Más allá del Tiempo. Estas vagas franjas del mundo real convienen a los Monstruos y a los Dioses y también a los Bárbaros. La Tierra de los Hombres pertenece a los chinos, a sus antepasados, a sus Jefes. Estos han dividido los campos en cuadrados y construido el *templum*, que da la justa orientación a los Nueves Cuarteles de su ciudad, de su campo, del área ritual en la que deben oficiar. De estos usos santos se derivan las clasificaciones que permiten ordenar el Universo real y construir en él la verdadera representación. Los campos que trabajaban, el campo en el que se refugiaban, la casa sagrada en la que permanecía el Jefe, si bien ofrecieron la imagen de las Nueve Provincias del Mundo, lo hicieron en tiempos de una manera muy exigua ya que estaban encerrados por las Marcas por los que vagaban las Bestias divinas y los Bárbaros, presas de caza del Jefe[79]. Ese fue el territorio en el que los guerreros llevaron a cabo sus conquistas, donde los geógrafos o los poetas hicieron sus exploraciones. Ensanchado el Universo, ha conservado la arquitectura, tosca o espléndida, de la caverna, de la cabaña, del torreón donde vivieron los Fundadores de la antigua China. Y sus descendientes solo aceptaron acoger en el parque reservado para las cacerías, para las fiestas, para los juegos, a todo aquello que les aportaron, ideas o dioses exóticos y nuevos, los astrólogos, los poetas, los bufones.

NOTAS

1. *Civ. chin.*, cap. I, 19 ss.
2. *Tcheou li*, E. Biot, *Le «Tcheou li» ou les Rites des Tcheou*, 488; *Yi king*, L., 430.
3. *Li ki*, C., II, 475.
4. *Houai-nan tseu*, 3.
5. SMT, I, 79; M. Granet, *Danses et légendes...*, 249.
6. M. Granet, *Danses et légendes...*, 484, 485, 379, 437.
7. *Houai-nan tseu*, 3.
8. *Lie tseu*, Wieger, 131; *Houai-nan tseu*, 3, 1 y 6; SMT, I, 11.
9. *Houai-nan tseu*, 6. Fórmula muy cercana de la célebre del *Laozi* (Wieger, 46), con frecuencia mal traducida, que evoca la producción de todas las cosas por efecto de la hierogamia del Yin y del Yang: «Los 10.000 seres son transportados a lomos del *Yin* y son abrazados por el *Yang*» (cf. *Houai-nan tseu*, 7).

10. *Lie tseu*, Wieger, 133.
11. M. Granet, *Danses et légendes...*, 435. Este mito sirve para explicar el desquiciamiento del mundo: la Polar no se encuentra en el Cenit de la capital de los hombres.
12. M. Granet, *Danses et légendes...*, 436 ss.
13. *Ibid.*, 302 y nota 2.
14. *Houai-nan tseu*, 4; M. Granet, *Danses et légendes...*, 305; H. Maspero, «Les légendes mythologiques dans le Chou King», 20.
15. M. Granet, *Danses et légendes...*, 379.
16. *Tchou chou ki nien*, 5; *Heou Han chou*, 10; *Song chou*, 27, 3a. Sobre el tema del Árbol de la Vida, véase p. 243.
17. *Lie tseu*, Wieger, 133.
18. *Louen heng*, A. Forke, «Lun-Heng. Selected Essays of the philosopher Wang Ch'ung», I, 252.
19. SMT, III, 324; *Chou king*, L., 593.
20. El más antiguo tratado que nos queda es el *Zhou bei* (cf. E. Biot, «Traduction et examen d'un ouvrage chinois intitulé *Tcheou pei*»), que data como mucho de los primeros Han, aunque pudo ser retocado con los Tang. El capítulo 11 (*T'ien wen*) de la Historia de los Jin contiene muchas citas de autores pertenecientes a la época de los Han. Maspero («L'astronomie chinoise avant les Han», 267 ss.) admite, en mi opinión con razón, que las teorías cosmográficas se remontan a los siglos IV-III antes de nuestra era. (Cf. L. de Saussure, *Les Origines de l'astronomie chinoise* y A. Forke, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*). Dos capítulos del *Lun heng* de Wang Chong (A. Forke, «Lun-Heng, Selected Essays of the philosopher Wang Ch'ung», I, 250 ss., 258 ss.) pueden darnos una idea de las controversias mantenidas en tiempos de los segundos Han a propósito de la estructura del Mundo.
21. *Tsin chou*, 11; *TP* (1929), 334.
22. *TP* (1929), 340. Esta teoría, llamada *xuan ye*, abandonada durante un tiempo, fue recuperada en el siglo II a.C. por la tradición oral, según se dice (*TP* [1929], 340). Puede rastrearse algún pasaje en el *Liezi* (Wieger, 79) donde la idea de que ni el Cielo ni los Astros son cuerpos sólidos es utilizada para tranquilizar a un hombre atormentado por la idea de que el Cielo le podía caer encima (*beng*: término empleado para la caída de una montaña y para la muerte de un soberano) y que la Tierra se podía hundir.
23. *TP* (1929), 347 y 350.
24. *Tsin chou*, 11; *TP* (1929), 355.
25. *Civ. chin.*, 373; M. Granet, *Danses et légendes...*, 449, nota 3. *Lu chetch'ouen ts'ieou*, 6, § 8. La leyenda de Ban Gu es más antigua en China de lo que siempre se ha mantenido. El mundo es el cuerpo de Ban Gu.
26. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 253; *Lie tseu*, Wieger, 139.
27. *Sin chou*, 11; *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 260.
28. *Sin chou*, 11; *TP* (1929), 338. Maspero describe erróneamente la Tierra como una cúpula. La comparación con el tazón invertido no hace más que indicar la idea de la convexidad. Es la comparación con el tablero de ajedrez la que da la forma.
29. *Civ. chin.*, 412; SMT, III, 475.
30. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 259; *TP* (1929), 430.
31. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 362.
32. *Ibid.*, I, 360.
33. *Ibid.*, I, 361.
34. *TP* (1929), 292. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 269-270. La oscuridad (*huei*) es el equivalente del Yin (sombra). Véase p. 103.
35. *TP* (1929), 291 y 293.
36. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 271.
37. *Che king*, C., 235 ss., y las notas en las que Couvreur aporta las opiniones de Zhu Xi.
38. Acerca de estos progresos: *TP* (1929), 267 ss.

39. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 261.
40. El papel de los bufones, bailarines, músicos, ilusionistas, mostradores de curiosidades, no debería ser subestimado; reprodujeron montones de leyendas, de artes y de conocimientos. Muchas de las leyendas chinas, relatadas por ejemplo por el *Shan hai jing*, presentan trazos que revelan orígenes extranjeros, a veces muy lejanos, y tal vez también muy antiguos.
41. *Tch'ou tseu, T'ien wen.*
42. *Li ki*, C., I, 372; M. Granet, *Danses et légendes...*, 308; *Tchouang tseu*, Wieger, 363; *Li ki*, C., II, 478.
43. M. Granet, *Danses et légendes...*, 545.
44. *Ibid.*, 379.
45. M. Granet, *La vie et la mort...*, 17.
46. *Li ki*, C., 478.
47. M. Granet, *La vie et la mort...*, 17.
48. *Tch'ou tseu*, *Tchao houen.*
49. M. Granet, *Danses et légendes...*, 486.
50. *Tch'ou tseu*, *Tchao houen.*
51. *Ibid.*
52. SMT, III, 339 ss.
53. *Civ. chin.*, 51.
54. SMT, V, 26.
55. M. Granet, *Danses et légendes...*, 582.
56. SMT, V, 27.
57. *Tch'ou tseu*, *Tong kiun.*
58. *Houai-nan tseu*, 3.
59. *Ibid.*
60. M. Granet, *Danses et légendes...*, 379.
61. M. Granet, *Danses et légendes...*, 512, 469.
62. *Ta Tai li ki*, 5.
63. *Lie tseu*, Wieger, 111.
64. M. Granet, *Danses et légendes...*, 509.
65. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 5, § 5; M. Granet, *Danses et légendes...*, 507 ss.
66. *Lie tseu*, Wieger, 131, y *Tchouang tseu*, *ibid.*, 303.
67. M. Granet, *Danses et légendes...*, 437; *Chan hai king*, 15.
68. *Lie tseu*, Wieger, 111.
69. *Chan hai king*, 8 y 17; *Houai-nan tseu*, y M. Granet, *Danses et légendes...*, 523.
70. *Chan hai king*, 17; M. Granet, *Danses et légendes...*, 315 ss.
71. *Tch'ou tseu*, *Tchao houen.*
72. *Chan hai king*, 2; M. Granet, *Danses et légendes...*, 386; *Tch'ou tseu*, *Tchao houen.*
73. *Huai nan tseu*, 4.
74. *Ibid.*
75. *Chan hai king*, 2 y 16.
76. *Houai-nan tseu*, 6; M. Granet, *Danses et légendes...*, 376.
77. *Mou T'ien tseu tchouan*, 3.
78. *Houai-nan tseu*, 4.
79. *Civ. chin.*, 246 ss.

Capítulo 2

EL MICROCOSMOS

Los sabios chinos siempre han denigrado con saña a los bufones y a los saltimbanquis. Cuando estos hacen el pino ponen en riesgo el equilibrio del Mundo. Los hombres tienen los pies cuadrados y deben reposar en tierra. Si la cabeza deja de estar arriba los hombres son culpables: la cabeza es redonda, a imagen del cielo[1]. La conformación de los seres humanos reproduce la arquitectura del mundo y la estructura social se ajusta con las dos. La sociedad, el hombre y el mundo son objeto de un saber global. Válido para el macrocosmos y para todos los microcosmos integrados en él, este saber se constituye con el simple uso de la analogía.

Nada ilustra mejor la concepción china del microcosmos que las ideas, los usos y los mitos relativos a la Izquierda y la Derecha.

En China, la antítesis Derecha-Izquierda no tiene nada de oposición absoluta[2], como tampoco la tiene el Yin y el Yang, el No-Ser y el Ser, lo Puro y lo Impuro. Los chinos no recurren a la obsesión religiosa que obliga a repartir las cosas entre el Mal y el Bien. Nosotros honramos a la Derecha y detestamos a la Izquierda, renegamos de lo siniestro y nos confesamos diestros. Los chinos también son diestros pero honran a la izquierda, y sus más grandes héroes, Yu el Grande, Tang el Victorioso, fueron diestros o zurdos. Podría decirse incluso que existen Genios de la Derecha y Genios de la Izquierda: se les declararía hemipléjicos a los Maestros de la Lluvia o de la Sequía, entregados por completo al Yin y al Yang, si se les redujera el cuerpo a la mitad derecha o a la mitad izquierda[3]. Un genio terrestre o un genio celeste deben animar a los fundadores de dos dinastías sucesivas. Pero el héroe, más incluso que la dinastía que funda, no vale más o menos porque sea diestro o zurdo, porque esté poseído por la Virtud del Cielo o por la Virtud de la Tierra.

Estas virtudes son complementarias. Deben turnarse en el trabajo. Más aún, impregnan sucesivamente a los Sabios más perfectos. Estos, primero como ministros, ejercen funciones activas. Despliegan sus talentos en el detalle de las cosas de la Tierra. Cuando luego son Soberanos, solo les ocupa el cuidado del Cielo: no viven más que para concentrar en ellos la Eficacia (*tao*), superior a cualquier eficacia del detalle (*de*)[4]. La Izquierda y el Cielo dominan en cierta manera a la Derecha y a la Tierra, como el Yang domina al Yin, el Tao al Te, la Obra Real a las necesidades ministeriales. La oposición se reduce a una diferencia de grado o a una distinción de empleo.

En el signo que representa la Derecha (mano + boca), los etimologistas leen un precepto: la mano derecha sirve para comer[5]. La Derecha sirve, pues, para las cosas de la Tierra. El elemento «mano» se halla también en el signo adoptado para la Izquierda, unido esta vez a otro elemento gráfico que representa la escuadra. La escuadra es el símbolo de todas las artes, sobre todo de las religiosas y mágicas. Es la insignia de Fuxi, primer Soberano, primer adivino. Fuxi es el marido o el hermano de Nügua, cuya insignia es el compás. Esta pareja primordial inventó el matrimonio; y así, para decir «buenas costumbres» se dice «compás y escuadra»[6]. Los grabadores[7] representan a Fuxi y a Nügua enlazados por la parte baja del cuerpo. A Nügua, que ocupa la derecha, le hacen llevar el compás en la mano derecha[8]. Fuxi, a la izquierda, tiene, en la mano izquierda, la escuadra. La escuadra que produce el Cuadrado, emblema de la Tierra, solo puede ser la insignia del Macho tras un cambio hierogámico de atributos; pero lo Cuadrado, como enseña *Zhou bei*, produce lo Redondo, al que contiene[9], y la escuadra merece a continuación ser el emblema del brujo que es *yin-yang*[10], y sobre todo, de Fuxi, sabio en las cosas del Cielo como en las de la Tierra[11]. Fuxi, por tanto, puede llevar la escuadra en la mano izquierda, y la mano izquierda, con la escuadra, puede evocar la Obra Real, la primera hierogamia, la actividad mágico-religiosa. Los chinos no oponen con mucha fuerza la religión a la magia, o al menos no más que lo puro a lo impuro. Lo sagrado y lo profano no forman por su parte dos géneros separados. La Derecha puede consagrarse a las obras profanas y a las actividades terrestres sin llegar a ser la antagonista de la Izquierda. El pensamiento chino se interesa más por los contrastes que por los contrarios, se interesa en las alternancias, en los correlativos, en los cambios hierogámicos de atributos.

La infinita variedad de Tiempos y de Espacios multiplica estos cambios, estos contrastes, así como las condiciones concretas de las correlaciones y de las alternancias. La etiqueta debe tener en cuenta todas esas complicaciones y valorar igualmente la izquierda como la derecha. Los chinos son diestros obligatoriamente ya que desde la infancia se les en-

seña a servirse de la derecha, al menos para comer[12]. A todos los niños se les enseña también que hay que saludar escondiendo la mano derecha bajo la mano izquierda; las niñas, por el contrario, deben colocar la izquierda bajo la derecha. Esa es la regla que en tiempos normales sirve para distinguir los sexos: la Derecha es *yin*, la izquierda *yang*. En tiempo de duelo, el Yin y la Derecha son los que mandan; entonces los hombres saludan escondiendo la izquierda y ofreciendo la mano derecha[13]. Una segunda prescripción enseña que la Izquierda, porque es *yang*, se acomoda con lo feliz y lo fastuoso; descubrir la parte derecha de la espalda es declararse vencido y presto para el castigo; por el contrario, se descubre la parte izquierda de la espalda cuando se asiste a una ceremonia alegre[14]. La palabra «izquierda», sin embargo, sirve para calificar las «vías sin salida» y parece, en este caso, equivaler a «siniestro». Por feliz que pueda ser la izquierda, será siempre el apretón de manos con la derecha, acompañado de la palmada, como se sella la amistad[15]. El juramento hecho dando una palmada puede completarse con un intercambio de sangre extraída del brazo y justamente del brazo derecho[16]. Por el contrario, cuando se quiere dar consistencia a un juramento con sangre de una víctima, la sangre se obtiene de la oreja y precisamente de la oreja izquierda, porque esa es la que se les corta a los prisioneros de guerra antes de sacrificarlos[17]. *Y así, mientras que la mano derecha vale más que la izquierda, la oreja izquierda vale más que la derecha.*

La elección entre la Derecha y la Izquierda, aunque a veces parezca justificada por razones prácticas, está inspirada en principios teóricos de clasificación. A los caballos y a los corderos, a los perros y a los prisioneros de guerra se les entrega con la correa que les ata. A los primeros que, según se dice, son inofensivos, la correa se lleva con la mano derecha[18]. Más peligroso que un caballo es el perro porque puede morder; el lazo que los ata se lleva con la izquierda dejando la derecha libre para poderlo dominar[19]. ¿Pero es también porque puede ser peligroso por lo que se lleva con la mano izquierda a un prisionero al que se le corta la oreja derecha[20]? Al arquero, cuyo lugar en el carro es el izquierdo, se le entrega el arco con la mano izquierda[21]. En líneas generales, se da con la izquierda y se recibe con la derecha[22]. Los presentes deben depositarse a la izquierda del príncipe donde los recoge un oficial. Este intermediario se coloca a la derecha de su señor cuando este le da órdenes que él debe transmitir[23]. Esta regla (considerada muy importante porque se inscribe en la distinción entre los «historiadores de derecha», encargados de anotar los hechos, y los «historiadores de izquierda», encargados de registrar las palabras)[24], se formula junto a otra aún más pintoresca, aunque no menos imperativa, sobre la manera de servir el pescado fresco[25]. Cuando se ofrece pescado hay que poner su cola hacia el invitado; en invierno hay que poner su vientre hacia la derecha y en verano al

revés. *El Verano, la Izquierda, Delante*, es decir, el lado del pecho, *son yang*; el pescado, tal como se sirve en verano, parece correctamente dispuesto en el espacio; *todo lo que es yang* coincide: delante, izquierda, verano. Pero no sucede lo mismo en invierno: Detrás y la Espalda son *yin* y la espalda se halla entonces a la izquierda (*yang*). Se come con la mano derecha, se cogen los alimentos por la derecha y es de buena educación empezar por los buenos bocados. Si la parte delantera, aunque sea *yang*, está girada hacia la derecha (*yin*), es porque el vientre es *yin*: forma parte de la delantera pero está abajo. *Ahora bien, el Invierno vale el Norte y el Norte, además, es lo Bajo*. Cuando llega el invierno, es lo Bajo y el Yin quienes mandan; es el vientre en el pescado la parte más grasa y más suculenta. El vientre, en invierno, merece, pues, ocupar la derecha ya que es la parte preferida. Pero si lo que se ofrece es pescado desecado, todo cambia: para empezar hay que presentarlo con la cabeza vuelta hacia el invitado...

El servicio de la mesa, el ritual de la donación o del juramento, ceremonias tristes o alegres, todo está regido por la etiqueta tratando de escoger siempre, en todos los detalles, entre la Derecha y la Izquierda lo más conveniente. Pero es en la política donde hay que buscar el origen de los principios de la etiqueta y las primeras atribuciones de la Izquierda y la Derecha. La política, y la lógica a su lado, están dominadas por una concepción feudal de la subordinación. Todo vasallo es en su casa un señor aunque siga siendo un vasallo. En cada dominio todo se remonta a los años del reinado de un señor local; luego vienen las divisiones del año y las prescripciones del calendario real. Igualmente, a la hora de escoger entre Derecha e Izquierda, hay que tener en cuenta las circunstancias locales, aunque la pretensión es remitirse siempre a un plan organizativo del Universo. El plan que vemos en el macrocosmos y en los microcosmos, cosmografía, legislación, fisiología, tiene su principio en la ordenación de las asambleas feudales, en las pompas civiles o militares. Todos los conflictos de la Izquierda y la Derecha, todo el protocolo de las preeminencias se remontan a la distinción feudal entre el superior y el inferior. Solo esta distinción debe combinarse con la de macho y hembra, de Yang y de Yin, ya que la categoría de sexo domina la organización social.

El Jefe recibe de pie, alzado en su estrado, de cara al Sur, y los vasallos, girados hacia el Norte, se inclinan al pie del estrado hasta tocar el suelo. El Jefe, que ocupa lo Alto, se coloca de manera que pueda recibir en plena cara la influencia (*qi*) del Cielo, del Yang y del Sur. *El Sur es lo Alto, como lo es el Cielo, y el Norte es lo Bajo, como lo es la Tierra*[26]. El Alto, quiero decir el Jefe, vuelve su *pecho* hacia el Sur y hacia el Yang: Delante, como el Sur, es Yang. Vuelve la *espalda* al Yin y al Norte que son Detrás, al tiempo que son lo Bajo y la Tierra. De manera que la Tie-

rra y el Yin están a su espalda mientras que el Cielo y el Yang están a su frente[27]. El Jefe, al estar girado hacia el Sur, confunde su izquierda con el Este y su derecha con el Oeste; *el Oeste es pues la Derecha y el Este la Izquierda.* El Jefe es como un Sol que se levanta victorioso. Es también un Arquero. Los carros van ocupados por tres guerreros: el lugar del conductor es el centro y el del lancero la derecha; ¿cómo se van a tener debidamente las riendas si no se está en el centro? ¿Cómo se va a manejar útilmente la lanza si no se está a la derecha, a no ser que se sea zurdo? El arquero debe estar, pues, a la izquierda. La Izquierda es el lugar del Jefe. *La izquierda es el lado honorable y el Este es su lado.* La Izquierda, el Este, el Levante, son *yang,* como lo es el Jefe, el Sur, el Cielo; la Derecha, el Oeste, el Poniente son *yin,* como la Tierra y el Norte, como la Esposa del Jefe, reina o dueña del aduar. El palacio del príncipe heredero está al Este (Primavera) y a la izquierda, la residencia de la dueña del aduar al Oeste (Otoño) y a la derecha. *La Derecha es* yin *y pertenece a las mujeres,* y a la derecha está el Otoño, las cosechas, el alimento. *La izquierda es* yang *y pertenece a los hombres,* y allí se hallan la actividad viril y la actividad religiosa, las formas superiores de la acción. Al igual que el Yang, la mano izquierda se coloca *encima* y su palma cubre el dorso de la mano *inferior* que es *yin,* la derecha, que maneja la lanza y que mata, que es la mano del soldado pero no la del Jefe; pues si bien es necesario que el soldado dé la muerte y el castigo (*yin*), el Jefe, dice Zheng Xuan[28], no busca con la victoria sino conservar la vida y recompensar el mérito (*yang*). El Arquero mantiene su arco *con la mano izquierda dejando el brazo izquierdo descubierto.* Adonde quiera que vaya siempre se mantiene a *la izquierda.* Del lado del Sol de levante y victorioso[29]. El ejército lleva la bandera del señor y, sea cual fuere su ruta, siempre irá orientada, como el señor, de cara al Sol: su estandarte rojo del Sur le precede[30]. El Yang y el Este están siempre a su izquierda; el ejército no es más que el campo o la ciudad que se desplazan sin perder nunca su orientación. La legión de la izquierda, comandada por el jefe del distrito izquierdo de la ciudad, está siempre a la izquierda y al Este, ya que el distrito del Este está, para el Maestro, a la izquierda[31]. Los ejércitos tienen tres legiones; el Soberano tiene tres primeros ministros a los que se les conoce como «los tres Duques». Van delante de cara al Norte y en ellos se ve una triple emanación de su Virtud. Como si estuvieran girados hacia el Sur, a la manera del Hombre Único, la izquierda para ellos es el Este. El duque de la izquierda manda pues el Este del Imperio[32].

Las divisiones del Mundo rinden cuentas al Jefe. El Este es en todas partes la izquierda ya que el Este es su izquierda. Pero el Jefe, el superior (*shang*), es el que está en lo Alto. Solo para lo Alto —para el Cielo y su emanación, el Jefe, para el Jefe y para sus emanaciones, los tres Duques—,

la izquierda es el lado honorable. Para los inferiores, para lo Bajo, para la Tierra, el lado honorable es siempre el Este, no la izquierda. Al pie del estrado del Jefe, los vasallos se giran hacia el Norte y se alinean de Este a Oeste: el más noble se coloca a mano derecha. Los vasallos, sin embargo, en sus casas son los jefes. En sus casas se sitúan en lo Alto de cara al Sol. El maestro de la casa tiene su puesto encima de las gradas del Este de la sala de recepciones, en la izquierda; a la derecha y sobre las gradas del Oeste se sitúa la dueña de la casa: la izquierda es siempre *yang* y la derecha *yin*[33]. Hombres y mujeres deben salir de sus casas: en las calles públicas el medio de la calzada pertenece a los carros, los hombres caminan por la derecha, es decir, al Oeste, dejando por pudor que las mujeres vayan solas por la acera de la izquierda y del Este[34]. Así es la regla y Sheng Xuan afirma que los hombres ocupan, por la derecha, el lado más honorable; son efectivamente vasallos y estos, vayan donde vayan, permanecen por esencia vueltos hacia el Norte. Todo cambia cuando vuelven a sus casas y cuando se acuestan. Al acostarse es la orientación propia de lo Bajo y de la Tierra la que se impone. La esposa extiende su estera en el rincón donde se conservan los granos que han recogido durante el otoño y que se almacenan al Oeste: ella les toma su fecundidad al tiempo que les aporta la suya. La estera de la mujer está junto a la pared del Poniente. Cuando se acuestan para dormir, ni el marido ni la mujer pueden orientar sus cabezas en la dirección del Sur, ya que solo a los muertos se les coloca así: los difuntos ya no temen orientar sus pies hacia el septentrión donde van a morar. La mujer, pues, queda al Oeste pero, durante la noche ocupa la izquierda y el hombre la derecha. Todas estas inversiones están ordenadas por la estructura feudal de la sociedad, por la subordinación de la mujer al hombre, por la subordinación del vasallo al señor. Todo lo cual no impide que la Izquierda sea básicamente *yang* y la Derecha *yin*. Un médico no puede equivocarse a la hora de determinar el sexo de quien va a nacer: si el embrión está situado a la izquierda será niño y si a la derecha, niña[35].

La distinción entre Alto y Bajo que, en principio, tiene un valor político, conduce a acordar, según la ocasión, la preeminencia de la Izquierda o de la Derecha. La cosmografía, la fisiología, la historia demuestran la exactitud del principio que determina sus atribuciones. El primer deber del Jefe es circular por el *Ming tang* o por el Imperio imitando la marcha del Sol. Partiendo desde el Norte debe dirigirse hacia el Este para que la primavera suceda al invierno. Situado como está frente al Sol (y al Centro), lo hace desplazándose hacia el Centro, es decir, teniendo *la Izquierda delante*. La marcha hacia la Izquierda, *conforme* (*shun*) al orden de los caracteres cíclicos, es la marcha real, la del Sol y la del Yang. Es lo más conveniente para las cosas de lo Alto. La cosmografía china admite que el Cielo gira hacia la izquierda y la Tierra hacia

la Derecha[36]. La marcha hacia la Derecha, el sentido *contrario* (*yi*), se impone en las ceremonias fúnebres que remiten al mundo de lo Bajo[37]. Esta marcha, en la que destaca la preeminencia de la Derecha, se impone al Yin como este se impone a la Tierra. Y la fisiología lo prueba, Uno de los grandes principios de esta ciencia es que los números 7 u 8 ordenan la vida femenina o la masculina[38]; los hombres acaban su vida sexual a los 64 años y las mujeres a los 49; a los niños les salen los dientes a los 8 meses, los cambian a los 8 años, se hacen púberes a los 16; las niñas se hacen púberes a los 14 y les salen y pierden sus primeros dientes a los 7 meses y a los 7 años; 7, emblema del Joven Yang, preside el desarrollo de las mujeres, que son *yin*; 8, emblema del Joven Yin, el desarrollo de los hombres, que son *yang*: ¿de dónde les viene esta virtud? 8 corresponde a la primavera (*yang*, izquierda) y al signo *yin* de la serie duodenaria; 7 al otoño (*yin*, derecha) y al signo *shen*; el signo *si* marca el lugar de la concepción; un embarazo dura 10 meses. Así pues, se recorren 10 estaciones cíclicas[39] yendo desde *si* a *yin*, si la marcha se hace *hacia la*



izquierda, en el sentido del Sol y del *Yang* (masculino). También se cuentan 10 estaciones, a condición de seguir el camino inverso, para ir de *si* a *shen*; el movimiento es giratorio hacia la derecha y es el que conviene a un embrión femenino; *si se sitúa a la derecha, este embrión opera su giro avanzando hacia la derecha.* Igualmente, partiendo desde el Norte, para encontrarse en *si*, lugar de la concepción, el hombre y la mujer deben recorrer, el primero 30 estaciones, la otra 20, si avanzan el primero hacia la izquierda y la segunda hacia la derecha. (Los hombres se casan a los 30 años y las mujeres a los 20). La marcha hacia la izquierda, que conviene a las cosas de lo Alto y del Yang, caracteriza también a los héroes a los que anima el genio del Cielo. A los que anima el genio de la

Tierra y del Yin se les induce a llevar la marcha hacia la derecha. La Historia contiene pruebas convincentes de ello. Marchar hacia la izquierda es marchar con la izquierda delante, sin que el pie derecho supere nunca al izquierdo[40]. Así es como marchaba Tang el Victorioso que no ponía en Tierra sino unos pies minúsculos, tanta era la Virtud del Cielo que le poseía. Había salido por el *pecho* (*yang*) del cuerpo materno. Yu el Grande salió por la *espalda* (*yin*) y poseía, además de unos grandes pies, la Virtud de la Tierra. Por eso marchaba en el sentido que conviene al Yin, con la derecha delante y sin que el pie izquierdo superara nunca al pie derecho[41].

El pecho y el Delante, el Este y la izquierda, pertenecen al Yang, a lo Masculino, a lo Alto y al Cielo; la espalda y el Detrás, el Oeste y la Derecha pertenecen al Yin, a la Hembra, a lo Bajo, a la Tierra. La distinción entre lo Alto y lo Bajo, metáfora política fundamental, introduce en la sociedad, y también en el macrocosmos y en los microcosmos, una doble disimetría. La Izquierda vence a lo Alto, la Derecha a lo Bajo. Un mito explica esta antítesis. Los médicos que la cuentan ven en ello el primer principio de su arte[42]. Desde que Gonggong destrozó al Noroeste del Mundo el monte Buzhou haciendo bascular en sentido inverso el Cielo y la Tierra, el Cielo, desplomado hacia el Poniente, ya solo es pleno a la izquierda (Este), allí donde precisamente la Tierra hundida deja un gran vacío. Todo el Este está dominado por la influencia del Cielo y del Yang. El oeste, por el contrario, está dominado por el Yin ya que la Tierra allí subsiste por sí sola cuando le falta el Cielo. Esta disposición arquitectónica se refleja en el microcosmos. En el cuerpo humano, al Oeste, quiero decir *a la derecha*, le falta Cielo, quiero decir Yang, y abunda la Tierra, quiero decir el Yin. El Yin, en la parte *inferior* del cuerpo, que está cerca de la Tierra, reina como señor; por eso los chinos son y deben ser diestros por lo que se refiere a las manos y sobre todo a los pies. Por el contrario, por cuanto hace referencia a los ojos y a las orejas, situados en *lo alto* del cuerpo, son y deben ser zurdos; al Este, quiero decir *a la izquierda*, el Yin es deficiente, como la Tierra, pero abunda el Yang, como el Cielo. Por eso conviene cortar la oreja izquierda a los enemigos o arrancarles el ojo izquierdo[43]. Por eso, para comer las cosas de la Tierra hay que servirse obligatoriamente de la mano derecha; es la mano que actúa pero también la que mata y la que se esconde[44], mientras que la izquierda es la parte honorable por la que todos los hombres, en tiempos normales, deben avanzar y presentarse, siendo la mano izquierda la que debe presentar al saludar[45].

El Cielo realiza su movimiento circular a lo largo de 4 estaciones. Tenemos, pues, 4 miembros formados de 3 partes cada uno: 3 meses componen una estación. 12 meses forman un año, es decir, 360 (días): ese es

precisamente el número de articulaciones de nuestro cuerpo. Tenemos, en la parte alta del cuerpo, dos ojos y dos orejas. ¿No tiene acaso el Cielo arriba el Sol y la Luna? El Viento y la Lluvia transitan por el universo: en nuestro cuerpo lo hacen el Hálito (*qi*) y la Sangre. Todo esto lo enseña un filósofo, uno de los mejor informados: Huainanzi[46]. Y sabe otras muchas cosas; por ejemplo, que el Cielo, que tiene nueve pisos, tiene a su vez 9 puertas para entrar. En nuestro cuerpo hay también 9 aberturas y de esta manera estamos mejor provistos que las aves que, puesto que nacen de un huevo, tienen una abertura menos; pero sus 8 orificios se corresponden con las 8 especies de instrumentos de música; la música se inventó gracias al ave fénix. Este filósofo[47] sabe también que poseemos 5 vísceras puesto que hay 5 Elementos. Diez meses de gestación son necesarios para formar el cuerpo con sus 5 Vísceras y sus necesarias Aberturas: los pulmones y los (2) ojos, los riñones y las (2) narices, el hígado y las (2) orejas, la hiel y la boca... lo cual nos da, si bien contamos, 7 Aberturas y solo 4 Vísceras. El arte de conciliar las clasificaciones es difícil pero el provecho es grande si se consigue imbricarlas: deja al descubierto el orden común del macrocosmos y del microcosmos.

La teoría de las 5 Vísceras y la de los 9 (o 7) Orificios permiten mostrar que la conformación del Hombre está modelada por la del Universo. Estas teorías han servido incluso, cuando se han identificado los 5 Elementos y los 5 Planetas, para imaginar una doctrina, comparable a la melotesia*, algunas de cuyas partes pueden ser antiguas ya que, desde siempre, las 7 Aberturas parecen estar en relación con los 7 Rectores celestes o con las 7 Estrellas de la Osa Mayor, En cualquier caso, ambas doctrinas están en relación con antiguas clasificaciones mitológicas. Cuando se quiere presentar un cuadro coherente de lo real, las referencias a estas últimas son constantes. El pensamiento, sabio o técnico, lejos de liberarse de la mitología, le toma de prestado su material de emblemas y su metodología. La función del sabio consiste en extraer de los mitos una escolástica. La suma del saber se constituye incrementando, gracias a la analogía, el repertorio de las correlaciones. Como en los tiempos en que fueron inventadas las canciones del *Shijing*, el gran principio de las correspondencias y de las interacciones (*tong*) es la solidaridad que une lo natural a lo humano, la física a la moral.

El *Hong Fan* supone ese principio. Lo ilustra estableciendo, *gracias al orden seguido por la enumeración*, la correspondencia de los *Cinco Elementos* y de sus productos, de las Cinco Actividades humanas (*shi*) y de sus resultados, de los Cinco Signos celestes (*zheng*) y de las indicaciones que muestran, al destacar la buena o mala resonancia que tienen en el Cielo, el cuidado personal de los hombres y las costumbres que el

* Influencia astral sobre los miembros del cuerpo humano (*N. del T*).

Números de orden	1	2	3	4	5
Elementos	Agua	Fuego	Madera	Metal	Tierra
	Salado	Amargo	Ácido	Acre	Dulce
Actividades humanas	Gesto	Palabra	Vista	Oído	Voluntad
	Gravedad	*Buen orden*	*Sabiduría*	*Buen entendimiento*	*Santidad*
Signos celestes	*Gravedad*	*Buen orden*	*Sabiduría*	*Buen entendimiento*	*Santidad*
	Lluvia	Yang	Calor	Frío	Viento

gobierno hace florecer entre ellos. Estos signos, como muestra el cuadro anterior, traducen en símbolos materiales las «virtudes» resultantes de las Actividades simétricas. Como se ve, hay una estricta correspondencia entre los Signos celestes y las Actividades humanas que ocupan el *mismo rango* en la enumeración. La correspondencia es igualmente estricta entre esas Actividades o esos Signos y los Elementos simétricos. Los paralelismos detallados, en este caso, son instructivos, ya que el Yang está cerca del Fuego (= Sur-Verano) y el Agua (= Norte-Invierno) de la Lluvia, que parece evocar aquí el Yin (= Oscuridad, tiempo cubierto)[48]. Pese a que más tarde va a cambiar la nomenclatura y que habrá numerosas divergencias en el detalle, el sistema del *Hong fan* no ha dejado de inspirar los *cuadros de correspondencias* a los que se refieren tanto los ritualistas como los filósofos. La lista de equivalencias nunca es completa ya que difieren los puntos de vista y, por ejemplo, el siguiente cuadro, extraído del *Yue ling*, no incluye más que el dominio de las cosas y el de los actos rituales. Pero Huainanzi[49] enseña: por una par-

Elementos	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Orientes	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
Colores	Verde	Rojo	Amarillo	Blanco	Negro
Sabores	Ácido	Amargo	Dulce	Acre	Salado
Olores	Rancio	Quemado	Perfumado	Carne cruda	Podrido
Alimentos vegetales	Trigo	Alubia	Mijo blanco	Granos oleaginosos	Mijo amarillo
Animales domésticos	Cordero	Pollo	Buey	Perro	Cerdo
Lares o partes de la casa	Puerta interior	Hogar	Impluvium	Puerta grande	Pasillo (o pozo)
Genios de los Orientes	Gou-mang	Zhu-jong	Hou-tu	Rou-Zhou	Xuan-ming
Soberanos	Tai-hao (Fuxi)	Yandi (Shen-nong)	Huangdi	Shao-hao	Chuanxu
Notas	Jue	Zhi	Gong	Shang	Yu
Números	8	7	5	9	6
Binomios de signos cíclicos denarios	jia-yi	bing-ding	mou-ji	geng-xin	ren-gui
Clases de animales	de escamas	de plumas	de piel desnuda	de pelo	de cáscara dura
Vísceras	Bazo	Pulmones	Corazón	Hígado	Riñones

Este	Sur	Centro	Oeste	Norte	
Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua	Agua
Viento	Hálito (*qi*)		Nubes	Lluvia	Trueno
Hígado	Pulmones	Corazón	Hiel	Riñones	Bazo

te que se asimila el Viento, la Lluvia, el Frío y el Calor con la acción de tomar, y la alegría y la cólera con la de dar, y por otra que el Trueno se corresponde con el Bazo y la Lluvia con los Riñones. Los gestos y las emociones están pues conectados, *por la mediación de los Elementos y de las Vísceras,* con los fenómenos cósmicos, o mejor, con los «Signos celestes». Por otro lado, Sima Qian nos dice que, *por mediación de las Cinco Notas*, se conectan las Cinco Virtudes fundamentales con las Cinco Vísceras[50]. Igual que hace el *Hong fan*, Sima Qian une la Santidad con el Centro. Ahora bien, el orden de los Elementos que sigue el *Hong fan* deriva, como ya se ha visto, del orden de producción de las Notas. Puede,

Orientes	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
Números	8	7	5	9	6
Notas	Jue	Zhi	Gong	Shang	Yu
Vísceras	Hígado	Corazón	Bazo	Pulmones	Riñones
Virtudes	Bondad	Espíritu ritual	Santidad	Equidad	Sabiduría

pues, considerarse como antigua la conexión de las Notas, los Elementos y las Virtudes. Y su conexión común con las Vísceras no debe ser menos antigua: la técnica ritual, de la que da fe el *Yue ling*, exigía que en cada estación, cuyo emblema era una determinada nota, se diera preeminencia en los sacrificios a una determinada víscera[51]. «La nota *jue* [= Este-Primavera = Madera] afecta al *hígado* y pone al hombre en armonía con la *Bondad* perfecta». Nada puede señalar mejor, como esta frase de Sima Qian, la interacción emblemática y la profunda solidaridad que une a la física con la moral, bajo la dominación del ritmo cósmico.

Ban Gu, en su *Bo hu tong*[52], desarrolla ideas análogas, aunque una distinción viene a complicarlas: la de lo Alto y lo Bajo, el Cielo y la Tierra. No es que esté ausente en el *Hong fan*, donde los Cinco Signos celestes se oponen a los Cinco Elementos. Un excelente médico, para consolar a un moribundo, hizo un excelente discurso, que recoge el *Zuo Zhuan*[53], en el que opone a los *Cinco* Sabores, Colores y Notas, las *Seis* Influencias (*qi*): Yin, Yang, Viento, Lluvia, Oscuridad, Luz. Un pasaje del *Guanzi*[54], sitúa a las Pasiones en el mismo nivel que las Influencias, dando las correspondencias con las Estaciones-Orientes y los Elementos, pero en el Centro no aclara la relación con las influencias (*qi*). En todos estos casos, se oponen las cosas celestes a las cosas terrestres. Esta oposición se halla en el *Li yun*[55] marcada con los números 5 y 6, que son los del Cielo y la Tierra, aunque aquí se trate de las *Seis* o Siete Pasiones opues-

Orientes	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
Emblemas	Estrellas	Sol	Tierra	Mansiones	Luna
Estaciones	Primavera	Verano		Otoño	Invierno
Qi	Viento	Yang		Yin	Frío
Elementos	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Elementos corporales	Huesos	Aliento	Músculos	Uñas	Sangre
Pasiones (*de*)	Alegría	Placer		Pena	Cólera

tas a los Seis o *Cinco* Deberes. Sucede lo mismo en el *Bo hu tong*, donde Ban Gu, al contrario que Huainanzi, cuenta 5 y no 6 Vísceras, que las opone a las 6 Tiendas (*Fu*: los 6 Fu, ya lo hemos visto, son los 5 Elementos más los Cereales [que doblan al Elemento Tierra]). Los 6 Almacenes del cuerpo (pequeñas y grandes entrañas, estómago, intestinos, vejiga y hiel [que se distingue del hígado considerado, aquí, como una víscera]) están conectados con los 6 *He*, es decir, con las 6 Direcciones, cuando se las enumera desdoblando el Centro en un Alto y un Bajo. Así es como Ban Gu llega a oponer, como los Almacenes a las Vísceras, las 6 Pasiones (Cólera y Alegría, Pena y Placer, Amor y Odio) a las 5 Virtudes cardinales. Una distinción análoga juega un importante papel en el *Huangdi nei jing*, breviario de la antigua medicina china. Se diserta allí con generosidad, igual que en el *Bo hu tong*[56] acerca de las correspondencias entre el microcosmos y el macrocosmos. El cuadro que se puede extraer del capítulo segundo se contradice, en sus detalles, con otros pasajes del tratado: no es modo correcto de servir al arte de la medicina el incrementar, al precio de contradicciones, los paralelismos simbólicos de los que se extraen los principios del tratamiento y los elementos del diagnóstico. Este cuadro no difiere apenas del que se puede extraer del capítulo octavo del Ban Gu. Ambos distinguen las Virtudes y las Pasiones. Ambos muestran la importancia que se atribuye a los orificios del cuerpo humano. De igual manera que la teoría de las Cinco Virtudes se conecta con la

	Este-Primavera	Sur Este	Centro	Oeste-Otoño	Norte-Invierno
	Hígado Bondad	Corazón Espíritu ritual	Bazo Buena fe	Pulmones Equidad	Riñones Sabiduría
I	Ojos	Orejas	Boca	Nariz	
II	Ojos	Lengua	Orejas		
III	Ojos	Lengua	Boca	Nariz	Orejas
A	Cólera Este	Odio Sur	Placer (alto) Pena (baja) Centro	Alegría Oeste	Amor Norte
B	Hiel Hígado	Pequeñas entrañas Corazón	Estómago Bazo	Grandes entrañas Pulmones	Vejiga Riñones

de las Cinco Vísceras, la teoría de las Aberturas se une con la teoría de las Pasiones. Esos son los fundamentos del conocimiento del microcosmos. Para inventariar al Hombre, en lo físico como en lo moral, hubo que recurrir con exceso a la ingeniosidad: había que conciliar clasificaciones, o mejor, mostrar que, tanto en el mundo humano como en el natu-

Este-Primavera	Sur-Este	Centro	Oeste-Otoño	Norte-Invierno
Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Ácido	Amargo	Dulce	Acre	Salado
Hígado	Corazón	Bazo	Pulmones	Riñones
Músculos	Sangre	Carne	Pelos	Huesos
Ojos	Lengua	Boca	Nariz	Orejas
Llamar	Reír	Cantar	Lamentarse	Gemir
Apretar	Agitarse	Eructar	Toser	Temblar
Cólera	Alegría	Voluntad	Tristeza	Temor
Bondad	Espíritu ritual	Buena fe	Equidad	Sabiduría

ral, el orden y la vida resultan de la imbricación de las clasificaciones numéricas que convienen, o bien a la Tierra, o bien al Cielo.

La teoría de las Aberturas no parece menos antigua que la de las Vísceras e inspira también diversas prácticas rituales. La mitología las tiene en cuenta. Puede creerse que los autores del *Hong fan* las tuvieron presentes. Las Actividades humanas que estos sabios enumeran son: la Vista y el Oído, el Gesto y la Palabra, dejando aparte la Voluntad o el Pensamiento al que conviene un lugar central. Aparece en esta concepción un deseo de simetría. Y aparece también en el reparto del cuerpo humano en ocho partes, asimiladas a los Ocho Trigramas, que profesaban los maestros de la adivinación: los Ojos estaban adscritos al Este y las Orejas debían ir al Oeste[57]. El *Hong fan* sitúa el Oído al Poniente y la Vista al Oriente. Cuando se reparten los Orificios se atribuyen los Riñones al Norte y al Agua, y a continuación las Orejas. Los ojos son siempre para el Este y la Lengua para el Sur. La Vista y la Palabra ocupan de igual manera el Este y el Sur en el *Hong fan*, el cual adscribe el Gesto al Norte. El Norte es el oriente de los Riñones: estos, como ya se verá, presiden la danza y la gesticulación.

Si la teoría de los orificios es antigua, las divergencias en su aplicación se imponen desde el origen ya que desde el origen hubo que conciliar clasificaciones divergentes. El *Bo hu tong* ofrece un destacable ejemplo. Apoya su sistema de repartos en la autoridad de un adagio tomado del *Li yun*: «Las *Seis* Pasiones son las que hacen que se realicen las Cinco

Este	Sur	Centro		Oeste	Norte
		Alto	Bajo		
Cólera	Odio	Placer	Pena	Alegría	Amor
Lluvia	Yin	Luz	Oscuridad	Viento	Yang

Cualidades naturales (*wu xing*)»[58]. Este adagio no vuelve a encontrarse en el *Li yun,* tal como se editó tras su incorporación al *Li ji*[59]. Y allí se encuentra, por el contrario, la indicación de que existen Diez Deberes y *Siete* Pasiones, a saber: *la alegría, la cólera, la pena,* el temor, *el amor, el odio,* el deseo. Los glosistas no hacen referencia al texto *diferente,* conservado por Ban Gu, pero, uno de ellos, recuerda el pasaje del *Zuo zhuan* acerca de las *Seis* Influencias (*qi*) celestes, y después añade que, en la Tierra, se corresponden a las Seis Pasiones: *la alegría, la cólera, la pena,* el placer, *el amor* y *el odio.* Estas son las Seis Pasiones del *Bo hu tong,* que no se citan ya que prefieren indicar la equivalencia con las Seis *Qi.* Y concluye: «El deseo, es el placer [...] el temor forma la séptima pasión»[60].

Hay 6 Influencias celestes. Hay 6 o 7 Pasiones. Hay 7 o 9 Aberturas. Y, aunque hay 6 Almacenes, no hay más que 5 Vísceras. Casi siempre que se habla de Aberturas se dice las 7 Aberturas. 7 son los orificios de la cara: dos ojos, dos orejas, dos en la nariz y la boca. Raramente se habla de los dos orificios bajos que son *yin.* Si consideramos las 9 parece fácil distribuirlas entre las 5 Vísceras. Los ojos, las orejas, las aberturas de la nariz, los orificios *yin,* que son pares, cuentan como cuatro, más la boca que hace el 5. Fácil es asignar los orificios bajos a los Riñones, víscera doble, como lo es asignar las aberturas de la nariz a los Pulmones. Los Ojos, también sin gran dificultad irán junto al Hígado al que la Hiel puede servir como víscera anexa. Queda el Bazo y el Corazón, las Orejas y la Boca. Adjuntar la Boca al Bazo, víscera única y central, parece cosa lógica: la Buena fe seguirá a la Boca, al Centro. Al Corazón, por tanto, se le adjudicarán las Orejas[61]. ¿Pero es procedente esta distribución? El Corazón es una víscera *yang,* una víscera *simple.* Tiene derecho a alojarse delante (*yang*), en el Pecho (*yang*), en la parte superior (*yang*) del cuerpo, como un Príncipe (*yang*)[62]. ¿No es acaso como los Héroes del Yang y *de la Izquierda,* que se desplazan cerca de la Tierra, ancha por Arriba (*yang*) y estrecha por lo Bajo (*yin*)[63]? Las Orejas, que sustituyen a los orificios bajos (se las cortan a los prisioneros de guerra para rebajarles su fuerza viril), irán bien con los Riñones, alojados en el Vientre (*yin*), en lo Bajo (*yin*), y bien situados para animar los pies en la danza (como sujetos que son «los pies y las manos del señor»)[64]. Descartados los orificios bajos, que no cuentan[65], solo quedan por encima de la Boca tres pares de aberturas y 5 Vísceras libres. ¿Pero no es la costumbre *desdoblar* lo que es *central* y acaso la Boca no contiene una Lengua? Los ojos quedan para el Hígado, la Nariz para los Pulmones, la Boca para el Bazo, quedando para el Corazón la Lengua, *orificio* de la salivación[66]. Para seguir contando 7 Aberturas, los ojos, las dos de la nariz y las orejas, que valen siempre por dos, bastará contar como una la boca y la lengua.

A las clasificaciones por 9, 8, 7, 6, 5, una vez conciliadas e imbricadas, solo les queda justificar las equivalencias. Para el estudioso no es más

que un juego del que sabrá beneficiarse el curandero. El corazón es rojo: el color del Fuego, el de la alegría; el Trueno es el ruido del fuego y la risa del Cielo[67]: el Corazón preside la Risa, la Agitación, la Alegría. Las Lamentaciones y la Tristeza dependen, como la Tos, de los Pulmones. Estos son blancos, color del Otoño, del Oeste, del Tigre, del Poniente, de la Gran Blanca (Venus) y del duelo. El Oeste es la región de las Montañas y de las Gargantas en las que se enrosca el Viento y de donde viene la Lluvia. La Nariz, orificio de los Pulmones, se alza en el medio de la cara; la penetran profundas cavidades; por allí sale el moco y gracias a ella respiramos[68]. Se llora y se es clarividente gracias a los Ojos: son los orificios del Hígado que es verde y que se corresponde con la primavera, con la Madera y con el Viento. El Viento barre las nubes oscuras y hace que sean luminosas las gotas de la lluvia[69]. Son palabras de poeta. Los fisiólogos, por su parte, explican que la Madera, cuando sale del Fuego, proyecta luz y hace que, cada primavera, renazcan los brotes y suba la savia[70]. ¿No sale la luz por el Oriente? Y el Este, como la primavera, ¿no es una influencia benefactora? Los Pulmones son la víscera de la Bondad...

La fisiología y la psicología desaparecen desde el momento en que se combinan la teoría de las Aberturas y la de las Vísceras. Pero estas no sirven solo para conocer el Microcosmos, sino que desembocan en un conocimiento total del Cielo y de la Tierra: Vísceras, Virtudes, Elementos, Aberturas, Pasiones, Influjos celestes, todo se corresponde con todo. Quien conoce al Hombre conoce el Mundo y la estructura del Universo y su historia. No hay necesidad alguna de constituir ciencias especiales: el Saber es uno. El geógrafo no ignora nada de las montañas a partir del momento en que ha reconocido en ellas los huesos de la tierra: dan al mundo, como el esqueleto al cuerpo, la solidez, la estabilidad[71]. El fisiólogo sabe de inmediato que la sangre circula, sabe exactamente la función que cumplen los vasos por donde pasan los humores corporales; le basta con haber hecho una constatación: el universo está surcado de ríos que llevan las aguas[72]. El pelo y los árboles, la vegetación y el pulmón son cosas de un mismo orden; los políticos lo saben muy bien y también todos los que hacen que el tiempo sea bueno; pueden acumular sus medios de acción: cuando se corta la vegetación de un monte o cuando un jefe hace el sacrificio de su cabellera, las lluvias, esos humores fecundos, dejan de arrasar[73].

¡Felices los historiadores y los psicólogos! ¿Que tienen que hacer el retrato de Gaoyao, establecer su genealogía o la de Confucio, y caracterizar el espíritu del Maestro? Su trabajo es fácil y breve. Gaoyao fue ministro de Justicia y encargado por Shun de realizar los sumarios criminales; la víscera de la buena fe es el bazo; la boca depende del bazo; Gaoyao tenía la boca muy grande y la abría... como los caballos o como las aves:

Gaoyao no es otro que Da-ye, hijo de Nü-xiu, que concibió tragando un huevo y cuyos descendientes, que se parecen a los pájaros, saben criar caballos[74]. Confucio descendía de los Yin que reinaron en virtud del Agua; tenía en lo alto del cráneo (su nombre de familia significa «hueco» y su nombre personal «cerro hueco») una depresión semejante a la de las colinas que retienen en sus altos un embalse de agua; el agua corresponde a los riñones y su color es el negro; la tez de Confucio era bastante morena, signo de profundidad, y su espíritu estaba caracterizado por la sabiduría. Ya que esta depende de los riñones[75].

¡Y más felices aún los filósofos y los médicos! A ellos les corresponde el maravilloso dominio de las clasificaciones mitológicas: ¡qué admirable material para quienes su oficio consiste en argumentar! Ese material ofrece infinidad de temas para diagnosticar y para juzgar, para conocer los secretos de la terapéutica o de la dirección moral. Allí se pueden encontrar, con la facultad de racionalizar sobre el macrocosmos y el microcosmos, todas las recetas para vivir bien o para bien vivir, y además, los medios para obligar a convenir que, dado el estado de las cosas, todo va la mar de bien. Un príncipe de Jin está enfermo; se pide el consejo de un sabio y de un médico; ambos coinciden en decir que no hay nada que hacer y se les responde: «Eso es totalmente cierto», ya que los dos sabios han disertado muy sabiamente. El sabio, con la ayuda y el refuerzo de informaciones históricas y astronómicas, ha explicado que todo se debía a la acción de los Espíritus, y el médico, encadenando apotegmas, ha discurrido así sobre el maleficio: «Las 6 *Influencias* (*qi*) del Cielo se convierten en lo Bajo (sobre la Tierra) en los 5 Sabores, se manifiestan en los 5 Colores, tienen como índices las 5 Notas. El exceso engendra las 6 Enfermedades. Las 6 Influencias (*qi*) son el Yin y el Yang, el Viento y la Lluvia, la Oscuridad y la Luz. Si están (bien) repartidas, forman las 4 Estaciones; (puestas) en orden, forman las 5 divisiones del año, de 72 días cada una. Cuando son excesivas hay calamidad. El exceso de Yin causa los resfriados; el exceso de Yang, las fiebres; el exceso de Viento, las enfermedades de los miembros; el exceso de Lluvia, las del vientre; el exceso de Oscuridad, las alteraciones mentales; el exceso de Luz, los males del corazón. La mujer es la cosa del Yang y de los momentos de oscuridad (compañera de la noche). Si se usa con exceso, produce fiebre y alteraciones mentales maléficas (*gu*)... El *gu* (maleficio) está unido a excesos y a alteraciones mentales. Se escribe esta palabra con los signos 'cieno' y 'miseria'; el (ser) alado que sale del grano (*gu*) y se instala en el cieno, es el *gu* (maleficio)»[76]. El *Yi* (*jing*) de los Zhou dice: «La chica altera el espíritu del muchacho; el viento invierte la colina», es (el hexagrama) *Gu*[77]. Todas esas cosas se corresponden (*tong*). «¡Qué médico tan extraordinario!», exclaman cuando ha terminado su discurso y gustosamente se le paga con generosidad la consulta[78].

Nada hay más razonable para un enfermo que llamar a un médico elocuente y a un sabio experto en historia. La fisiología y la higiene o la moral se confunden con la física, o mejor, con la Historia, es decir, con el arte del Calendario; la anatomía y la psicología o la lógica se confunden con la cosmografía, la geografía o la política; lo esencial de la política es ese arte, denominado Geomancia (*fong shui*), mediante el cual los chinos creen organizar el mundo aplicando su sistema de clasificaciones, es decir, las reglas de su morfología social. Geomancia y calendario, morfología y fisiología, comunes al macrocosmos y a los microcosmos, constituyen el saber total y la regla única. Ese saber y esa regla dictan y enseñan todos los comportamientos de los hombres y de las cosas. Quien contraviene las más mínimas prescripciones de la Etiqueta se convierte en un rebelde y en un promotor del desorden. La Etiqueta es la única ley. Gracias a ella se realiza el orden del Universo. Debe ordenar cada gesto, cada actitud de los seres, pequeños y grandes.

NOTAS

1. *Tsin chou*, 23, en *Houai-nan tseu*, 7. Un jefe que posee especialmente la Virtud de la Tierra tiene unos pies especialmente cuadrados (*fang*); entiéndase que sus pies forman una escuadra (*fang*) perfecta (*Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 7; *Civ. chin.*, 232).
2. R. Hertz, en su brillante artículo «La préeminence de la main droite», se ha dedicado a señalar la dificultad que presenta para este problema el caso chino.
3. M. Granet, *Danses et légendes...*, 455, 467, 551 y antes, p. 251; *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 7.
4. *Civ. chin.*, 232.
5. El índice es «el dedo de comer» (y no de «mostrar»; mostrar es peligroso, está prohibido).
6. M. Granet, *Danses et légendes...*, 498.
7. *Civ. chin.*, 19-21.
8. El compás traza círculos. El elemento gráfico, del que se dice que representa la boca en el signo de la Derecha, era, en la escritura arcaica, un círculo.
9. Círculo inscrito, véase pp. 82, 102 y 196-197.
10. Véase p. 203.
11. *Yi king*, L., 382.
12. *Li ki*, C., I, 673. «Cuando un niño ya era capaz de tomar solo su comida se le enseñaba a servirse de la derecha».
13. *Li ki*, C., 143, 675; II, 150; *Yi li*, C., 75.
14. *Li ki*, C., 153, 160, 246; M. Granet, *Danses et légendes...*, 99, 135.
15. *Civ. chin.*, 353; *Tso tchouan*, C., III, 319.
16. *Civ. chin.*, 318; *Houai-nan tseu*, 11; *Lie tseu*, Wieger, 147.
17. M. Granet, *Danses et légendes...*, 138, 167.
18. *Li ki*, C., I, 44.
19. *Li ki*, C., I, 44; II, 17.
20. *Li ki*, C., II, 17.
21. *Li ki*, C., II, 18.
22. *Yi li*, C., 67.
23. *Li ki*, C., II, 17.

24. M. Granet, *Danses et légendes...*, 70, nota 2; *Li ki*, C., I, 678.
25. *Li ki*, C., II, 21.
26. De ahí la disposición de los diagramas chinos en los que el Sur siempre está arriba.
27. Véase p. 259. El Cielo es un pecho y tiene mamas (véase pp. 241 y 260). La Tierra es un dorso; por eso, cuando se hace un sacrificio a la Tierra, se escoge una colina que tenga forma de rabadilla (*Civ. chin.*, 412).
28. *Li ki*, C., II, 19.
29. *Yi li*, C., 123, 125, 144. En los torneos de tiro al arco, los arqueros vencidos deben tener sus arcos aflojados y cubrir su lado izquierdo de la espalda.
30. *Civ. chin.*, 291; *Li ki*, C., I, 55.
31. *Civ. chin.*, 229, 271.
32. M. Granet, *Danses et légendes...*, 407, nota 5; *Li ki*, C., I, 89. Cf. *Tso tchouan*, C., III, 598.
33. En tiempos de duelo todo cambia: el jefe del duelo se sitúa al Oeste, las mujeres al Este (*Yi li*, C., 498).
34. *Li ki*, C., I, 319; *Houai-nan tseu*, 11. Los carruajes de un convoy fúnebre ocupan en la carretera la parte izquierda y el Este (*Yi li*, C., 513).
35. *Heou Han chou*, 121b, 4a.
36. *Louen heng*, A. Forke, «Lun heng...», I, 265. *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 12.
37. *Li ki*, C., I, 146.
38. M. Granet, *La vie et la mort...*, 3.
39. Al contar, los chinos incluyen también el primer término.
40. Cuando se camina hacia la izquierda y hay que subir una escalera, se empieza a subir con el pie izquierdo y el derecho alcanza al izquierdo en el primer escalón, y se sigue de nuevo con el pie izquierdo: eso es lo que debe hacer un huésped. El dueño de la casa, por el contrario, empieza con el pie derecho aunque tenga que subir los escalones del Este, es decir, los escalones de la izquierda. Cuando recibe a su huésped, debe recorrer el Este del patio caminando hacia la derecha. Y cuando reconduce al visitante hacia la casa ambos pueden emplear el Este o el Oeste caminando hacia la izquierda o hacia la derecha según convenga (*Li ki*, C., I, 19).
41. *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 7; M. Granet, *Danses et légendes...*, 549. El paso de Yu, muy célebre, ha sido desde siempre utilizado por los brujos para sus actuaciones mágicas: el *sentido inverso* (*yi*) es el que conviene a la magia. En el capítulo 8 del *Bo hu tong* aparece netamente la conexión entre la marcha, izquierda o derecha delante, cosa que determina un genio celeste o terrestre, y el principio de que el Cielo es sinistrógiro y la Tierra dextrógira.
42. *Houang-ti nei king*, 2.
43. M. Granet, *Danses et légendes...*, 378, 137 ss.
44. *Lao tseu*, Wieger, 39 y 40.
45. Los vasallos, para quienes la derecha es el lado honorable, son considerados «los pies y las manos» del príncipe.
46. *Houai-nan tseu*, 7.
47. *Ibid.*, 3.
48. No acabo de comprender por qué Maspero (*La Chine antique*, 442), igual que hace Wieger (*Histoire des croyances religieuses...*, 62), se niegan a reconocer la importancia de los Cinco Signos celestes. Ignorarlos equivale a no entender qué es el *Hong fan*: un cuadro inmediato del sistema de clasificaciones chinas. ¿Por qué rechazan la mención (significativa por su oposición con la Lluvia) que hace aquí del Yang? Tal vez por la traducción que hace Chavannes de *yang*, al que denomina «sol iluminador».
49. *Houai-nan tseu*, 7. Obsérvese que menciona aquí 6 vísceras.
50. SMT, III, 290.
51. La conexión de las virtudes cardinales con las estaciones-orientes está además expresada en diversos mitos: la Bondad (*ren*), por ejemplo, es la virtud característica de los orientales.

52. *Po hou t'ong*, 8.

53. *Tso tchouan*, C., III, 30-39. Véase p. 285.

54. *Kouan tseu*, 14. Las correspondencias establecidas por Guanzi difieren de las del *Bo hu tong* y de las del *Huangdi nei jing*. Bien se ve la oposición entre el Aliento (*qi*), próximo del Fuego, y la Sangre, próxima del Agua, y el hecho de que las pasiones sean calificadas como *de*, palabra cuyo sentido (virtud) recuerda la de la influencia (*qi*).

55. *Li ki*, C., I, 516, 519 ss. Tal vez deba considerarse que los 6 *Qi* (Influencias) son como los productos de los 6 Zong, de los 6 Dominios celestes que el *Shoujing* (SMT, I, 59-61) pone en relación con las 5 Insignias. Hay desacuerdo acerca de la lista de los 6 Zong aunque siempre se hace figurar entre ellos la Lluvia y el Viento, o las Aguas y la Sequía. Un pasaje del *Ji fa* (*Li ki*, C., II, 259) parece autorizar la conexión entre el sacrificio hecho a los 6 Zong con los sacrificios hechos: 1) a las Cuatro Estaciones; 2) al Calor y al Frío; 3) al Sol y a la Luna (Yang y Yin); 4) a las Estrellas y a la Lluvia (el Conde del Viento y el Señor de la Lluvia residen en dos estrellas)... Ahora bien, el texto del *Hong fan* acerca de los 5 Signos celestes encierra una doble dificultad: 1) que contrariamente a cuanto se ha hecho con la mayor parte de las restantes rúbricas, los Signos no están numerados; sin embargo, la segunda parte del texto considera 5 Signos y empieza con la palabra «cinco»; 2) la primera parte del texto contiene 6 veces la palabra *yue* (véase p. 133), lo que parece indicar una lista de 6 números; el sexto *yue* está precedido de la palabra *shi*, en la que Chavannes ve un demostrativo, juntándolo con la frase siguiente. Pero esta palabra significa «estación» y ya se ha visto que el *Ji fa* habla de un sacrificio a las Estaciones; la mayor parte de los intérpretes admiten que estas figuran entre los 6 *Zong*. Parece, pues, que los editores del *Hong fan* han dudado entre 5 y 6.

56. Yo simplifico los cuadros extraídos de Ban Gu y del *Huangdi nei jing* suprimiendo los olores, los colores, etc. (conformes con las equivalencias del *Yue ling*). Ban Gu hace con las aberturas tres repartos diferentes (I, II, III) que yo aíslo. Y aíslo también (A, B) las correspondencias de las Pasiones con los Orientes, y de las Pasiones con los Almacenes, que Ban Gu sitúa aparte.

57. *Yi king*, L., 429; M. Granet, *Danses et légendes...*, 442. El reparto se hace según la orientación llamada de Wen Wang:

S
Cabeza
Boca Nalgas
E Ojos Orejas O
Pies Manos
Vientre
N

58. *Po hou t'ong*, 8.

59. *Li ki*, C., II, 516. Los Diez Deberes son: el afecto fraterno y el amor filial, la bondad del hermano mayor y la sumisión del pequeño, la justicia del marido y la obediencia de la mujer, la benevolencia de los mayores y la docilidad de los jóvenes, la bondad del príncipe y la fidelidad del vasallo. Estos 10 Deberes remiten a 5 relaciones.

60. Glosa de Kong Yingda de los Tang. Las equivalencias con los Orientes indicados en la tabla son las de Ban Gu.

61. Véase la tabla extraída del *Po hou t'ong*. El Corazón y el Príncipe pertenecen a la Izquierda.

62. *Po hou t'ong*, 8. El *Huangdi nei jing* quiere que el dorso sea *Yang*. (El Yin y el Yang, cuando se unen, no se reducen a la única posición que toman el Cielo y la Tierra). El corazón se aloja, pues (cap. I), en el dorso.

63. *Po hou t'ong*, 8 y véase pp. 276-277.

64. *Lie tseu*, Wieger, 145.
65. Véase tabla del *Bo hu tong* (III) y tabla del *Huangdi nei jing*.
66. *Po hou t'ong*, 8; *Huangdi nei jing*, 2 y 14; una tercera solución (tabla del *Bo hu tong* [II]) será atribuir las orejas al Bazo.
67. *Huangdi nei jing*, 2 y 8; *Po hou t'ong*, 8; *Chen yi king*, 1.
68. *Po hou t'ong*, 8.
69. *Tch'ou tseu*, 9.
70. *Po hou t'ong*, 8.
71. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I.
72. *Ibid.*, II, 250.
73. M. Granet, *Danses et légendes...*, 285, 484.
74. *Ibid.*, 373, 374. *Po hou t'ong*, 7 y 8.
75. M. Granet, *Danses et légendes...*, 432; *Po hou t'ong*, 7; *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 304.
76. Este procedimiento para «alimentar el maleficio» se emplea todavía en el sur de China, al menos entre los bárbaros. «Grano» y «maleficio» se leen *gu*.
77. Hexagrama 18 (*Yi king*, L., 95) formado del trigrama Gen (Montaña) superpuesto al trigrama Xuan (Viento). Cf. *ibid.*, 290.
78. *Tso tchouan*, C., III, 30-39. Cf. *ibid.*, 380.

Capítulo 3

LA ETIQUETA

Los chinos, en lugar de dedicarse a medir efectos y causas, se las ingenian para hacer repertorios de las correspondencias. El orden del Universo no es distinto del de la Civilización. ¿Quién se puede creer que existen secuencias necesarias, inmodificables? Inventariar conveniencias tradicionales exige un arte más sutil y de muy otro calibre. Saber es, pues, poder. Cuando los soberanos son sabios secretan la civilización. La mantienen y la propagan difundiendo a toda la jerarquía de los seres un coherente sistema de actitudes. Dado que el prestigio de las reglas tradicionales es suficiente, ¿para qué pensar en la coacción de las leyes? Los hombres no necesitan más que modelos; a las cosas les pasa lo mismo puesto que son como ellos. Ni en el reino físico hay que indagar acerca de la necesidad ni en el de la moral hay que hacerlo con el de la libertad. Tanto el macrocosmos como los microcosmos se complacen en conservar unas costumbres venerables. El Universo es un sistema de comportamientos donde los del espíritu no se distinguen de los de la materia. A decir verdad no hay distinción alguna entre materia y espíritu. La noción de alma, la idea de una esencia completamente espiritual que se opondría al cuerpo como al conjunto de los cuerpos materiales, es totalmente ajena al pensamiento chino.

Liezi desarrolla ampliamente la tesis de que las acciones más reales son las que se hacen sin contacto y sin pérdida de energía[1]. Actuar es influenciar. La idea de que se puede actuar por simple influencia no es específicamente taoísta. Una anécdota de *Zuo Zhuan*[2] lo prueba. Un buen conductor de carros consigue llevar un carro completamente cargado aun llevando los tiros a punto de romperse. Cambiad el cochero o cargad el carro solo con un poco de leña; los tiros se rompen de inmediato; ya no tienen cohesión, ya no están influenciados por el ascendente de un

conductor maestro en su arte. La materia y el espíritu, o eso que nosotros llamamos espíritu, no constituyen reinos separados. Esta idea es plenamente común en China; para Liezi[3] es una de las ideas maestras de su sistema. Con toda la seriedad que un filósofo puede conservar cuando argumenta, cuenta complaciente una escena que en tiempos del rey Mu, de los Zhou, se representaba con marionetas. El bufón que las manejaba las había construido de cuero y de madera, pintadas y barnizadas. Estas marionetas hacían reverencias tan bien como los hombres y además cantaban y danzaban con mucha gracia. En su interior estaban provistas de vísceras de madera a las que no les faltaba ninguna abertura. Si se les extirpaban los riñones ya no sabían danzar; si se les quitaba el hígado ya no podían ver. Con sus Cinco Vísceras y con todas sus Aberturas, experimentaban todas las Pasiones. El rey Mu se encolerizó cuando las marionetas empezaron a guiñar el ojo impúdicamente a sus mujeres favoritas. Estos instrumentos y sus demostraciones mágico-filosóficas valían lo que valen los hombres, ya que tenían rostro. Cuando el Caos, tras haber dado muestras de civismo, mereció ser recibido entre los hombres, dos amigos, los genios del Relámpago, emplearon toda una semana, un día para cada abertura que le iban haciendo, hasta darle el rostro humano que merecía[4]. Al séptimo día de la operación, el Caos murió, dice Zhuangzi. Es decir, que toda iniciación, o todo nacimiento, son como una muerte. La muerte verdadera se produce cuando se obturan todos los orificios del cuerpo. A los difuntos se les cierran los ojos y también la boca. Ya desde la antigüedad se les sellaban con jade todas las aberturas: este uso se relaciona con la costumbre que impone dibujar sobre los féretros las Siete Estrellas de la Osa Mayor[5]. Junto al cadáver hay que enterrar también la infección y el principio mismo de la muerte. Junto al criminal hay que sepultar el principio de su crimen y su maldad: se trata, pues, de una medida de cautela, más que de crueldad, la que aconseja obturar los orificios del cuerpo muerto[6]. En los sabios y en los puros todas sus aberturas están despejadas y funcionan a la perfección, tanto las 7 de la cara, como las 7 correspondientes al corazón. La calidad de vivo no se obtiene y no se conserva si no están expeditas las primeras; la santidad se obtiene cuando las otras están despejadas o prestas a serlo[7]. La potencia de la vida alcanza su apogeo cuando nada obstaculiza la endósmosis del Microcosmos con el Macrocosmos. De ahí la importancia de las Aberturas.

Esta importancia, reconocida por toda la tradición, se explica por el prestigio de que ha gozado siempre en China la magia de las secreciones, las excreciones, el hálito. Las precauciones que exige la etiqueta, y que parecen implicar cuidados por la limpieza, vienen impuestas por el afán de no dejar que un superior sufra o que un enemigo se beneficie de las exhalaciones, pérdidas o degradaciones de cuanto constituye la po-

tencia vital. Corresponde a los parientes, a los hijos[8], recoger y ocultar cuidadosamente los esputos y los muermos de los padres; a ellos corresponde igualmente recoger el último aliento, cerrar los ojos, la boca, tapar todos los orificios con telas, no dejar que se pierda nada de la sustancia paterna, enterrar bajo el suelo de la casa las uñas, los cabellos del difunto, el agua que ha servido para lavar el cadáver[9]. Se puede actuar sobre otro (y sobre todos los suyos) cuando se posee una parte o un residuo de su sustancia. Robando alguna parte escogida, puede alguien anexionarse lo que esa parte detenta de vida, la potencia de su vista o de su oído, por ejemplo, si alguien roba los ojos o las orejas, la vida o su fuente, si alguien se hace con la primera sangre de las vírgenes o con el embrión apenas formado. Estas prácticas, todavía castigadas por los códigos de las más recientes dinastías, no son nuevas. No era por crueldad ni por diletantismo de tirano por lo que Shouxin, el último de los Yin, abría el vientre de las embarazadas o comía la carne de sus enemigos[10]. Cualquier jefe, cualquier mago necesita recuperar fuerza, sustancia, vida, ya que tiene que gastar toda su vitalidad en beneficio de todos. El mago usa la suya cuando da vida a las marionetas o cuando entabla un combate con las piezas del ajedrez[11]; también el cochero se desgasta cuando da cohesión tirando de las riendas. Pero mucho más un Jefe. Gracias a su directo poder de influencia, los caballos de su carro caminan por el camino recto si él piensa recto, las flechas de sus súbditos dan en la diana cuando él lo piensa así. Sería, diciéndolo en nuestra lengua, que causa un efecto de influencia directa de espíritu a espíritu. Basta con que un mago alcance a su enemigo con la saliva o que eche el aliento sobre su sombra para que el desgraciado perezca todo cubierto de úlceras[12]: en la saliva o en su aliento ha concentrado el mago toda la esencia de sus virtudes mágicas. Pero la Obra real exige la concentración de una potencia de animación total. Sobre los guerreros pasa el aliento del Jefe: redoblando el tambor transmite a la batalla el ritmo de su propio ardor[13]. Un decreto tiene fuerza ejecutoria a partir del momento en que el príncipe dice «sí»; es eficaz de inmediato por sí mismo y nada importa que se ejecute en la práctica o no. En ese «sí» se condensa toda la virtud de animación que la práctica de la etiqueta mantiene intacta en el príncipe. Si existe una etiqueta del vestido, del peinado, de la risa, de las lamentaciones, del coito, si un inferior, por respeto, debe vestirse o desvestirse, si las mujeres deben estar siempre cubiertas o actuar completamente desnudas, como las brujas, si hay que rasar a los criminales, si las mujeres deben llevar cubierto el pelo mientras que el mago danza desmelenado, si el Jefe se afeita la cabellera para ofrecerla a los dioses, o se cubre herméticamente como una mujer, si baila con la cabellera al viento como una bruja, si hay que bostezar, estornudar, escupir, sonarse los mocos, toser, eructar, si no hay que reír ni llorar nunca con estruendo,

aunque en tiempo de duelo haya que lamentarse a gritos, si a la amistad se llega con la risa o con la sonrisa, si el padre debe reír cuando otorga al niño el derecho a la vida, si el niño debe reír cuando recibe de su padre un nombre, y llorar para merecerlo, si tan peligroso es para una mujer que le arranquen una sonrisa como que no se la deje arrancar, si debe esconder su sonrisa tapando su boca con las mangas, si nunca debe provocar un suspiro a un hombre, si debe entregarse o conservarse, si el Jefe, que tiene que desgastarse por completo, toma más precauciones que nadie para permanecer hermético y mudo, todo esto sucede porque el cuerpo, a través de todos sus orificios, deja penetrar y deja escapar, porque sabe retener, proyectar e incluso captar, la sustancia que vale como tal, la fuerza que vale sustancia, aquello que hace el ser y que le hace ser.

Todos los autores, y no solo los taoístas, están de acuerdo en el principio de que las actividades, las pasiones, las sensaciones, desgastan al ser y le disminuyen la sustancia y la fuerza. Todos admiten igualmente que los orificios del cuerpo son los órganos de los sentidos, que las Pasiones y las Actividades (o las Virtudes) dependen de los *Almacenes* (*fu*) o de las Vísceras a las que se les da el nombre de *Graneros* (*zang*), y que Vísceras, Almacenes y Aberturas se corresponden. Mientras que los chinos confunden las ideas de *sustancia* y de *potencia* en la idea de ser, conceden, sin embargo, al *alimento*, una suma importancia. La valía de un individuo se mide por el número de vasallos a los que puede alimentar[14] y lo que constituye su autoridad es su forma de alimentarse: es la cantidad de alimento que se le atribuye. La respetabilidad, la riqueza en la mesa, la abundancia de vida, la calidad de la eficacia, son cosas unidas, indistintas. Solo los nobles tienen alma, si así pudiera decirse empleando conceptos nuestros: solo ellos tienen antepasados que merecen ser alimentados. Los nobles, los jefes, los dioses, son ricos en sustancia y en potencia: son proveedores de alimento. Hacen gala de que lo que ellos poseen en abundancia lo dan y se lo quitan de sí mismos. Todas las vituallas les pertenecen pero ellos no toman más que la esencia (*jing*) o la virtud (*de*)[15]. Se contentan con olfatear o saborear. En ellos, la vida se fortalece al tiempo que se espiritualiza. La dosificación protocolaria de los alimentos viene acompañada de una etiqueta de la mesa[16]. Quien come según la etiqueta, se refina y se crece, se contiene y se ennoblece, se reconforta, completa y condensa en él una vitalidad de una esencia más sutil y más rica. Solo el Rey dispone del «alimento precioso», dice el *Hong fan*: él es el centro, el pivote del Mundo[17]. Los médicos combinan para él los sabores[18] y su primer ministro (el mejor ministro es el que entiende de cocina)[19] alimenta, en la persona del soberano, la Virtud Real (*Wang Dao*)[20]: organiza los tributos de manera que no falte nunca nada para reconfortar el alma del maestro, quiero decir, para mantener una Autoridad que, digna del Universo,

sea la más entera posible y la más única, la menos material y la menos perecedera; tal que en ella pueda verse el foco de una irradiación sin desgaste. Para conservar intacto este principio de influencia basta con recoger, en los tiempos y lugares convenientes, todo aquello que es vida en el Universo. El primer ministro manda traer para su Maestro los berros del marjal de Yunmeng, las habas *yun* del monte Yanghua y, del fondo del Kunlun, la marsilea de cuatro hojas[21]. Enseña a los médicos cómo deben «combinarse y unirse (*diao he*)»[22] los sabores. Las salsas, según las estaciones, serán de vinagre, de vino, de jengibre o de sal, pero siempre trabadas con miel, ya que el dulce corresponde a la Tierra que está en el Centro[23]. El trigo deberá comerse en primavera con cordero y una salsa de vinagre, ya que el cordero tiene un olor rancio y el ácido, que va bien con el rancio, conviene a la primavera, estación que «afloja» y durante la cual hay que «retener»[24]. Por lo demás, el Este es el lugar de los Músculos, que dependen del Hígado, al que el Ácido, «producido» por la Madera, lo «produce» a su vez (así lo decreta el breviario de la medicina)[25]. Combinando los alimentos de los 5 (o 6) Animales domésticos, de los 5 (o 6) Alimentos vegetales, de los 5 Olores y de los 5 Sabores, se repararán, según un ritmo conforme con el Orden del Mundo, las 5 Vísceras[26], cuyo estado podrán verificar los expertos inspeccionando las 9 Aberturas y examinando, con la ayuda de los 5 Sonidos y de los 5 Colores, las 5 Exhalaciones (*qi*)[27]. Sería un indicio nefasto y la prueba de una perturbación del Microcosmos y del Macrocosmos si, en invierno, durante el cual el Hijo del Cielo debe revestirse de ornamentos negros, no estuviera moreno, es decir, del color de los Riñones, ya que la Influencia (*qi*) de estos órganos es la que debe prevalecer (pues es la sal la que sazona los alimentos invernales, el mijo y la carne de cerdo). Por las mismas razones, también en invierno, la voz debe dar la nota *yu*. «El hombre es el corazón del Cielo y de la Tierra, la regla de los 5 Elementos: cuando alimentado por los 5 Sabores, distingue las 5 Notas y hace reverberar los 5 Colores, entonces es que *tiene vida*»[28]. Los nobles «comen su feudo»[29]: el Hombre Único, estación tras estación, se come el Universo. Durante el tiempo útil almacena en los 5 Graneros de su cuerpo la esencia de lo más exquisito que produce la vida universal. Recoge la vida en su inmediata frescura durante las 5 Estaciones-Orientes. Nutre su ser con primicias. «Los granos contienen en sí mismos la vida», dice el *Shijing*[30]. La vida se extrae más pujante de los alimentos frescos[31], cuando sube por ellos en su primicia y tan pura que resulta, para lo impuro, un veneno mortal. Las entrañas de un príncipe perverso, cuando este come el trigo nuevo, se le pudren y se le convierten en estiércol[32]; las del sabio permanecen limpias y se incrementa en él la pureza junto con la vida, cuando al comer, después de los dioses, se sacraliza en él la virtud (*de*) de las ofrendas estacionales. Si

en el alimento está la vida, también puede estar un principio de muerte y de corrupción. Toda comida es una ordalía y más aún toda francachela, ya que la bebida es un extracto, extracto de vida o de muerte, que ejecuta a los culpables y reconforta a los buenos[33]. Precisamente en el momento de renacer la vida es cuando la etiqueta impone al Jefe la prueba decisiva de la bebida. Debe mostrarse capaz de asegurar la perennidad de las cosechas, la perpetuación de la vida. Merecerá seguir siendo Jefe y se le aclamará con el grito «¡Diez mil años!»[34] si durante la prueba muestra que la vida no es para él ningún veneno. Si bebe tanto como conviene y sigue permaneciendo erguido[35] es que es puro y que, para la renovación de su vitalidad, se empareja con el Macrocosmos.

Solo los Jefes parecen tener «alma». Las francachelas y las comilonas sacras son las que le conservan su fuerza, las que rejuvenecen su sustancia, las que acuerdan su vida con el ritmo del Universo. Los chinos no creen que el alma dé la vida al cuerpo; creen más bien, si así puede decirse, que el alma no aparece más que tras un enriquecimiento de su vida corporal. Pero lo mejor es evitar la palabra «alma» ya que en chino no existe equivalente, si lo que se quiere es significar una esencia únicamente espiritual. Las palabras *gui* y *shen*, que se traducen como «demonios» o «espectros», y también como «espíritus» o «dioses», remiten a manifestaciones tangibles. Piedras que hablan, jabalíes que matan, dragones que pelean[36], los *gui* o los *shen* siempre se aparecen bajo una forma material. Los Antepasados no comen ni beben más que en las ceremonias de culto que les permiten reencarnarse en los cuerpos de sus descendientes. Para merecer el nombre de *shen* hay que tener un lugar reconocido en la jerarquía feudal; hay que estar en posesión de un título nobiliario como lo son el Duque del Trueno o el Conde del Viento. Y a la inversa, un señor, puesto que es el jefe de culto, puede ser calificado como *shen*[37]. La palabra conviene a los seres investidos de una autoridad religiosa. Se habla de *gui* cuando se produce una manifestación inesperada, inquietante, ilícita. Los sabios no creen que las piedras hablen, ni que los dragones se peleen, ni que los muertos vuelvan para matar a sus enemigos[38]. Este último caso es el que al parecer se produce con más frecuencia; los sabios calman la emoción del público autorizando sacrificios: todo ser que come se tranquiliza. Convocados regularmente, los *shen* reciben cada uno una porción protocolaria de alimento y de vida; igual que los nobles, que comen en el estrado del Jefe, viven en la corte del Soberano de Arriba y pueden husmear el olor de los sacrificios. Todo aquel que no recibe un tributo estacional de ofrendas, espíritus irregulares que no figuran en las listas del protocolo, ancestros en el final de su carrera cuyo nombre (*ming*) *ha sido recuperado* por los vivos, muertos vulgares que nunca merecieron *tener un nombre* (*ming*), todos esos, a los que puede designar la palabra *gui*, no son alimentados

más que en algunas ocasiones. Se trata de seres cuyo lugar está en el mundo de Abajo y que no deberían salir de las Fuentes Amarillas. No obstante, a veces se escapan cuando, por desgracia, el suelo se resquebraja[39]. Para hacerles volver bajo tierra, pacificados, bastará con humedecer el suelo haciendo penetrar en él alguna libación; esta, como en los sacrificios a la Tierra, será de la *sangre* que gotea de las carnes crudas. Solo los *shen* tienen derecho a *exhalaciones (qi)* provenientes de las carnes cocinadas. Sin embargo, ni los *shen* ni los *gui* tienen la plena (*sheng*) vitalidad que caracteriza a los hombres generosamente saciados de Sangre (*xue*) y de Hálito (*qi*). Los maestros de la adivinación admiten que el fin y el principio, que la muerte y la vida, dependen de juegos del Yin y del Yang, de combinaciones de Sombra (*you*) y de Luminosidad (*ming*), de uniones y justas del Cielo y la Tierra. «Son el *jing* (la Esencia) y el *Qi* (el Hálito) los que constituyen a los Seres (*wu* = los 10.000 seres; el Hombre no tiene un lugar aparte). Son los *viajes* de *Hun* los que constituyen (el principio de) las alternancias (del estado de los seres) y así es como se pueden distinguir los aspectos esenciales (de lo que es) *gui* o *shen*»[40]. Confucio, cuando se le preguntó acerca de los *gui* y de los *shen*, dicen que respondió: «El Hálito (*Qi*) es la plena perfección (*sheng*) de (lo que es) *shen*; el *Bo* es la plena perfección de (lo que es) *gui*»[41]. Los chinos, en efecto, oponen el Hálito y la Sangre, el *Hun* y el *Bo*. La fórmula que se le presta a Confucio muestra que el *Hun* no se distingue del Hálito y que el *Bo* no se distingue de la Sangre. Una célebre definición (se le atribuye a Zichan, de Zheng [534 a.C.], y expresa sin duda concepciones muy antiguas) hacía del *Bo* el principio de la vida embrionaria, mientras que el *Hun* solo aparecía tras el nacimiento[42], es decir, cuando el padre, así lo muestran los ritos, riendo y haciendo reír al hijo, le insuflaba su aliento vital *dándole un nombre (ming)*. La muerte acontece cuando el *Hun* se va de viaje y, cuando se constata que el Hálito se ha ido, se llama, gritando el *ming*, al *Hun*, al que tratan de atrapar por el techo antes de que se vaya a lo Alto a unirse con el Cielo luminoso. El *Bo* por su parte (el recién nacido toma la vida con la tierra), retorna (*gui*) a la tierra y se convierte en *gui*. El cuerpo debe pudrirse y disgregarse en lo Bajo, en la Oscuridad (yin), y todos los olores son emanaciones (*jing: los* jing *son las Esencias que el* Xi ci *opone al* qi, *al Hálito*) que provienen de los cuerpos que se han ido. Así se expresaba Confucio, según dicen, y añadía que el *Qi* se lanza hacia lo Alto donde debe brillar. Si se nos impone traducir las palabras *hun* y *bo*, deberíamos decir que *Hun* es el alma-hálito y *Bo* el alma (de la) sangre; pero sin contar con la impropiedad de la palabra «alma», el empleo del singular produce nuevos malentendidos. El *Hun*, es el *Qi* (es el Hálito) y son los *Qi*, las Influencias, las Exhalaciones, y el *Bo*, es la sangre, aunque es el *Jing*, la Esencia, y los *Jing*, las Emanaciones. En el *qi* y en el *jing* que constituyen

los seres (los seres de todas las clases), como en la Sangre y en el Hálito, que constituyen a los vivos, hay que ver parejas complejas. Son parejas porque la antítesis del Yin y del Yang domina el pensamiento; son parejas complejas porque bajo la categoría de Pareja reinan otras categorías numéricas, clasificaciones por 5 y 6, por 7, por 8 y 9... La denominada teoría de las «almas viscerales»[43] no está documentada antes de la era cristiana, pero la unión de las Pasiones, denominadas *jing*, igual que las Emanaciones[44], con las Vísceras, es un dato antiguo, igual que la correspondencia establecida entre las Pasiones y las Emanaciones con los *Qi*, Influencias o Exhalaciones del Cielo, Exhalaciones de las Vísceras y de los Orificios del cuerpo. Los *Gui* y los *Shen* no son almas descarnadas. El *Hun* y el *Bo* no son dos almas, una material y otra espiritual: hay que ver en ellos las rúbricas de dos conjuntos de principios de vida que remiten, los unos a la Sangre y a todos los humores del cuerpo, los otros al Hálito y a todas las exhalaciones del organismo. Unos son *yang*, pues el padre insufla el aliento de vida y el nombre, los otros son *yin*, pues la madre proporciona la sangre y el alimento. Estas remiten a la Tierra que porta y alimenta, aquellas al Cielo que abraza, calienta[45] y hacia donde asciende el humo cálido de las ofrendas, mientras que el suelo, al que humedecen las libaciones, se engrasa con los productos de la descomposición de los cuerpos. La Tierra los devolverá bajo la forma de alimento ya que la vida alterna con la muerte y todo volverá a la vida, como todo retorna (*gui*) a la muerte; un orden cíclico y un ritmo quinario presiden tanto las reencarnaciones como el retorno de las estaciones.

La psicología china, rebelde a cualquier postulado espiritualista, es una psicología del comportamiento que se adapta a una moral de la actitud.

Los misioneros de hoy reconocen que no es posible encontrar en China ningún vestigio de la idea de caída o de pecado original[46]. Pero sus predecesores estaban tan sumamente preocupados en decidir si, en la concepción china, la naturaleza humana era buena o mala, que impusieron a los sinólogos la traducción del término *xing* por la palabra «naturaleza». *Xing* se escribe con la clave del «corazón», lo que incita a prestarle una acepción puramente moral, añadida al signo que quiere decir «vida». Es este último símbolo gráfico el que da la pronunciación del conjunto. Es el elemento significativo. *Xing* se dice de la porción de vida que caracteriza a un individuo. Se emplea también cuando se quiere hablar de *personalidad*, o más bien, del conjunto de dones que constituyen, tanto en lo físico como en lo moral, campos indistintos, la *individualidad* y la *valía* de un ser. Pero difícil resulta conservar para *xing* la traducción «naturaleza» o incluso «carácter», en el sentido moral de la palabra. La dificultad se hace manifiesta cuando se debe traducir una fra-

se que trata, no de definir —los chinos no definen jamás— sino de dar a entender lo que sea el *xing*. «El hombre está *compuesto* de elementos materiales y de un alma inteligente», escribe Couvreur[47]; Chavannes[48] por su lado escribe: «El hombre tiene, *de nacimiento*, la sangre y la respiración, un corazón y una inteligencia». Ambos traductores pretenden decir la misma frase y este es su sentido: «El hombre tiene un *xing* (una individualidad, un conjunto de dones vitales, formados principalmente) de sangre, de hálito, de voluntad (corazón), de sabiduría». El empleo de la palabra «corazón», que designa la voluntad (*Zhi*), porque es su sede y porque es el nombre de la víscera central, y de la palabra *qi*, símbolo del Hálito y también del ardor, del temperamento, de la energía, muestra que no hay ninguna intención de oponer las facultades del espíritu con los principios de la vida corporal. Corazón y sabiduría remiten, más que a la vida espiritual, a las funciones de desgaste que se distinguen más o menos de las de recuperación: la voluntad y la sabiduría emplean y usan la potencia vital a la que alimentan, entre otros elementos, la sangre y el hálito. Esta frase, sacada del *Yo ji*, merece ser confrontada con el aforismo citado más arriba del *Xi ci*: «Los seres (*wu*) están hechos de *jing* (y de) *qi*», es decir, de Exhalaciones y de Emanaciones provenientes del Cielo, donde reina el Hálito (*Qi*), y de la Tierra que produce las Esencias (*jing*) alimenticias. Los médicos ven en el *jing* (y en el) *qi*, lo que se inhala y lo que se exhala: llaman *jing-qi* a los licores fecundos del cuerpo humano[49]. En cuanto a la palabra *wu* (ser, emblema), se refiere a todos los seres, tanto a los que nosotros calificamos como animados como a los inanimados, ya que todo lo que es simbolizado, es. Si hay «emblema», hay «ser». Se admite igualmente que todo, por ejemplo la Tierra y el Cielo, tiene un *xing*[50], es decir, ser y una manera de ser. Toda individualidad es un complejo y corresponde a una determinada combinación de elementos. Los compuestos (*zhi*) nunca son concebidos, ni como únicamente espirituales, ni como únicamente corporales. Se dice *mei zhi* para hablar de buenas cualidades, *zhi qi* para designar el humor o el carácter, *cai zhi* para expresar los talentos naturales; llaman *cai li* a la fuerza que permite mantenerse erguido y procrear, y *Tian zhi* a las facultades procreadoras, o también, a una naturaleza celeste; *zhi* (elementos) puede significar o bien «naturaleza» o bien «aspecto», cuando se trata de un trozo de piedra o de metal. Toda «naturaleza» (*xing*) es, pues, el producto de una cierta dosis y de una combinación (*he*) más o menos armoniosa (*he*); así están hechos los caldos con los que se alimentan los Jefes[51], de elementos que provienen del Agua, del Fuego, de la Madera, del Metal, de la Tierra, y que pertenecen al Yin o al Yang. Son las proporciones de las dosis las que caracterizan la «naturaleza» íntima (*zhong*, interior, equivale a *xin*, corazón) de un ser; esta «naturaleza» es el resultado de una imbricación (*jiao*) de Exhalaciones (*qi*) del Yin o del

Yang a las que se califica de *débiles* o *fuertes* (a la manera de las líneas de los Hexagramas)[52], o también *qing* y *zhuo* (a la manera de los sonidos): *zhuo* evoca lo pesado, lo espeso, lo mezclado, lo oscuro, lo grave; *qing* (= *jing*, esencias, emanaciones), lo claro, lo limpio, lo correcto, lo agudo, lo ligero[53]. Las distinciones, pues, que se establecen, no diré entre sustancias, sino entre los estados o, más bien, entre los *aspectos rítmicos* tomados por los elementos, cuya combinación produce el ser y la personalidad, se deben a una oposición entre lo sutil y lo grosero y no a una oposición entre el espíritu y la materia. Y así, el *xing*, la manera de ser, corresponde a una determinada aptitud para ser, a una *parcela de vida* adscrita a un *temperamento* determinado. Alguien que durante su infancia mamó con avidez demasiada leche, en razón del *Qi* (Hálito) del que estaba provisto, nunca podrá disponer de una complexión (*xing*) sólidamente equilibrada: vivirá como un enfermo y morirá pronto[54]. Otro al que le va mal porque su voluntad (*zhi*) le impone unos gastos demasiado elevados, dado su *qi* (su capacidad para recuperar el Hálito), podrá curarse: se curará si encuentra un médico que pueda ayudarle a cambiar su corazón (*xin*: corazón, y voluntad: *zhi*, apenas se distinguen) con el de otro enfermo cuyo *qi*, en relación a su *zhi*, sea muy abundante; pero, si la operación funciona, uno y otro, al haber cambiado de sentimientos (*xin* = corazón), tendrán que cambiar también de mujeres, de hijos, de casa, de situación social[55]. Hay, pues, como se ve, «naturalezas» buenas, otras malas y otras que pueden mejorarse...

La vitalidad, la complexión, la suerte, difieren entre los hombres. El hombre, como los demás seres, está hecho de *xing* del Cielo y de la Tierra; de la Tierra tiene su sangre, sus humores fecundos y nutrientes, como la savia; del Cielo tiene su hálito cálido y sutil; de ambos tiene el *ritmo*, latidos del pulso y respiración, que mantienen, o mejor, constituyen su vida. Pero es el Cielo, honrado como un padre, provisto de autoridad, alabado por su permanencia y su unidad, quien distribuye las suertes, los rangos, las porciones de vida, los destinos: la palabra *ming* (*ming* significa *ordenar* y se confunde a menudo con otro *ming* que significa «dar un nombre») quiere decir todo eso. El Hálito, que viene del Cielo, varía sobre todo por la fuerza; la sangre, que alimenta la Tierra, varía sobre todo por su composición. La *personalidad* remite al Cielo, como la *individualidad*, que depende de la infinita variedad de Espacios, remite a la Tierra. La unidad del Cielo, sin embargo, es muy relativa; se diversifica según las estaciones; el Tiempo solo tiene continuidad en los instantes sagrados, cuando se inaugura; a momentos ricos en duración se oponen periodos en que la duración se agota. Cuando reina un orden nuevo y *durable* de la civilización, el soberano puede distribuir feudos duraderos y el Cielo repartir porciones de longevidad: los hombres viven mucho y todo dura mientras un soberano establezca en el mundo un orden que

merezca ser permanente. El valor de la personalidad decrece cuando el Imperio y el Cielo pierden su unidad; en tiempos de decadencia, la variedad de los Espacios contamina al Tiempo; las dosis de vida se recortan, aparecen los monstruos, la individualidad se desarrolla abusivamente y causa daño a la personalidad: más exactamente, los temperamentos se singularizan y la potencia vital disminuye. Lo que no quiere decir que los chinos detesten a los monstruos ni que desprecien por completo a los especialistas. Ya hemos visto que hay ocasiones y lugares en los que el Jefe solo es diestro o zurdo. El sabio sabe utilizar todos los climas. Sabe servirse de la fogosidad de los meridionales, en los que es el *qi* quien gobierna, y consigue, como ellos, nutrirse solo de alimentos crudos[56]. Sabe utilizar a los jorobados (numerosos en Occidente) cuya espalda semeja a un cuévano (ya que el otoño [= Oeste] es el tiempo de la recolección): inclinados hacia delante llevarán las piedras sonoras, mientras que doblados hacia atrás, como seres con la espalda cóncava, tocarán las campanas de bronce[57]. Por lo demás, la mayor parte de los Héroes, como los arcos tensos o distendidos, saben curvarse hacia delante o hacia atrás[58]. Lo ideal, sin embargo, es que el Jefe sea erguido como un nomon. El sabio sabe utilizar todas las edades. Para mandar en el tiempo, sabe utilizar, como las brujas, a las viejas que tras sus reglas han perdido buena parte de su sangre: reducidas casi al hálito, inclinadas hacia atrás, tienden hacia el Cielo sus narices; y ante el temor de que el agua les obstruya un orificio hecho para aspirar el Hálito, el Cielo deja de enviar su lluvia[59]. El sabio sabe utilizar también a los tísicos, cuyos esputos empobrecen su sangre, y admite que las brujas, e incluso los jefes, se adiestran en conseguir, con la emaciación, una sobreabundancia de *qi*. Tolera, aunque vigila, las individualidades excesivas que muestran alguna insuficiencia o hipertrofia, porque estas personas advierten los peligros, y esto tiene su interés. Envía expertos a la búsqueda de emanaciones que puedan traicionar la naciente potencia de un genio rival[60]. Contrata historiadores para que cataloguen las deformaciones físicas en las que el arte de los fisonomistas sabe ver signos de fortuna o pruebas de talento[61]. Dispone también de etnógrafos y geógrafos que le informan sobre las complexiones, que dependen de la estructura del suelo o de los géneros de vida. «Las complexiones (*cai*) varían según el Cielo y la Tierra, el Frío y el Calor, lo Húmedo y lo Seco. La corpulencia varía de las amplias llanuras a los profundos valles»[62]. También las costumbres difieren. Las tribus de los cuatro orientes del Imperio «tienen *xing*, maneras de vivir, que varían», ya que «en cada sitio se combinan los 5 Sabores de manera diferente», y la diversidad de alimentos hace que los hombres sean fuertes o débiles (como las líneas de los Hexagramas), pesados o ligeros (como los sonidos y las mezclas de las bebidas), lentos o vivos: unos son carnívoros, otros vegetarianos, y si estos últimos son ági-

les aunque estúpidos, los otros son bravos y audaces... El sabio permite subsistir en las franjas del Mundo las maneras de vivir y de ser que no son en absoluto conformes con la etiqueta. No desdeña a los individuos provistos de un genio excéntrico siempre que pueda tenerlos a distancia o domesticados. Para él y para los suyos busca una complexión equilibrada acompañada de un rico Destino. Cuando espera un hijo, impone a su esposa un estricto retiro y una vigilancia constante: eso se llama «educar al embrión»[63]. Si es un hijo de rey quien va a nacer, se siguen los usos atribuidos a Taisi, la irreprochable esposa del rey Wen. Taisi, durante su embarazo, nunca se permitió, ni siquiera en privado, el más mínimo descuido; nunca estuvo de pie, ni sobre una sola pierna, ni sentada, ni reclinada en su estera; evitó todo risa sonora e incluso cuando estaba encolerizada se abstuvo de jurar. Tres meses antes del parto, vino el maestro de música con su diapasón y montó guardia a la izquierda de la puerta; el gran intendente, primer ministro y jefe de cocina, se apostó a la derecha con un cucharón en la mano. Cuando la reina pedía un poco de música, si esta no era la conveniente, el maestro de música rasgaba las cuerdas de su guitarra y se hacía el displicente; cuando la reina reclamaba comida, el gran intendente acercaba a distancia su cucharón y si no era un alimento correcto decía que no osaría servírsela al príncipe heredero. Y así, cuando el niño nació y antes de que se le diera el nombre (*ming*) que definiría su destino, hubo que determinar, con la ayuda del diapasón, con cuál de las 5 Notas lloraba y, mediante un procedimiento que ignoramos, cuál de los 5 Sabores era el que le convenía; podían estar seguros de que hálitos y jugos alimenticios, potencia y sustancia, porción de vida y complexión, todo en él sería de la mejor cualidad[64].

Cuando más adelante hablemos a propósito de los taoístas, veremos las prácticas de la *larga vida*, veremos que la Santidad se adquiere sometiendo a una gimnasia y a un entrenamiento ritmado eso que nosotros llamamos las funciones nutritivas, sexuales, respiratorias... Esta beatífica rítmica es a veces utilizada por los heterodoxos adeptos del Tao para obtener, con unos dones mágicos, algunos talentos especiales. Los verdaderos sabios admiten, sin distinción de escuela, que el primer deber de cualquier ser es el de buscar un desarrollo completo de su genio. Algunos místicos pretenden liberarse de los límites que las tradiciones imponen a los destinos humanos. Para los demás, son las reglas tradicionales del arte de vivir las que permiten a cada uno sacar el mejor partido posible de su porción de vida y de su complexión. Cuidar de su *ming* y de su *xing* es cuidar de su personalidad y de su individualidad a un tiempo, o mejor, es defender una porción de potencia debidamente dosificada y cualificada dentro de los límites permitidos por el protocolo y por la organización jerárquica de la sociedad. En la medida en que

hay una metafísica y una psicología chinas, estas tienen como función la de glorificar la etiqueta.

El maestro de música tiene derecho a la izquierda, lugar de honor, y el jefe de cocina a la derecha[65]. Los chinos no distinguen entre la sustancia y la potencia; todas sus nociones están dominadas por las ideas de ritmo y de autoridad social. De ahí la importancia que conceden a los Ritos y a la Música: son como los dos aspectos complementarios de la Etiqueta. Los Ritos establecen entre los hombres, y entre todo cuando depende de ellos, las distinciones necesarias. La Música obliga a todos los seres a vivir en buena armonía.

«Los Ritos», decía, al parecer, Zichan[66], «son las delimitaciones (propias) del Cielo, los repartos equitativos (*yi*) (propios) de la Tierra, la conducta que conviene a los hombres. El Cielo y la Tierra tienen delimitaciones (que les son propias) y los Hombres las toman como modelos (*ze*); se modelan según las claridades (los astros) del Cielo; se funden en la complexión (*xing*) de la Tierra. Cuando los 6 *Qi* (Influencias, Exhalaciones) son producidos y puestos en actividad, los 5 Elementos, las Exhalaciones forman los 5 Sabores, se manifiestan en los 5 Colores, se simbolizan por medio de las 5 Notas. Cuando hay exceso (en su empleo), el resultado es confusión y turbación. Los hombres pierden entonces la complexión propia a cada uno de ellos (*xing*). Los Ritos sirven para su conservación. Hay 6 Animales domésticos, 5 Animales salvajes, 3 Animales de sacrificio que sirven para la presentación de los 5 Sabores; se necesitan 9 Emblemas, 6 Ornamentos, 5 Dibujos, para presentar los 5 Colores; hay 9 Cantos, 8 (instrumentos de música que corresponden a los 8) Vientos, 7 Sonidos, 6 Tubos *yang* (y 6 Tubos *yin*) para representar las 5 Notas; existen (las relaciones de) señor (a) vasallo, (de) superior (a) inferior, mediante las cuales se modelan los repartos equitativos (*yi*) (propios de) la Tierra; están (las relaciones de) marido (con) mujer, (del) exterior (con el) interior, que sirven para delimitar[67] las dos (clases de) seres [*wu*: esencias, realidades emblemáticas]; están (las relaciones de) padre (a) hijo, (de) hermano mayor (con) hermano menor, (de) tío (y) sobrino, (de) suegro (con) yerno, (de) unidos por matrimonio (con) cuñados, que sirven para simbolizar *las claridades* del Cielo (las relaciones de los astros); están los actos de gobierno, los trabajos del pueblo, que sirven para obedecer a las 4 Estaciones; están los castigos, las penalidades, que inspiran a los pueblos el respeto a las prohibiciones y que corresponden (*lei*) a las destrucciones de las Tormentas y a los Relámpagos; está la dulzura, el cariño, la bondad, la concordia, que sirven para imitar la fuerza productora del Cielo y su acción nutricia[68]. Tienen los hombres (6 Pasiones, a saber:) el Amor, el Odio, la Alegría, la Cólera, la Pena, el Placer, que nacen de los 6 *Qi*

(Influencias, Exhalaciones celestes). (Los Sabios), tras sus estudios, han asumido como reglas las conveniencias y las correspondencias con el fin de reglamentar los *6 Zhi* (Voluntades, Impulsos). La pena hace gemir y lamentarse; el Placer, cantar y bailar; la Alegría produce la Bondad; la Cólera, las peleas y las riñas. El Placer nace del Amor; la Cólera del Odio. (Los Sabios), tras sus estudios, han ordenado también y empleado, de buena fe, las Recompensas y los Castigos (palabra a palabra: [las distribuciones de] Felicidad [y de] Desgracia), la Generosidad y los Castigos. La vida es algo amado; la muerte, cosa odiada; una cosa amada da placer; una cosa odiada da pena. Cuando la Pena y el Placer se utilizan bien puede haber armonía (entre [la complexión del] hombre) y la complexión del Cielo y de la Tierra; *y esto es cuanto hace durar largamente (la vida)*». Los Ritos son el fundamento del Orden (social y cósmico): gracias a ellos se produce un *reparto equitativo* (*yi*) *de las porciones* (*fen*) *de autoridad social*. «El Cielo y la Tierra son los principios de la vida [...] Lo que distingue (a los seres) es que aquellos que son nobles sirven noblemente (mientras que) los villanos sirven para lo vil: conviene que los grandes sean grandes y viles los villanos»[69].

«La Música sirve para acercar (*tong*); los Ritos para diferenciar (*yi*). De la unión sale el cariño mutuo; de las diferencias el mutuo respeto. Las funciones de la Música y de los Ritos consisten en permitir el acuerdo entre las Pasiones (*jing*) y en dar buenas apariencias a las maneras»[70]. Cuando la música empieza a sonar, «las (*5*) relaciones sociales actúan con precisión: los ojos y los oídos ven y entienden; *entre la sangre y el hálito se establece un equilibrio armonioso*; las costumbres se civilizan; la Tierra de los hombres se hace apacible»[71]. «De la Música resulta *la unión armoniosa del Cielo y de la Tierra*, y de los Ritos la buena ordenación entre el Cielo y la Tierra; cuando hay unión y armonía, todos los seres (*wu*) obedecen a la acción civilizadora (del Hijo del Cielo); cuando hay buena ordenación, todos los seres conservan el lugar distinto (que se les ha asignado). La Música extrae del Cielo su rendimiento (civilizador); los Ritos toman de prestado a la Tierra su (capacidad de) reglamentación. (Si se llevara demasiado lejos) la reglamentación, se desbocaría el espíritu de anarquía; (si se exigiera) demasiado rendimiento, se desarrollaría el espíritu de dominación... Para obtener que las relaciones (entre los seres) no creen desorden, la esencia (*jing*) de la Música, mediante la satisfacción y la alegría, mediante el amor y el contento, invita a actuar. Para conservar sin desviación un equilibrio justo y correcto[72], la complexión (*zhi*: elementos constituyentes) de los Ritos, mediante la gravedad y el respeto a uno mismo, mediante el respeto a los demás y la docilidad, ayuda a la correcta reglamentación»[73]. «Cuando la Música es perfecta cesa la rebelión; cuando los Ritos son perfectos, cesan las querellas»[74]. «La guitarra tiene 81 pulgadas de lar-

go; la cuerda más larga da la nota *gong* (81); está situada en el Centro: es como el Príncipe. (La cuerda de la nota) *shang* (72) está a su derecha; las restantes se hallan, unas en relación a las otras, según el orden de sus dimensiones, sin error alguno: el príncipe y los vasallos están, cada uno en su lugar, imitando esta distribución»[75]. «*Gong* (81, Centro) es el Príncipe; *shang* (72, Oeste, derecha), los vasallos; *jue* (64, Este), el pueblo; *zhi* (54, Sur), los asuntos de Estado; *yu* (48, Norte) los recursos (del pueblo designados aquí con la palabra *wu*: los diez mil seres)[76]. Cuando no hay alteración alguna entre las 5 Notas todo está armónicamente modulado. Si (es de la nota) *gong* (de donde viene la) alteración, (las modulaciones son) toscas: (es porque) el príncipe es arrogante. Si (es de la nota) *shang* (de donde proviene la) alteración, (las modulaciones dan la imagen de) declive: (es porque) los oficios están incompletos. Si (es de la nota) *jue* (de donde viene la) alteración, (las modulaciones son) tristes: (es porque) el pueblo se hace rebelde. Si (es de la nota) *zhi* (de donde viene la) alteración, (las modulaciones son) lastimeras: (es porque) los asuntos de Estado son agobiantes. Si (es de la nota) *yu* (de donde viene la) alteración, (las modulaciones dan la imagen de un) precipicio: (es porque) le faltan los recursos al pueblo. Si la alteración viene del conjunto de las notas, porque se invaden unas a otras, (es que) el Estado va a perecer de inmediato». «Las notas y la música agitan la sangre y sus conductos, ponen en circulación los espíritus vitales (*jing shen*: esta expresión puede significar «humores fecundos») y dan armonía y rectitud al corazón»[77]. «Si en algún instante se incumplieran los Ritos, fuera no habría más que crueldad y arrogancia; si en algún instante hubiera alejamiento de la Música, dentro no habría más que perversión y libertinaje. La Música permite al sabio (*jun zi*) incrementar (entre los hombres el sentimiento de) repartos equitativos (*yi*)»[78].

Estas citas casi no merecen comentarios. El respeto a las distinciones protocolarias y a la armonía tradicional que resulta de una distribución jerárquica de las suertes, eso es lo que los Ritos y la Música se encargan de inculcar a los chinos. Ritos y Música que, además, les transmiten el sentimiento de que obedecer a la Etiqueta permite a los individuos integrar rítmicamente cada uno de sus gestos en el gran sistema rítmico de comportamientos que constituye el Universo. Y así se hace imposible la endósmosis de los microcosmos y del macrocosmos: de esta endósmosis provienen, con la vida, la individualidad y la personalidad. A la Etiqueta, pues, se le concede el valor combinado de una higiene y de una moral: lo moral no se distingue ni de lo fisiológico ni de lo físico.

La expresión protocolaria de los sentimientos, precisamente porque se hace con la ayuda de unos símbolos convenidos y de unos gestos obligatorios, tiene la virtud de disciplinar las pasiones. Los ritos chinos del dolor lo muestran bien claramente[79]. En el duelo, por ejemplo, la

pena[80] debe expresarse con un tiempo reglado y según un ritmo que el protocolo define teniendo en cuenta la valía social del difunto. Se traduce en gestos, aspectos, género de vida, un tipo de cuarentena minuciosamente reglamentado. La manera misma de llorar —con vagidos incesantes, o sin detener la voz al lamentarse, o bien, dejando caer la voz tras una triple modulación, o, en fin, adoptando simplemente un tono plañidero— todo estaba impuesto, controlado. Nada se dejaba a la improvisación del momento: todo impulso personal, cualquier fantasía, estaban severamente rechazados y descalificaban al autor, tanto si era por exceso como por defecto. Un hombre que había perdido a su madre lloraba como un niño: «¡Hay un duelo (*ngai*), que haya pues una pena (*ngai*)!, dijo Confucio. Pero sería difícil de imitar y el principio de los Ritos dice que hay que obedecerlos: es pues necesario que sea posible resignarse. Debe haber una medida para las lamentaciones y para los pataleos»[81]. Todos los gestos del duelo tienen como fin poder evacuar la impureza contagiosa de la muerte; todos los gestos del dolor tienden a evacuar una impresión de horror o de temor; y todos pretenden hacer inofensivo el dolor. Dos discípulos de Confucio vieron un día a un afligido que pataleaba como un niño lamentando un objeto perdido. Uno de ellos dijo que no le agradaban nada los pataleos. Prefería las manifestaciones de dolor más morigeradas. El otro le dijo: «Hay ritos para moderar las pasiones; los hay también para excitarlas desde fuera. *Dar rienda suelta a sus pasiones es imitar la conducta (dao) de los Bárbaros.* La conducta que prescriben los Ritos es otra. Cuando un hombre está alegre su apariencia es alegre; está alegre y canturrea, canturrea y se contonea; se contonea y baila. Está bailando y le sobreviene una pena. Está apenado y suspira; suspira y se da golpes en el pecho; se da golpes en el pecho y patalea. El objetivo de los Ritos es fijar una medida y unas reglas. Un muerto nos inspira horror (palabra a palabra: nos inspira odio). Un muerto es absolutamente incapaz de todo y nos apartamos de él. Los Ritos prescriben envolverlo en una sábana, vestirlo... para que dejemos de sentir horror»[82]. «Cuando un hijo está de duelo y patalea y pone en movimiento sus miembros, *calma su corazón y sosiega su hálito (qi)*»[83]: los pataleos protocolarios le permiten devolver a su respiración y a los latidos de su corazón una cierta regularidad rítmica.

La gran virtud de los Ritos, y de la Música, es su *ritmo regular*, que imponen a la gesticulación y a las funciones vitales. Cuando las maneras de ser están gobernadas por la etiqueta, el ser se ennoblece y merece durar. Si hace suyo este simbolismo, el individuo incorpora en él la civilización nacional. Y puede ser aceptado entre los hombres. Adquiere una personalidad.

El hombre debe todo a la civilización: le debe el equilibrio, la salud, la calidad de su ser. Nunca han considerado los chinos al hombre aislado de la sociedad; nunca han aislado la sociedad de la Naturaleza. Nunca han creído necesario situar, por encima de las realidades vulgares, un mundo de esencias puramente espirituales; y tampoco han imaginado que para magnificar la dignidad humana haya que atribuir al hombre un alma distinta de su cuerpo. La naturaleza no forma más que un solo reino. La vida universal está presidida por un orden único: es el orden que le imprime la civilización.

Este orden proviene de la costumbre. En la sociedad que forman en común los hombres y las cosas, todo se distribuye en categorías jerarquizadas. Cada una de ellas tiene su *estatuto*. El régimen no es en ninguna parte el de la necesidad física, nunca el de la obligación moral. El orden que los hombres aceptan nunca es el de la ley; tampoco creen que se les pueda imponer leyes a las cosas: solo admiten reglas, o mejor, *modelos*. El conocimiento de esas reglas y de esos modelos constituye el saber y otorga el poder. El Saber consiste en determinar las jerarquías y las parentelas, en fijar por categorías, teniendo en cuenta las ocasiones y los grados, los modelos de conducta y los sistemas de conveniencias. Poder es distribuir rangos, lugares, calificaciones; es dotar al conjunto de los seres de su manera de ser y de su aptitud para ser. La Etiqueta, principio de la fuerza reguladora que pertenece al Jefe, de los talentos ordenadores que detenta el sabio, de la autoridad ejemplar que posee el que sabe, inspira el conjunto de las disciplinas de vida o de los saberes activos que constituyen el Orden universal.

¿Qué les queda, pues, a los fundadores de Sectas o de Escuelas?

Por cuanto a las ideas se refiere, a todos les moverá su pasión por la ortodoxia. Las ideas solo sirven para justificar las prácticas adscritas a un sistema de nociones comunes. Nadie se atreverá a rechazar el carácter concreto del Espacio y del Tiempo ni pretenderá ver en los Números algo parecido a símbolos de la cantidad. Los juegos de los números, la imbricación de las clasificaciones numéricas, las justas del Yin y del Yang, ofrecerán a todos, los símbolos suficientes para hacer aparecer en los comportamientos de la Naturaleza y de los hombres, un *ritmo regular* y un *orden inteligible*. Y esto basta a una metafísica que se niega a distinguir la materia del espíritu, que prefiere la idea de *modelo* a la idea de *ley*, que no le interesan más que las jerarquías, las conveniencias, las maneras de ser. Ningún progreso de eso que nosotros llamamos conocimientos sabría motivarla ni enriquecerla.

Solo algunos grandes espíritus del campo de los taoístas, aprovechándose de los hallazgos de los exploradores y de los astrónomos, y utilizando a capricho lo teórico y lo legendario, soñaron en servirse de la idea de que el mundo es inmenso para ilustrar el tema de la potencia indefinida

que confiere la Santidad. Y aun así, la idea no sirvió más que para justificar un sistema de prácticas, una actitud corporativa, debida más bien a las exigencias de la polémica. Por lo demás, tampoco las enseñanzas rivales buscaron señalarse como una doctrina original: les bastó con ofrecer *recetas* a sus parroquianos. Cuando se trata de prácticas, que no de ideas, triunfa la pasión por lo singular y con ella el espíritu de secta. Toda corporación presenta su saber como una especie de secreto operativo y cada disciplina pretende ser la única en condiciones de equipar al Universo y a quienes lo regentan, de la Civilización y de quienes la secretan. Los especialistas proponen un cierto saber hacer, que corresponde al mejor saber hacer, una manera de gobernarse que constituye la única manera de gobernar: los más específicos secretos son siempre ofrecidos como panaceas. De manera que las enseñanzas sectarias acaban siempre por tener un alcance doctrinal. Vienen a preconizar, junto a un buen lote de recetas, un sistema de actitudes que parece proceder de una concepción más o menos definida. En el campo taoísta se empieza por predicar recetas de larga vida; más adelante ya se presenta una concepción, en parte nueva y en algunos puntos demasiado audaz, de la Santidad y de la Eficacia. En la corporación de los legistas se empieza preconizando recetas de reglamentación y se acaba con una idea revolucionaria, que hubiera podido ser fecunda, de la Ley y del Poder principesco. Y así es como de unas preocupaciones corporativas y técnicas se ha segregado un conjunto de problemas filosóficos sobre los que, durante un cierto tiempo, se ejercitó el pensamiento chino.

El número de estos problemas fue bastante restringido y el interés que despertaron no duró mucho. Afectan a la moral o, sobre todo, a la política. Vuelven siempre a la misma cuestión, en términos más o menos nuevos y casi siempre con fines prácticos, de las relaciones del Microcosmos y del Macrocosmos, del Individuo y de la Civilización. Como testimonian las soluciones propuestas, toda la actividad de pensamiento que estos problemas provocaron, estuvo determinada por una crisis social en la que el sistema feudal y la concepción tradicional de la Etiqueta quedaron bastante tocados. No obstante, el orden feudal, en el fondo, siguió bastante vivo. La agitación filosófica que tanto interés tuvo durante el periodo de los Reinos Combatientes desembocó en un triunfo de la escolástica. Un conformismo arcaizante vino a reforzar el prestigio de la Etiqueta y de todo el viejo sistema de clasificaciones, de comportamientos y de conveniencias.

NOTAS

1. *Lie tseu*, Wieger, 139-150.
2. *Tso tchouan*, C., III, 611.
3. *Lie tseu*, Wieger, 145. El bufón que aparece en escena ha sido encontrado por el rey Mu, cerca de Kuanluan, es decir, en Asia central o en la región (franja de la civiliza-

ción) que es el dominio de los dioses y de los magos. El bufón es experto en el arte de las mutaciones (*hua*): es un *hua ren* (el signo *hua* se escribe con la imagen de un hombre de pie y la de un hombre dando una voltereta).

4. M. Granet, *Danses et légendes...*, 544; *Lie tseu*, Wieger, 101.
5. *Civ. chin.*, 303, 360. La Osa Mayor es el emblema del corazón que tiene a su vez 7 aberturas: *Po hou t'ong*, 8; *Huangdi nei jing*, 14.
6. SMT, II, 410; *Civ. chin.*, 55.
7. SMT, I, 206; *Lie tseu*, Wieger, 119, 123; *Civ. chin.*, 225.
8. *Li ki*, C., I, 622 ss.
9. *Yi li*, C., 450; M. Granet, *Danses et légendes...*, 159, nota 1; *Civ. chin.*, 360.
10. J.-J.-M. de Groot, *The religious system of China*, IV, 398. *Ta Ts'ing lu li*, 36. Se come sobre todo el hígado, sede del coraje (el hígado manda en los músculos, en los ojos, en la cólera). Se deshonra al enemigo si se rechaza en la comida su hígado: es tratarlo de cobarde.
11. SMT, III, 479.
12. M. Granet, *Danses et légendes...*, 310, nota 1.
13. *Civ. chin.*, 301.
14. Véase p. 213.
15. M. Granet, *Danses et légendes...*, 18, nota 4; 88, nota 2.
16. *Civ. chin.*, 283, 330, 334.
17. SMT, IV, 225.
18. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 94.
19. M. Granet, *Danses et légendes...*, 419, 420.
20. *Ibid.*, 419.
21. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, 14, § 2.
22. *Houai-nan tseu*, 20.
23. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 94 y 96 (nota).
24. *Ibid.*, I, 94. Véanse las tablas, pp. 280-282.
25. *Huangdi nei jing*, 2.
26. *Yue ling* y *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 93.
27. *Tcheou li*, E. Biot, *op. cit.*, I, 96.
28. *Li ki*, I, 520.
29. M. Granet, *Danses et légendes...*, 91, nota 1.
30. *Che king*, C., 441.
31. *Sheng*, «vivo», se dice de los alimentos frescos.
32. *Tso tchouan*, C., II, 85.
33. Ningún veneno puede tener efectos sobre quien es puro. De ahí la idea de que *el continente puede neutralizar el efecto del contenido*. Esta idea parece estar en el origen de los primeros ensayos de la alquimia china (SMT, III, 465), que se propuso fabricar una *vajilla de larga vida*, con la que el recipiente destruyera la nocividad del contenido.
34. «Año» significa «cosecha».
35. Véase p. 240.
36. *Tso tchouan*, C., III, 153; I, 143; M. Granet, *Danses et légendes...*, 558.
37. M. Granet, *Danses et légendes...*, 344.
38. *Tso tchouan*, C., II, 153, 302, 141.
39. Esto se produce: durante el invierno, estación *yin*, estación de los muertos; en tiempos de sequía; cuando una dinastía finiquitada altera el orden del mundo: entonces se les oye gemir a los *gui* (los sabios dicen: el pueblo).
40. *Yi li* (*Hi ts'eu*), L., 353-354.
41. *Li ki* (*Tsi yi*), C., II, 289.
42. *Tso tchouan*, C., III, 142.
43. J.-J.-M. de Groot, *The religious system of China*, II, 46, 47.
44. Entre las palabras *quing* (pasiones o emanaciones, esencias) y *jing* (parte clarificada de un líquido) solo hay una superficial diferencia de grafía.

45. *Li ki*, C., II, 84. El Cielo es comparado con el Padre. «Cubre» la Tierra e «incuba» a todos los seres.
46. L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses...*, 714.
47. *Li ki*, C., II, 71.
48. SMT, III, 261.
49. *Huangdi nei jing*, 1; M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 7 ss.
50. *Li ki*, C., II, 52; *Tso tchouan*, C., III, 380.
51. *Civ. chin.*, 282.
52. *Li ki*, C., II, 73.
53. Véase pp. 103-104. La oposición de *zhuo* y de *qing* (poso y líquido clarificado) nos lleva, por una imagen tomada de la fabricación de bebidas, a la antítesis de lo Bajo y lo Alto (pesado y ligero), del Yin y del Yang (oscuro y claro).
54. *Lie tseu*, Wieger, 147.
55. *Ibid.*, 141. El médico no opera sino tras haber anestesiado a los dos pacientes, durmiéndolos durante tres días por medio de un vino mezclado con un veneno.
56. *Li ki*, C., I, 295.
57. *Kouo yu*, 10.
58. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 304.
59. M. Granet, *Danses et légendes...*, 315 y nota 3; *Huangdi nei jing*, 1.
60. SMT, III, 331; *Civ. chin.*, 54.
61. *Louen heng*, A. Forke, *op. cit.*, I, 304 ss.
62. *Li ki*, C., I, 295.
63. *Ibid.*, I, 295, 296; *Ta tai li ki*, 80.
64. *Sin chou*, 10; *Ta tai li ki*, 48.
65. La derecha es la mano de comer, véase pp. 271-272.
66. *Tso tchouan*, C., III, 379. Acerca de Zichan, véase pp. 334 ss.
67. Se emplea aquí la misma palabra (delimitar) que antes a propósito del Cielo. Los dos Seres (las dos rúbricas emblemáticas) son el Yin y el Yang, la hembra y el macho.
68. Esta acción nutricia, ¿es la del Cielo o la de la Tierra?
69. *Ta tai li ki*, 42.
70. *Li ki*, C., II, 55; SMT, III, 245.
71. *Li ki*, C., II, 78.
72. Palabra por palabra: «Centro, Derecho, sin desviación». Véase p. 242.
73. *Li ki*, C., II, 60; SMT, III, 249.
74. *Li ki*, C., II, 57.
75. SMT, III, 291. Bien se ve que la *derecha* (Oeste) es el lugar asignado a los vasallos. *Shang* debe estar adscrito, pues, al Oeste (derecha).
76. *Li ki*, C., 48. Si se comparan estos datos con los del texto precedente, tomado de Sima Qian, se ve que la cuerda *central* equivale al tubo inicial (81); las otras equivalen pues, por su longitud, a los 4 tubos siguientes. *Shang* (72) está a la *derecha*, es decir, al *Oeste*; de ahí se sigue que *jue* (64) está a la *izquierda*, es decir, al *Este*. Todo esto es conforme con las indicaciones del *Yue ling* y con el ritual de la izquierda y la derecha (véase pp. 274-275).
77. SMT, III, 290.
78. M. Granet, «Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique».
79. SMT, III, 291.
80. Pena y duelo se dicen con la misma palabra.
81. *Li ki*, C., I, 161.
82. *Li ki*, C., I, 217.
83. *Li ki*, C., II, 553.

Libro IV

SECTAS Y ESCUELAS

Fue durante el periodo peor conocido de la historia de China cuando el pensamiento filosófico tuvo sus más destacados éxitos. Los siglos V, IV y III a.C., descritos por los historiadores nativos como tiempos de anarquía[1], deben ser considerados como uno de los grandes momentos de la historia china[2]. China trataba de liberarse de un régimen feudal durante el cual la civilización china se había formado y difundido con amplitud, pero faltaba por hacer de China una Nación y crear allí un Estado. Para preparar el Imperio se crearon y se enfrentaron durante este periodo reinos enormes. El país se fue ordenando y se pobló; conoció también grandes guerras y un enorme amasijo de pueblos y de clases; hubo violentos enfrentamientos entre los nobles y los advenedizos, entre ricos y pobres. Todo se cuestionó: las heredades, los cargos, los rangos, las tradiciones, las costumbres, y nadie vaciló en tomar prestadas, incluso de los Bárbaros, las técnicas, las ideas, los símbolos, las maneras de ser[3]; todo cambiaba y todos innovaban. Los déspotas querían estar al tanto de todas las novedades y acogían, vinieran de donde viniesen, a los que vendían técnicas, a los que inventaban estratagemas, a los que daban consejos, a los que ofrecían fáciles soluciones. Pululaban las corporaciones, las sectas, las escuelas.

Unas eran acogidas, subvencionadas y patrocinadas por los príncipes; otras funcionaban por libre y eran fijas o errantes; algunas tenían una amplia clientela, otras se limitaban a un simple maestro rodeado de un reducido grupo de aprendices. La enseñanza, a veces, era exclusivamente técnica, en otros casos lo que se primaba eran las artes liberales y en otros el maestro enseñaba especialidades que podían parecer muy divergentes entre sí, como la retórica, la balística o la beneficencia[4]. Lo que sustentaba la unidad del grupo, lo que agrupaba a una secta y sobre todo a una corporación, era su particular modo de vida y especialmente

la vestimenta. Los que llevaban un bonete redondo y unas sandalias cuadradas pertenecían a la Escuela de Zou y se encomendaban a la protección de Confucio: era lo mismo que decir que eran expertos en las cosas del Cielo (redondo) y de la Tierra (cuadrada), expertos capaces de poner armonía tanto en el Macrocosmos como en el Microcosmos puesto que pendía de su cintura un colgante que daba todas las notas de la gama[5]. Quien se reclamaba de Mozi debía contentarse con llevar unas sandalias y un sayal de estameña, al menos según lo afirma *Zhuangzi*[6]. ¿Que un discípulo quería hacer de maestro? Tenía que usar alguna señal que mostrara su pertenencia. Yin Wenzi, seguidor de Mozi, luego jefe de la escuela, escogió como prenda para cubrir su cabeza el «bonete del monte Hua»[7]. ¿Que uno se adhería a alguna de las sectas que preconizaban el retorno a la naturaleza? Se limitaba a comer bellotas y castañas y usaba como uniforme alguna piel de animal, lo que no le impedía practicar sus artes como un sabio que, vestido con la piel de un ciervo, tocaba el laúd[8].

La incorporación a una secta o a una escuela no difería mucho de la pertenencia a una clientela. El patrón al que se escogía no enseñaba sus recetas si quien lo solicitaba, él y los suyos, no se ponía bajo su advocación. Tras siete días de ayuno purificador, el novicio estaba invitado a la mesa del Maestro: este es al menos el procedimiento descrito en un pasaje del *Liezi*[9]. El aprendiz venía a vivir a la casa del patrón. Se le daba el título de *men ren*, que designa a los clientes, a los que se reúnen en el portal (*men*) del Maestro para recibir allí la enseñanza cotidiana. El lazo de vasallaje así creado se traducía en la obligación de llevar el duelo: este deber afectaba tanto al Maestro como al aprendiz[10]. Este no entraba de inmediato en la familiaridad del Maestro. Liezi tuvo que pasar mucho tiempo sin obtener del suyo ni siquiera una mirada. Al cabo de cinco años obtuvo una sonrisa, y el derecho a una estera lo obtuvo después de siete años[11]. Acabado el aprendizaje el discípulo recibía licencia para irse y una colación. Podía suceder que el patrón aprovechara la ocasión para tratar de retener a su cliente dándole a entender que todavía no le había revelado la última palabra de su talento[12]. La enseñanza, por supuesto, debía pagarse y el montante de las retribuciones escolares variaba según los casos. No parece que se usara con todos la misma liberalidad. Confucio, por ejemplo, no ensayaba la lección de canto más que cuando «le parecía bien», y entonces se tomaba la molestia de «acompañar él mismo el canto»[13]. «Ante quien no manifestaba un vivo deseo de aprender no le explicaba nada. Si no se le respondía cuando había mostrado uno de los lados de una cuestión, dando testimonio de que se habían entendido los otros tres lados, no continuaba su lección»[14]. «Daba a entender, al menos así se afirma, que tras sus enseñanzas detalladas se escondía un principio de sabiduría suficiente para penetrarlo todo»[15]. Sus discípulos

le creían: «Las enseñanzas del Maestro sobre las artes liberales pueden aprenderse, pero las palabras del Maestro sobre la Vía Celeste (*Tian Dao*) o sobre las complexiones (*xing*) y las suertes (*ming*), esas no pueden aprenderse»[16]. No obstante, de los 3.000 aprendices, solo 72 (exactamente 72: ese es el número característico de las cofradías) comprendieron por completo las enseñanzas de Confucio. Uno de ellos confesaba: «Cuando hube agotado todas mis capacidades quedaba todavía alguna cosa que se alzaba allá en lo más alto y cuando quería alcanzarla no encontraba la manera»[17]. La frase es significativa en boca de un adepto de la escuela que pasaba por haber dado las enseñanzas más positivas y más a ras de tierra. A los aprendices excitados con la esperanza de que un día se les revelara «el principio único que permite entenderlo todo»[18], el saber se les dispensaba de manera un tanto cicatera y con el aire de suficiencia que caracteriza a las enseñanzas esotéricas.

Sería vano tratar de exponer con detalle la historia de las ideas de este periodo fecundo y casi desconocido. Cuando Shi Huangdi fundó la unidad imperial quiso destruir el recuerdo de las épocas feudales. Mandó quemar «los Discursos de las Cien Escuelas»[19]. De la mayor parte de los maestros célebres no queda más que el nombre o algunas obras apócrifas. Las escasas obras que se han conservado, solamente auténticas en parte, casi nunca ofrecen una exposición dogmática, nunca una historia de las Escuelas, ni mucho menos de las ideas. Muchos pensadores son conocidos únicamente por las citas de sus adversarios. ¿Lo hacían con exactitud? ¿Los interpretaban de buena fe? Las polémicas se inspiraron en cuestiones de prestigio donde el sentimiento del valor propio de las ideas apenas aparecía; los maestros se preocupaban más de presentar con brillantez la eficacia de la panacea que preconizaban que de dar muestras de originalidad doctrinal. Confucio se expresaba con medias palabras y Zhuangzi con alegorías[20]. Enseñaban una Sabiduría más que una Doctrina. Se ponían bajo la advocación de patronos venerados a los que atribuían un saber total, una sabiduría completa. Toda Escuela, desde sus inicios, debía pretender saberlo todo. Los maestros viajaban y se encontraban para rivalizar en talento; los discípulos pasaban de una escuela a otra coleccionando trucos[21]. El espíritu de apropiación sectaria llegaba a su apogeo cuando las enseñanzas parecían presentarse en su prístina pureza. Las obras auténticas que poseemos datan de los últimos tiempos de un periodo abundante en polémicas; si alguna vez hubo doctrinas originales a nosotros nos han llegado contaminadas[22]. Para pretender reconstruir la historia de las «Doctrinas» habría que tener una dudosa confianza en uno mismo y en los documentos. Hay mucha ambición a la hora de distinguir las corrientes principales del pensamiento chino durante el periodo de los Reinos Combatientes. Sin apartarme mucho de las clasificaciones propuestas en China, pero empezando por considerar

las recetas preconizadas más que las teorías defendidas, distinguiré tres corrientes. Trataré de decir qué es lo que aportaron de nuevo, primero en el aspecto técnico y después en su aspecto teórico, los pensadores que preconizaron las verdaderas recetas de gobierno, del bien público y de la santidad, donde el orden seguido está determinado por un hecho histórico difícil de refutar: fueron los esfuerzos de los gobiernos de algunos potentados (algunos de los cuales fueron déspotas ilustrados) por edificar un Estado sobre un orden social renovado, los que sentaron las bases de las competencias corporativas y de las polémicas sectarias que marcaron los siglos V, IV y III a. C. Muchas de esas ideas fecundas fueron entonces brillantemente defendidas. Ninguna de ellas ha conseguido modificar en profundidad la mentalidad de los chinos.

NOTAS

1. *Civ. chin.*, 42.
2. *Ibid.*, 90 ss., 101 ss.
3. *Ibid.*, 104, 310.
4. Enseñadas, *según se dice*, por Mozi.
5. *Tchouang tseu*, Wieger, 383.
6. *Ibid.*, 501.
7. *Ibid.*, 503. El monte Hua es una montaña santa, en la que hay muchas ermitas.
8. *Ibid.*, 373; *Lie tseu*, *ibid.*, 75.
9. *Lie tseu*, *ibid.*, 149.
10. *Li ki*, C., I, 146.
11. *Lie tseu*, Wieger, 85.
12. *Ibid.*, 143.
13. *Louen yu*, L., 61.
14. SMT, V, 412.
15. SMT, V, 407.
16. SMT, V, 412.
17. SMT, V, 413.
18. SMT, V, 367.
19. *Civ. chin.*, 50.
20. *Tchouang tseu*, Wieger, 449.
21. *Lie tseu*, Wieger, 95.
22. (Leang K'i-tch'ao) Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 37. Tampoco este autor busca definir las doctrinas de las principales Escuelas sino estudiarlas bajo su último aspecto, justo antes de la fundación del Imperio.

Capítulo 1

LAS RECETAS DE GOBIERNO

Durante el tiempo en que las costumbres feudales reinaban sin oposición alguna, era la Etiqueta la que confería al «Sí» del príncipe su eficacia y la virtud de hacer unánimes las decisiones tomadas, una vez escuchadas las opiniones y quejas en la corte de los vasallos. Ahora, los potentados, señores no de un pequeño dominio hereditario sino de amplios territorios conquistados a la Naturaleza o a los Bárbaros, dejaron de tratar los asuntos convocando a los vasallos al consejo. Se apoyaban en un consejo secreto y convocaban allí a quien les parecía. Así comenzó la ruina del régimen feudal. Los estatutos basados en las costumbres y en la Etiqueta tradicional perdieron su prestigio. Los príncipes ejercieron su autoridad de una manera nueva y había que encontrar nuevos fundamentos de su poder.

Un hecho destacable fue que las Escuelas de Sabiduría, que se amparaban en las tradiciones, prosperaron en lugares donde los señoríos seguían siendo pequeños y débiles, como el Estado de Lu; y por el contrario, fue en las capitales de los grandes Estados, como el de Qi, donde vivieron o vinieron a hacer su aprendizaje los partidarios de un orden nuevo. La Escuela de Confucio (o de Zou, ciudad de Lu) se instaló bajo el patrocinio del fundador de la casa señorial de Lu, Zhougong, hermano del rey Wen. Zhougong, en su feudo, mandaba imponer la Etiqueta[1]. Lu Shang, fundador de la casa de Qi, dejó que los habitantes de sus dominios actuaran según sus costumbres, como así se decía[2]. Lu Shang había sido el consejero del rey Wen: pues bien, ambos «hicieron *en secreto* proyectos sobre los medios de practicar la Virtud para derrocar al gobierno de los Yin. Esta empresa demandaba una gran fuerza militar y una planificación muy hábil. Por eso, aquellos que en las generaciones posteriores hablaron de la guerra y de la fuerza *secreta* de los Zhou, veneraron a Lu Shang como al *instigador de los proyectos*»[3]. Fue en Qi donde vivieron Guan Zhong, patrón de los economistas y de los

legistas[4]; Yanzi, el enemigo de Confucio, político realista, fértil en estratagemas[5]; Zou Yan, el inventor, según se dice, de la teoría de la sucesión mediante la violencia y el triunfo de los Elementos y de las Dinastías, teoría que no hace sino remontarse a Lu Shang[6]. En Qi vivieron también, o se alojaron, o estuvieron de paso Yin Wenzi, el Maestro de la Escuela de los Nombres; Shen Dao, el jurista; Tian Pian, «el de la boca divina»; Song Jian, de la Escuela de Mozi; Shunyou Kun, el bufón; Mencio, que pretendía ser el continuador de Confucio; tal vez también Zhuangzi, el gran taoísta[7]; y Xunzi, que se reclamaba de la ortodoxia. Si la Escuela de la puerta Ji, en Linze, capital de Qi, de la que el rey Xuan (342-324) fue el gran mecenas, acogió a sabios por «centenares», por su lado, los príncipes de Qin, de Chu y de Wei, consiguieron atraer a su corte a un gran número de propagandistas de sabiduría.

Se alcanzaba cierto prestigio siendo protector de Sabios de todo tipo pero los déspotas, que trabajaban sobre todo para derrocar a los últimos reyes Zhou[8], trataban de atraerse para sus cortes a los políticos, hábiles en sus planificaciones y en hacerlas triunfar.

I. EL ARTE DE TENER ÉXITO

En la época de los Reinos Combatientes, los grandes héroes de la Historia fueron los profesionales de la política. Ya en tiempos más antiguos, *Zuozhuan*, *Guoyu* o *Shoujing* habían tenido consejeros privados. Pero los hechos y las gestas de estos últimos llenan casi por completo los *Discursos de los Reinos Combatientes*[9]. Estos personajes, que ofrecían sus servicios a muchos Estados, provenían de todos los medios. Había entre ellos bufones[10] y músicos de profesión, como el Maestro Kuang, poderoso ante el duque Ping (557-532), de Jin[11]. Había también historiógrafos y astrólogos como Mo, de Cai, consultado por Zhao Jianzi (512)[12], y Bo, quien en 773 informó al primer príncipe de Zheng sobre el arte de escoger un territorio donde su casa pudiera prosperar[13]. Había también comerciantes, como Fan Li, que fue ministro de Goujian, rey de Yue (496-465); Sima Qian consagró una biografía novelada a este aventurero[14]. Por lo demás, casi todos estos personajes, sobre todo los diplomáticos y los militares, fueron héroes de alguna gesta, como Wu Qi, general de Wei[15], o Su Jin, el tránsfuga, que se pasó de Jin a Zhao[16]. A muchos de estos se les han atribuido obras, como ese opúsculo en el que Li Kui (o Li Ke, no se sabe si se trata de uno o de dos personajes) enseñaba a un príncipe de Wei (424-385) los medios de lograr el éxito[17]. La más interesante de estas *falsas obras* es el *Guanzi*, que se atribuyó a Guan Zhong, sabio semilegendario del siglo VIII y que fue redactado tal vez entre el siglo IV y el III[18]. En fin, de todos los héroes de estos tiempos oscuros, reales o imaginarios, no

nos quedan más que trazos folclóricos. Han Feizi, sin embargo, ha conservado algunos aforismos atribuidos a uno de los maestros de la Política, Shen Buhai, que fue ministro de un príncipe de Han (358-353)[19]. Son preciosos para ayudar a comprender las ideas, en parte nuevas, debidas a estos profesionales de la política. Dos palabras las resumen, más o menos intraducibles: *shou*, recetas, métodos, trucos, y *shi*, condiciones, situaciones, circunstancias, fuerzas, influencias[20].

Nuestra palabra «fortuna» es, tal vez, la menos mala para *shi*. Las situaciones y condiciones diversas de tiempo y de lugar encubren ocasiones en las que hay que ponerse en situación de captar la influencia y la fuerza para arriesgar la suerte con el máximo de posibilidades. La importancia de esta idea se explica por el carácter concreto, universalmente atribuido al Espacio y al Tiempo, y por la naturaleza del problema político que ahora se plantea. Los déspotas vivían en un estado de expectativa revolucionaria. Todos se preparaban para usurpar el rango de Hijo del Cielo, es decir, para imponer un nuevo orden a la civilización. Ahora bien, cambiar la más insignificante de las cosas es cambiarlo todo, y captar la más mínima señal de cambio, es escoger la ocasión de un cambio total. Un rey de Zhao que quería adoptar los ropajes de los hunos, tras haber tomado infinitas precauciones para que sus más próximos aceptaran su decisión, ya que ponía en riesgo su trono, dijo: hay que «buscar siempre las ventajas»; «el mérito que tiene conformarse siempre con las costumbres no basta para elevarse por encima de su siglo»[21]. Los potentados mantenían a título de consejeros políticos a especialistas de todo tipo y los empleaban para que buscaran siempre la señal favorable. Hubiera sido un error imperdonable no detectar la ocasión propicia, un crimen el perderla, una estupidez no «solicitarla» (*jiu*) a su debido tiempo[22]. Reprochar a estos profesionales de la política su fatalismo, como hizo Han Feizi y como se siguió haciendo después de él, es hacerles una crítica bastante engañosa[23]. Para ellos, gobernar no consiste en dejar que las cosas vayan a su ritmo; su arte consiste más bien en *utilizar el Destino provocándolo*. Y sobre este punto siguen la opinión más corriente. Los chinos admitían, por ejemplo, que un sueño es una fuerza real. Por tanto debe suscitar lo real; sin embargo, no interfiere en el curso de las cosas más que cuando se lo trata como una realidad, pues, hasta ese momento, su eficacia es nula. Como aquel que tuvo un sueño en el que se presagiaba su muerte; prudente en un principio no lo tuvo en cuenta y siguió viviendo tres años más, pero murió *el día mismo* en que, creyendo que ya había engañado al tiempo, hizo que interpretaran su sueño que, evidentemente, se hizo realidad[24]. De igual manera que modificar los símbolos se considera revolucionario, captar los signos es interferir. Los príncipes que emplean a estos políticos para que les indiquen las ocasiones de fortuna, corren el riesgo de incrementar, aunque también de amortiguar, su

Destino. Cualquier utilización de las circunstancias implica una apuesta sobre el destino en la que el jugador es a su vez la apuesta. La idea no era nueva pero, los profesionales de la política, al cultivar el deseo de tentar constantemente a la suerte, debilitaron el prestigio que hasta entonces habían tenido las reglas basadas en las costumbres y la idea de estatuto. Sin estar al tanto de la más mínima idea determinista sino simplemente porque amortiguaban el poder de la costumbre, hicieron, al menos durante algún tiempo, que el espíritu chino fuera menos rebelde a la idea de ley, válida en algunas condiciones determinadas.

Los elementos circunstanciales de éxito varían en grado sumo. Por variadas que sean las prescripciones de la Etiqueta, en el fondo no pretenden más que conservar el *statu quo*. Un príncipe ávido de incrementar su poder, necesita disponer de medios para triunfar constantemente renovados. Los políticos profesionales tienen como función aportar para cada ocasión de fortuna (*shi*) la receta apropiada de éxito (*shou*). El gran patrón de los profesionales de la política fue Wang Xu, «el Maestro del Valle de los Demonios», personaje legendario sin género de dudas; nada se sabe sobre él sino que fue el inventor del sistema de alianzas y de ligas de interceptación mediante el que se explica, aparentemente, la diplomacia de los Reinos Combatientes[25]. El único principio de estos «políticos» parece que era el interés del momento y el desprecio a las tradiciones y a la fe jurada: el pasado no obliga a nada puesto que las circunstancias cambian por completo. Todo lo que el folclore político puede enseñarnos es que los chinos fueron maestros en el arte de debilitar al adversario cediéndole la ocasión inoportuna y quedándose con la situación favorable[26]. Tal vez este arte fue resumido en fórmulas. Gou Jian, rey de Yue, tras haberse servido del politólogo Wen Zhong, le autorizó a suicidarse; le regaló una espada y le dijo: «Para combatir a Wu me habéis enseñado las Siete Recetas (*shou*); tres me han bastado para triunfar; os quedan cuatro; id a probarlas, os lo ruego, con el rey que me precedió»[27]. Los glosistas enumeran estas Siete (o Nueve) Recetas que no son en apariencia más que vulgares triquiñuelas: hacer, por ejemplo, que el adversario se debilite haciéndole gastar en lujos o en mujeres; pero siempre es el arte, completamente personal, lo que debe ponerlas en funcionamiento: la precaución de Gou Jian lo muestra a las claras. Las recetas políticas no difieren en general de las otras recetas, puros juegos de manos que no se pueden enseñar, un total saber operatorio. Un encantador hizo que su hijo aprendiera sus fórmulas; este las sabía recitar con total exactitud pero no producían ningún efecto[28]. Un carretero, a sus setenta años, sigue fabricando sus ruedas porque no ha podido transmitir a sus hijos su arte[29]. De igual manera el arte de tener éxito en las planificaciones políticas corresponde a una vocación: toda receta es, por esencia, secreta (*yin*) y privada (*si*). Tampoco sobre este

punto hay nada original en los principios del arte político, sin embargo, han engendrado una concepción nueva: la distinción entre la costumbre (o la Ley) y el arte gubernamental. Solo al príncipe, en fin, al Consejo privado, debe estar reservado el conocimiento del *shi* y del *shou*, de las situaciones que pueden derivar en poder, de los trucos que sacan a la luz la fuerza de las situaciones. Han Feizi reprochará sin duda a Shen Buhai que haya menospreciado la Ley y la reglamentación en beneficio exclusivo de las Recetas, aunque reconocerá que si las Leyes, públicas y permanentes, son necesarias para la buena administración, la autoridad principesca y la eficacia gubernamental se basan en la fuerza que las Recetas, *secretas*, extraen de las condiciones circunstanciales[30].

II. EL ARTE DE CONVENCER

Al impulso innovador dado a las ideas chinas por los profesionales de la política se añadió, durante los siglos IV y III, el impulso que trataron de dar los profesionales de la Dialéctica y de la Lógica. El señor Forke ha llamado la atención sobre algunos escritores a los que calificó de sofistas, sugiriendo una legítima aproximación a Grecia[31]. Los chinos tienden a confundir en una sola Escuela, que llaman la Escuela de los Nombres (*ming jia*), a lógicos con preocupaciones bastante diversas. Unos llegaron a la Lógica desde la retórica o la erística, otros desde sus preocupaciones de orden moral y político, cuando no jurídico. Estos serían los representantes de una vieja lógica indígena, aunque no hay manera de encontrar una prueba al respecto. Me sentiría más bien inclinado a creer que los primeros representan una tradición de origen extranjero que, por lo demás, nunca consiguió aclimatarse en China.

La más sectaria y combativa de las escuelas antiguas es la de Mozi. Se la ha comparado a una orden de caballería que habría elegido como misión la de socorrer a los oprimidos; también podría comparársela con una congregación de frailes predicadores. Sus miembros se proponían que los príncipes retornaran a la sabiduría de la que se habían alejado a causa de la ambición. Escogían como adversarios a los perniciosos consejeros, hábiles en captar adhesiones. De ahí la importancia concedida a la enseñanza de la retórica: todos los miembros de la Escuela conservaban modelos de homilías cuya redacción se atribuía al Maestro. Al menos desde mediados del siglo IV, algunos de ellos formaron congregaciones separadas (las *Bie-mo*: [discípulos] separados de Mo [zi]) que se entregaron a la erística. Pocas posibilidades hay de que fueran ellos los que inventaran la cosa y de que fueran merecedores del nombre de Disputadores (*Bien-che*). El folclore histórico nos muestra, mucho antes del siglo IV, a disputadores perorando en los consejos privados.

Reducir al adversario a base de *quia*, dejarlo sin respuesta mediante una bufonada, es uno de los temas significativos de la literatura[32] de estos siglos de disputas, y más significativo aún el empleo de apólogos y de alegorías descabelladas[33]. Todo ello parece provenir de una sabiduría ramplona en la que se nota la inspiración internacional. Los sofistas chinos no poseen más que un reducido número de paradojas. Disponemos de listas y eso es más o menos todo lo que nos queda de ellos. Por cuanto hace referencia a sus adversarios, apenas se ha conservado de ellos alguna lista de ejercicios escolares destinados a preparar a los discípulos para que no quedaran mudos ante un disputador profesional. Este se sirve de paradojas, cuyo secreto conoce, para forzar la atención, para reducir al silencio, para deslizar finalmente una advertencia. El rey Kang, de Song, prohibió que se disputara en su presencia, salvo si se trataba de la valentía y de los ataques por sorpresa: «Yo debo saber (*dao*) algo sobre esos temas», le dijo un sofista. El rey aceptó la propuesta de hablar sobre los ataques por sorpresa que unas veces salen bien y otras mal. Y así divagando, el sofista llevó al rey a hablar sobre aquello que hace que las cosas salgan bien. Y las cosas salen bien, repuso raudo el sofista, cuando se respeta la etiqueta y cuando hay amor por la paz. Habían llegado a perorar sobre los temas prohibidos. El sofista se retiraba triunfal sin esperar a que el rey hubiera encontrado la manera de replicarle[34]. ¿Se podía hablar en los consejos de Wei sobre la guerra y la paz? Llega un sofista: «¿Alteza, sabéis qué es una babosa? — Sí, le dice el rey, lo sé. — En el cuerno izquierdo de la babosa está el reino de los Perturbadores y en el derecho el de los Brutos. Y sin mediar palabra se pelean a propósito de sus territorios. Los cadáveres cubren el suelo. Quince días después de la derrota vuelven al combate. — ¡Estupideces!, dice el rey. — Que Vuestra Alteza se digne encontrarle algún fundamento. ¿Creéis que hay límites tanto en los cuatro costados como en lo Alto y en lo Bajo[35]? — No, no los hay. — ¿Podéis pensar con sosiego (*you xin*) en lo que no tiene límites? ¿No os parece que tiene algún interés el hecho de que existan o no unos reinos que se pelean entre sí? — Sí, seguramente. — Entre esos reinos implicados está (Vuestro Estado) de Wei. En Wei está Leang (vuestra capital). Vuestra Alteza está en Leang. ¿En qué os diferenciáis entonces del rey de los Brutos? — Ninguna diferencia», dice el rey. Y el sofista se retira triunfal dejando al rey estupefacto y como perdido[36].

Los sofistas que, con interés de parte, se mencionan en estas historias, formaban parte, parece ser, del entorno de Hueizi (o Huei Shi), personaje originario de Wei, donde vivió y sirvió, según se dice, como ministro del rey Huei (370-319). ¿Era Hueizi, el más célebre de los dialécticos chinos, un amigo de la paz como lo eran los sofistas de su entorno? La inducción parece verosímil. ¿Debe ello llevarnos a adscribirlo a la Escuela de Mozi? Yendo aún más lejos, ¿puede entenderse que toda la dia-

léctica de Hueizi servía para dar un fundamento metafísico a la doctrina del amor universal que se atribuye a Mozi? El fondo de esta metafísica sería, parece ser, «la teoría, de origen taoísta, de la identidad esencial de las cosas y los seres»[37]. Lo cierto es que Hueizi no es conocido más que por los dardos con que le acribillaron los taoístas[38]. Le acusaban de no poseer más que un falso saber (*dao*) y de discurrir sin atención sobre lo real. Sin duda es un exceso decir que Hueizi «había estudiado *a fondo* la ciencia de su tiempo, la astronomía, la astrología, la ciencia del Yin y del Yang, la de los Números, etc.»[39], y todo porque Zhuangzi se burló de él un día en que, sin dudar ni reflexionar, habló sobre todas las cosas cuando alguien se divirtió preguntándole por qué no se caía el cielo, por qué había viento, o lluvia, o relámpagos... Sea cual fuere el deseo que pueda haber en informar a los lectores, conviene decir ante todo que, sobre Hueizi, no nos queda más que un pequeño número de anécdotas irónicas y la lista de sus principales temas paradójicos.

Uno de ellos, el quinto, ha dado bastantes quebraderos de cabeza a los traductores[40]. «La distinción (*yi*) entre aquello que está más (*da*) próximo (*tong*) y lo que está menos (*xiao*) próximo (*tong*), es el mínimo (*xiao*) de aproximación (*tong*) y de distinción (*di*); (aquello que) en todos los seres está completamente próximo (*tong*) y es completamente distinto (*yi*) (corresponde) al máximo (*da*) de aproximación (*tong*) y de distinción (*yi*)». Este enrevesado aforismo no es más que una ingeniosa manera de formular la distinción, los glosistas no ven otra cosa, entre los *aspectos correlativos* y los *aspectos independientes*. Los aspectos correlativos, la vida y la muerte, la felicidad y la desgracia, caliente y frío, día y noche, movimiento y reposo, etc., están ligados y son complementarios (mínimo de distinción), pero son percibidos de una manera sucesiva (mínimo de aproximación). Los aspectos independientes, como el blanco y lo sólido por ejemplo, se hallan reunidos en un mismo objeto, por ejemplo en una piedra (máximo de aproximación) aunque son completamente separables (máximo de distinción).

La tarea del sofista[41] consiste en «*unir* (*he:* reunir a la manera de dos mitades, de hecho inseparables) *lo que se aproxima y se distingue* (*tong yi:* los aspectos complementarios), *separar* (*li:* dividir como partes adherentes aunque distinguibles) *lo blanco de lo sólido* (los aspectos independientes)».

Los dialécticos disputan sobre lo par y lo impar, sobre lo que aproxima y lo que distingue (*tong yi*), sobre lo blanco y lo sólido[42], pero de lo que más se vanaglorian es de mostrar con claridad «como una casa sobre un fondo de cielo, la separación (*li*) de lo sólido y de lo blanco»[43]. El imperio de las categorías Yin y Yang, que alcanza su prestigio ritual en un sistema indefinido de correspondencias, llega a impedir a los chinos la capacidad de envolverlo todo en el mundo de los contrastes. Separar

lo Blanco del Metal y lo Negro del Agua conduce a arruinar la Etiqueta, a alejar de ella el pensamiento, a permitir nuevas clasificaciones de las cosas, lo que implica una refundación del orden social. De ahí el éxito de los sofistas en las cortes de los déspotas iluminados. Bien fueran ellos los que por sí solos llegaron a este hallazgo o que tuvieran el mérito de comprender el valor de unas ideas importadas, lo cierto es que los sofistas supieron dar a sus discursos un nuevo atractivo. Aprendieron a abstraer y a servirse de nociones abstractas.

Estos sofistas realizaron abstracciones y utilizaron el principio de contradicción, dándole un valor absoluto, como reacción clara contra la tendencia china a no evadirse de lo concreto y a razonar sin oponer contradicciones. Ese *realismo abstracto* les llevó a imaginar un conjunto de paradojas, resultado de un análisis estrictamente formal de las ideas de magnitud, de cantidad, de tiempo, de espacio, de movimiento, de continuidad, de unidad, de multiplicidad... Pero, mientras que la quinta paradoja de Hueizi señala el principio de todas las paradojas inspiradas en una noción abstracta de la cantidad, las paradojas que tratan de agotar las realidades físicas se expresaron sin ningún intento de sistematización.

«(I) La suma grandeza (tal que no deja) nada fuera (de ella), es el todo (*yi*: unidad, total) más grande; la suma pequeñez (tal que no conserva) nada dentro (de sí misma), es el todo (*yi*) más pequeño. (II) (Lo que) no tiene espesor y no (puede) sumarse (*ji*: acumularse) ni a mil estadios de altura. (III) El Cielo no es más alto que la Tierra; una montaña es tan llana como un marjal. (IV) El Sol, cuando alcanza su cenit, alcanza su nadir, y cuando un ser llega al nacimiento, llega a la muerte. [...] (VI) El Sur se extiende sin límites y sin embargo tiene límites. (VII) Hoy voy a Yue y sin embargo llegué ayer a ese lugar. (VIII) Los anillos encadenados pueden ser separados. (IX) Conozco el centro del Mundo: está al Norte de Yan (extremo norte) y al Sur de Yue (extremo sur). (X) Si la afección se propaga hasta el último de los seres, el Universo (palabra a palabra: el Cielo y la Tierra) no es (más) que un solo cuerpo»[44].

«Hueizi escribió tanto como para cargar cinco carretones, pero su saber era aparente y sus palabras huecas». Ese es el juicio de Zhuangzi que vio muy claramente el principio de todas esas paradojas, es decir, la aplicación de una división extenuante a todo lo concreto. Le divirtió ver cómo Hueizi, el abstracto, se vio obligado a aportar, *en términos concretos*, la confesión de la ineficacia de su principio: «Hueizi, que vino en persona a contar sus desventuras a Zhuangzi, dijo que el rey de Wei le había dado unas semillas de una gran calabaza». «Las sembré y crecieron dando unos frutos tan grandes que podían contener cincuenta celemines. Cortándolos por la mitad me hice unos barreños para el baño. Pero eran tan pesados que no fui capaz de levantarlos. Volví a dividirlos para hacer con los trozos unos cuencos para beber. Pero los trozos de la cor-

teza seca eran aún demasiado grandes y además eran inestables con lo que no podían conservar el agua: eran objetos inútiles y grandes. Como no me servían para nada los corté en mil pedazos»[45].

Los chinos nunca prestaron demasiada atención al realismo abstracto de Hueizi y de sus continuadores ni al de sus rivales. El más conocido de estos últimos fue Gongsun Long, que vivió también en Wei a finales del siglo IV. Tuvo como principal discípulo, si hay que creer el *Liezi*, al príncipe Mou, de Zhongshan[46]. Gongsun Long sobresalía en «maquillar los deseos humanos y en transformar las intenciones. Era capaz de salir siempre airoso en las discusiones aunque sin llegar a convencer»[47]. Parece que abusaba de la distinción entre los aspectos independientes, la cual empleaba en demostraciones sobre temas paradójicos con reducción al absurdo: «un perro blanco es negro», «un caballo blanco no es un caballo», ya que un perro negro y un perro blanco, siendo perros los dos, un perro blanco equivale a un perro negro; y si es blanco, un caballo no podrá ser considerado como un caballo, salvo si se consiente en confundirlo con caballo negro o con caballo bayo, por lo que ningún caballo blanco, negro o bayo, es un caballo. Estos juegos dialécticos pretendían anular cualquier calificación al hacerla equivalente a todas las calificaciones, y, si se la utilizaba con todo rigor, se podía negar el principio de contradicción en favor de un relativismo absoluto. Asombraron pero aburrieron a sus contemporáneos. Solo algunos iniciados, como el príncipe de Zhongshan, se atrevían a encontrar un sentido profundo. «Un caballo blanco no es un caballo (indica) la distinción (*li*) del objeto (o mejor, del emblema de un objeto: *xing*) y de la calificación». «Quien tiene (algunos) deseos no tiene (un) corazón (sede del deseo), significa: (solo) la ausencia de deseos permite la unificación del corazón»[48]. «Quien tiene (algunos) dedos no llega (a tocar), quiere decir: sería necesario no tener dedos para llegar (a tocar) completamente». (El tema:) un cabello sostiene treinta mil libros (sirve para ilustrar la idea de) *shi* (fuerza, influencia, condiciones)»[49] y «(el tema:) una sombra no puede moverse (o bien 'la sombra de un pájaro que vuela no puede moverse'), (la idea de) cambio (*gai*: cambio, no movimiento)»[50].

El príncipe de Zhongshan admiraba también la paradoja de la flecha aunque no la comentó. Sin embargo, desde diversos puntos de vista, es la paradoja más interesante de Gongsun Long y la de más acertada interpretación. Conocemos dos variantes pintorescas. El tema de la flecha sigue al de la sombra inmóvil y se enuncia así: «Sea cual fuere la velocidad de la punta de la flecha y la de la flecha (*zu shi*)[51], hay tiempo (para ellas) para no desplazarse y para no quedar en el mismo sitio»[52]. He aquí cómo Gongsun Long ilustra este enigma. Un día le dijo a Kong Chuan: «Un maestro arquero puede hacer que la punta de una segunda flecha toque la cola de la flecha tirada precedentemente; disparadas una

tras otra, las flechas pueden llegar a formar una fila continua en la que puntas y colas se tocan sin interrupción; puede alcanzar una el blanco y otra estar todavía en contacto con la cuerda del arco semejando una sola flecha». Kong Chuan quedó mudo de estupefacción. «No hay de qué asombrarse, siguió Gongsun Long. Un aprendiz de Peng Meng (patrón de los arqueros), que se llamaba Hong Chao, se enfadó un día con su mujer y quiso asustarla. Cogió el Arco Grito-de-Cuervo, la Flecha Xiwei, y le apuntó a los ojos: la flecha rasó las pupilas sin que los ojos pestañeasen y cayó al suelo sin levantar ni una mota de polvo»[53]. Lanzada con potencia y maestría, la flecha, velocidad pura, se movió, y se detuvo, velocidad nula, sin producir efecto alguno. Entre la velocidad absoluta y la velocidad nula, *que se suceden*, la diferencia es total, pero es nula, ya que cuando la flecha concluye su curso sin siquiera caer, sin siquiera moverse, *sin mover nada*, la flecha está todavía en vuelo, y está inmóvil cuando pasa tan veloz que, como si ni pasara ni se moviera, no hace mover nada. La inmovilidad perfecta y la suma movilidad se confunden absolutamente: la cadena de flechas que va desde el arco hasta el blanco es a la vez móvil e inmóvil; inmóvil puesto que, aun desplazándose, nada se ha movido, la cola sigue en contacto con la cuerda mientras la punta ha llegado al objetivo, móvil puesto que todo se desplaza sin mover nada, la punta está ya al final de su curso mientras que la cola está recibiendo aún de la cuerda su velocidad entera.

El interés de este tema paradójico radica en que no solo trata sobre la indefinida divisibilidad del tiempo y del espacio, sino, a la vez, sobre la noción de *fuerza* eficaz (*shi*) y de *cambio* (*gai*). Por esto último merece situarse junto a algunos temas muy apreciados por los taoístas. La espada más poderosa, la que penetra sin salir jamás manchada de sangre, permite con tres tajos despedazar a un enemigo, sin el menor esfuerzo, desde el cuello hasta la cintura; el cuerpo así despedazado permanece intacto[54]. La paradoja de la flecha se asemeja a su vez con un importante tema mítico; la cadena de flechas del maestro arquero es el equivalente de la flecha real que establece el contacto entre el Rey y el Cielo, contacto continuo como el de la cuerda del arco y la diana, solo que no es de sentido unívoco: en el caso de la flecha real, sale del arco pero vuelve, hay *circuito* e *inmovilidad* (de igual manera que hay comunión pero no contacto)[55]. En el fondo de las paradojas inspiradas en la idea de que todo cambia, bien que el cambio (y en consecuencia el movimiento) es imposible, se nos muestra un *realismo mágico* ligado directamente con el *realismo abstracto* de los dialécticos.

Solo los taoístas parecen haber sacado algún provecho de los análisis que su verbo dialéctico inspiró a los sofistas. Utilizaron de mil maneras la fórmula: «Una regla de un pie de largo a la que cada día se le quita la mitad, (ni siquiera) al cabo de diez mil generaciones se habrá

extinguido»[56]. Sin duda que el gusto de numerosos escritores chinos, en concreto el de Wang Chong, por el sorites proviene de los dialécticos. Sin embargo, los taoístas no tienen más que desprecio por los sofistas. Les reprochan su altanería, los tachan de envidiosos, les acusan de haber vivido sin amigos, apartados de las demás escuelas, satisfechos cuando encontraban la ocasión de perorar, sin interesarse ni por las ideas ni por las cosas, con decir la última palabra, felices si sus interlocutores quedan «boquiabiertos y con la lengua pegada al paladar»[57]. Como mucho, conceden a Hueizi un cierto talento musical y el encanto de su elocuencia[58]. Puede que sea cierto que los sofistas pensaban sobre todo en deslumbrar y en obtener el asentimiento. Sin embargo, lo que parece que quisieron crear y formular, al menos los últimos discípulos de Mozi, fue el arte de la persuasión[59].

Es difícil decir si, como se ha sostenido, estos retóricos concibieron con claridad el principio de causalidad y el de contradicción; los aforismos en los que se quieren encontrar estos principios, leídos en el texto chino, son de una enorme imprecisión[60]. Si hubiera que admitir que fueron concebidos y formulados con algún rigor, ¿cómo explicar que hayan pasado inadvertidos y sin ninguna fortuna? Y de igual manera, si fuera cierto que los lógicos hubieran tenido clara la idea de oponer la deducción (*xiao*) y la inducción (*tui*), curioso sería que se hubieran dedicado a argumentar con la ayuda de ejemplos y que desarrollaran esta oposición con enorme refuerzo de analogías. No habrá que olvidar que para aprender, no a proceder por razonamientos formales, sino a argumentar de buena fe cuando se *ilustra con la ayuda de ejemplos* (*xiao*), que se *amplían utilizando la analogía* (*tui*), eran necesarias las reglas prácticas: ese es, sin duda, el sentido de los términos técnicos que han hecho pensar en la inducción y en la deducción[61]. No parece haberse equivocado el señor Forke cuando afirma que los discípulos de Mozi quisieron hacer una obra práctica.

No habría que ver en ellos a unos teóricos del razonamiento: solo les interesaba el arte de conducir hasta la victoria una discusión[62]. No se preocuparon más que de recetas oratorias. No obstante, no sería justo obviar la dificultad de sus esfuerzos ni desdeñar su alcance teórico. El chino no marca ni el tiempo, ni el número, ni el género; lo cual permitía formular con facilidad ciertas paradojas pero hacía difícil cualquier análisis de las nociones. El chino no distingue el verbo, el nombre, el adjetivo, el adverbio...: en esas condiciones, no puede por menos que maravillar el que tuvieran la idea de analizar las relaciones de los términos aproximados mediante el discurso y poco asombroso el que no llegaran lejos con el análisis[63]. Las discusiones sobre lo blanco y lo sólido, sobre el caballo y lo blanco, sobre la calificación (*ming*) y el objeto (*shi*) o su símbolo (*xing*), sorprenden por su carácter insospechado y por su mérito revolucionario. Intentaban arruinar un venerable sistema de clasificaciones y de

correspondencias. Los dialécticos minaban la Etiqueta por su base. Por eso provocaron escándalo y tuvieron tan mediocre éxito. No triunfaron sobre los partidarios de la vieja lógica nativa.

III. EL ARTE DE CALIFICAR

A los chinos les gusta argumentar y se muestran hábiles haciéndolo; sin embargo, apenas se inquietan por la forma de los razonamientos. Por el contrario, conceden enorme importancia al arte de calificar (*ming*). Y así, en torno a lo que ellos llaman Escuela de los Nombres (*ming jia*), se congregaron todos aquellos que se consideraron, no simples disputadores (*bian che*), sino lógicos. El objeto de la lógica hace referencia a las designaciones o a las calificaciones correctas.

La tradición ve en Confucio al inventor de la lógica tradicional. Y se funda en un pasaje del *Lun yu*: «Zilu dijo (a Confucio): El señor de Wei se propone confiaros el gobierno. ¿Cuál creéis que es la primera cosa que se debe hacer? — Lo esencial es dejar correctas las designaciones (*zheng ming*)», respondió el Maestro, y añadió: «Si las designaciones no son correctas, las palabras no pueden ser conformes; si las palabras no son conformes, los asuntos (de Estado) no tendrán éxito; si estos asuntos no tienen éxito, no florecerán ni los ritos ni la música; si los ritos y la música no florecen, los castigos y las punciones no podrán ser justas; si no son justas, el pueblo no sabrá cómo actuar. El Sabio (*jun zi*), cuando atribuye designaciones, lo hace siempre de manera que las palabras estén conformes con esas designaciones, y cuando las emplea para hablar, tiene que hacerlo de manera que se realicen en la acción. ¡Que no cometa el Sabio ninguna ligereza en sus palabras! Con eso basta»[64]. Esta anécdota pretende informar sobre las relaciones de Confucio con la casa de Wei, y tomada como tal, no vale ni más ni menos que todas las informaciones dadas por el *Lun yu* sobre el Maestro. Nada nos autoriza a decir que Confucio hubiera conocido y profesado o no la teoría de las designaciones correctas. Poco importa aquí Confucio. Lo que sí importa es constatar que la teoría se presenta ante todo bajo el aspecto de una doctrina moral y política. *El buen orden depende por completo de la corrección del lenguaje.* Inventada o no, la anécdota tiene el mérito de ilustrar este principio. Y lo tiene también por mostrar su fundamento.

La anécdota cuestiona, y no sin razón, al príncipe de Wei. El duque Ling (534-493), con quien se relacionó Confucio, fue un marido complaciente y un padre desnaturalizado. Su mujer, la princesa Nanzi, era incestuosa. Su hijo mayor fue un rebelde: huyó de Wei tras haber complotado para matar a Nanzi[65]. Por eso se ve en las palabras de Confucio una alusión a estos desórdenes. «Cuando Nanzi empezó a odiar al hijo

heredero, el hijo y el padre cambiaron (*yi*) sus denominaciones (*ming*)»[66]. Así se expresa Sima Qian, quien dice además: «Confucio dijo: 'Lo esencial es hacer correctas las designaciones'. En Wei, los lugares (*ju*) no estaban de acuerdo (con las designaciones)»[67]. La doctrina confuciana afirma que no hay orden en el Estado si no está todo, en la familia del príncipe, conforme con el orden. En Wei, Nanzi, la esposa, no se comportaba como esposa ni el marido como marido, ni el padre como padre ni el hijo como hijo. Eso se expresa, o bien diciendo que nadie estaba en su lugar (*ju*), o bien que el padre y el hijo habían trocado sus designaciones (*yi ming*): al estar invertidas las relaciones de situación era como si hubiesen cambiado también las designaciones.

Un pasaje del *Yijing* ilustra unas ideas análogas. El trigésimo séptimo trigrama comprende, *arriba*, el trigrama que es el emblema de la hija *mayor*; *abajo*, el que simboliza a la hija *menor*. Las dos «hijas», como se ve, ocupan los lugares en relación con sus rangos. Este hexagrama, que lleva el nombre de *jia ren* (la familia), evoca una familia en la que reina el orden. La primera glosa descubre esta enseñanza: el príncipe extiende su buena influencia a todos los suyos y se muestra severo para impedir que sus mujeres e hijos se conduzcan de mala manera[68]. La segunda glosa[69] añade: «La mujer ocupa correctamente (*zheng*) su lugar (*wei*: su rango) en el gineceo e, igualmente, el marido ocupa correctamente su lugar fuera del gineceo. Cuando el marido y la mujer se mantienen correctamente (en sus lugares respectivos), hay un reparto completamente equitativo (*yi*) (de todas las cosas) del Cielo y de la Tierra. (Que un) *padre* (merezca el nombre de) *padre*, un *hijo* (el nombre de) *hijo*; un *hermano mayor* (el nombre de) *hermano mayor* y un *menor* (el nombre de) *menor*; un *marido* (el nombre de) *marido* y una *esposa* (el nombre de) *esposa*. El orden (*dao*) de la familia será el correcto (*zheng*). ¡(Mantened) correcta (*zheng*) la familia y la Tierra de los hombres (gozará de un orden) estable!». De este pasaje se deduce la equivalencia de las expresiones: *zheng wei* (lugares, posiciones correctas) y *zheng ming* (designaciones, apelaciones correctas).

Dos adagios del derecho consuetudinario permiten comprender el alcance de esta equivalencia. «Las apelaciones (*ming*) constituyen el gran principio de orden de las relaciones humanas». «Cuando (en la familia) las apelaciones (*ming*) son manifiestas, las reglas de la separación de sexos son respetadas»[70]. Estos adagios se emplean para justificar una regla de la moral sexual cuya importancia es suma en la organización de la familia: cuñados y cuñadas no pueden llevar el duelo unos por otros; entre ellos no puede haber ninguna conversación ni, lo que sería más grave, establecer entre sí relaciones maritales. Puesto que pertenecen a una misma generación no podrían llamarse de otra manera que «marido» y «mujer». La cuñada mayor, por ejemplo, nunca podría ser calificada como «madre».

Las designaciones mandan sobre las costumbres ya que las apelaciones suscitan lo real: es necesario, pues, que correspondan exactamente a las distinciones de sexo y de generación, de atribuciones y de rangos, que fundan el orden doméstico. Habría promiscuidad si a una cuñada se la llamara «mujer». Hay incesto si el padre y el hijo «cambian sus designaciones». Si un padre le quitara la prometida al hijo, dejaría de ser padre y descendería al rango de sus propios hijos. La inversa se produciría si un hijo se casara con su madrastra[71]. Los etnógrafos chinos subrayan con acritud su desprecio por los bárbaros del Norte o del Sur pues entre estos, padres e hijos (*zi*: hijos o hijas) cohabitan o van juntos al baño. Los moralistas fulminan contra los bailes que llaman modernos en los que no solo se mezclan hombres y mujeres sino incluso padres e hijos (o hijas), es decir, sexos diferentes y generaciones opuestas que pierden de esta manera el *estatuto* que les es propio. Estos sentimientos son violentos porque son relativamente nuevos. Datan de una transformación de la organización doméstica y de la sustitución de la promiscuidad, característica de la gran familia, por la disciplina propia de la familia patriarcal[72]. Ya vemos que la anécdota, histórica o no, en la que se nos muestra a Confucio expresando la regla de las designaciones correctas con ocasión de los desórdenes domésticos en la casa del príncipe de Wei, tiene el mérito de expresar exactamente el valor original de esta regla[73]. Más que una regla de pensamiento es una regla de acción.

Siempre ha mantenido el carácter imperativo de un precepto moral. Se formula habitualmente (más o menos como en el *Yijing*) a la manera de un *breve mandamiento*, repitiendo dos veces, para darle su fuerza plena, una palabra que vale por su propia fuerza. Cuando se escribe: «¡Príncipe, (sé) príncipe! ¡Vasallo, (sé) vasallo! ¡Padre, (sé) padre, hijo (sé) hijo!», queda claro que se usan las palabras para animar las realidades. Ya hemos visto, a propósito del lenguaje, que designar las cosas (*ming*) es darles la individualidad (*ming*) que les hace ser. Ya hemos visto también que la civilización fue creada cuando los primeros Sabios confirieron a todos los seres las designaciones correctas[74]. En el origen de la teoría de las denominaciones, como en el de las paradojas dialécticas, se halla una especie de realismo mágico.

Mientras que los dialécticos se complacen en abstraer y en alterar las ideas recibidas, los lógicos se esfuerzan en conservar para los emblemas su valor concreto y tradicional. La teoría de las denominaciones correctas, al menos en sus inicios, no es más que una simple teoría de la «correcta predicación», como afirman los críticos chinos (cuando se expresan en inglés). Si en un principio no se hubiera actuado más que para evitar las confusiones verbales y las calificaciones incorrectas, no se ve cómo con la simple distribución de nombres se hubiera podido introducir el orden entre los hombres y, por supuesto, en la Naturaleza.

La doctrina de las denominaciones correctas es una doctrina del orden.

Su éxito se explica por el prestigio de que gozó la Etiqueta. Las tradiciones chinas no falsean los hechos cuando conectan esta doctrina con las técnicas del Ceremonial. Lo que nos lleva a admitir, con toda legitimidad, que Confucio la profesó. «En tiempos, los nombres (*ming*) y los rangos (*wei*) eran diversos; también los ritos (*li*, los honores rituales) estaban calculados (*shou*)[75] de manera diferente (según los rangos y los nombres). Confucio dijo: 'Lo esencial es dar los nombres correctos'»[76].

Mientras el orden feudal y la Etiqueta se impongan, el habla correcta y, como corolario, la *corrección lógica*, serán solidarios de los modales correctos y, en consecuencia, de la *corrección moral*. No se discute el axioma de que los comportamientos del Universo dependen de la conducta del príncipe. No hay orden, ni en las cosas ni en los pensamientos, más que cuando el Jefe, para quien, más que para cualquier otro, la palabra es acto, nada califica (*ming*) a la ligera y a nadie deja de investir (*ming*) sin atenerse al protocolo. Todo gentilhombre (*jun zi*), todo sabio (*jun zi*), como si fueran príncipes (*jun*), deben esforzarse en conformar sus modales a su *estatuto*, es decir, a su rango (*wei*) y al nombre (*ming*) con que han sido investidos (*ming*). *Ming* (nombre personal) sirve para designar al *individuo* y a la parte de *honor* que le toca; también a su porción de vida (*ming*) y a su heredad (*fen*), al conjunto de sus pertenencias, a la totalidad de sus atribuciones. Es un principio ritual el que nada ni nadie se salga de sus atribuciones (*chiou fen*). «Cuando la Etiqueta lo abarca todo, las atribuciones (*fen*) (de todos los seres) permanecen fijas (*ping*)»[77].

El orden feudal tiene un segundo principio. Príncipes y vasallos viven bajo el control de la historia[78]. Son los analistas oficiales quienes, usando las reglas tradicionales, denominan y *califican* sus acciones. Los *honran* y los *destituyen* con la simple virtud de los términos que emplean para designarlos y *juzgarlos*, a ellos y a sus actos[79]. La redacción histórica vale como juicio: confirma o modifica para siempre los estatutos.

Un destacado pasaje del *Zhuangzi*[80] une a la noción de *Dao de* (eficacia primera) las de *ren* y *yi*[81], que ordenan la conducta del gentilhombre (*jun zi*). De ellas se derivan el respeto a las atribuciones (*fen chiou*), (el acuerdo de) las realidades y (de) los nombres (*xing ming*), el (buen) reparto de los cargos, la (exacta) discriminación de los hombres y de sus obras, la (justa) distribución *de las aprobaciones y de las desaprobaciones* (*shi fei*: palabra a palabra: sí y no), las *recompensas y los castigos*. «Cuando está claro (el principio) de las recompensas y de los castigos, hasta los más estúpidos saben lo que se espera de ellos, los nobles y los villanos guardan sus rangos (*wei*), los buenos y los malos se comportan lo mejor que saben, ya que no se cometió error para *fen* (repartir) los talentos teniendo en cuenta los *ming* (nombres, dignidades), si bien

los superiores son servidos, los inferiores nutridos, (el conjunto) de los seres gobernado y (cada) personalidad educada (*xiu shen*)... a eso es a lo que se denomina la Gran Paz, la perfección del gobierno»[82]. Zhuangzi, antes de pasar a las críticas, enuncia aquí las ideas que acercan a la Escuela de los Nombres con la de las Leyes, conectándolas con las teorías atribuidas a Confucio acerca de la eficacia del *ren* y del *yi*.

En otro pasaje del *Zhuangzi*[83] se insiste de manera significativa sobre este último punto. Se trata en él de la enseñanza libresca en la escuela confuciana y se afirma que el *Chun qiu* servía para explicar los *ming* y los *fen*, es decir, se enseñaba a calificar y a repartir, a distribuir y a juzgar. Esa es la idea que los chinos han conservado y se han hecho del *Chun qiu*[84]; no ven en esta obra una simple crónica del país de Lou y admiten que Confucio retomó la redacción de los analistas oficiales. El Maestro puso mucho cuidado, sopesando los términos «con más esmero aún que *cuando juzgaba los procesos*, para abatir lo que debía ser abatido». Obtuvo, al parecer, la aprobación de Zixia, un juez duro. No obstante, declaró que si en los tiempos futuros debía ser alabado o injuriado, eso se debería al *Chun qiu*[85]. Estas tradiciones son instructivas si se las interpreta a la luz de lo que cuenta el *Zhuangzi*. No sin razón se le llamó a Confucio *rey sin reino*: se había arrogado el derecho de distribuir los honores y las cualidades (*ming*). A partir del momento en que hubo en China, no solo vasallos que hablaban por sus señores, sino sabios o escritores que juzgaban por su cuenta, el tema de la corrección del lenguaje tomó un nuevo sesgo. Era un axioma, mientras imperó la Etiqueta, que los honores y las pertenencias asignadas a los individuos, junto con un nombre, siempre que fueran distribuidos por la gracia del príncipe, estaban bien asignadas. Pero sobrevino un problema. ¿Con qué derecho puede un simple individuo juzgar a otro individuo? ¿Cuáles son las recetas que permiten al común de los hombres calificar correctamente?

El problema de los juicios individuales y el de las relaciones del Yo (*wo*) y el Tú (*zi*), combinadas con las del Esto (*ci*) y el Aquello (*bei*), preocupó a los dialécticos. Zhuangzi, mientras miraba a unos peces moverse, dijo: «¡Ese es el gran placer de los peces! — Vos no sois un pez, dijo Hueizi, ¿cómo sabéis qué es lo que produce placer a un pez? — Vos no sois yo, replicó Zhuangzi, ¿cómo sabéis que yo no sé lo que produce placer a un pez? — Yo no soy vos y seguramente no (puedo) conoceros, pero vos con seguridad no sois un pez y eso me lleva a probar que no podéis conocer qué es lo que produce placer a un pez»[86]. Los sofistas profesaban un subjetivismo total: se aplicaban en destruir las ideas recibidas. Los partidarios de Mozi tenían un ideal de uniformidad y de paz social. «Qué sea un ser, qué se conoce de él, qué lo hace conocer, son cosas que pueden diferir»[87], concedían, pero aceptaban siempre como principio que las denominaciones (*ming*) deberían estar excluidas en las

discusiones (*bian*). Cuando no hay confusión en sus aplicaciones, es decir, mientras el lenguaje no sea deliberadamente incorrecto, las calificaciones (*ming*) deben corresponderse con el objeto (*shi*). Si no hay confusión de la que el Yo o el Esto serían responsables, las calificaciones pertenecen en realidad al Aquello[88].

Tal parece haber sido al menos la opinión de Yin Wenzi. Este sabio llegaba a fundar el valor de los juicios en la opinión, por tanto, las decisiones son válidas siempre que la sociedad sea lo bastante estable como para permitir que se pueda utilizar correctamente el lenguaje[89]. Yin Wenzi parece haber sido considerado como un sectario de Mozi. Los taoístas, sin embargo, hablan de él con cierta indulgencia: «Liberarse de las costumbres, despreciar lo ornamental, ser atento con los individuos, no criticar a la gente, desear la tranquilidad del Imperio para que los hombres puedan vivir su vida (*ming*) hasta el final, darse por satisfecho cuando los demás y uno mismo tengan con qué subsistir [...] esa fue la regla seguida por [...] Yin Wenzi [...] En sus relaciones con los demás, fueran cuales fuesen sus diferencias, siempre daba muestras de contento; soportaba las injurias sin sentirse ultrajado; en medio de las peleas siempre buscaba prevenir las agresiones, socorrer a quien lo necesitaba, impedir las reyertas. Recorrió todo el Imperio reprendiendo a los grandes, adoctrinando a los débiles; nadie le negó asilo; jamás se disgustó y perseveró»[90]. ¿Fue Yin Wenzi un predicador de la paz como Mozi? ¿Fue un ecléctico influenciado tanto por el taoísmo como por los legistas? Difícil es decirlo. Nada sabemos de él salvo que vivió a finales del siglo IV y que tal vez se alojó en Qi en tiempos del rey Xuan (342-324). Su obra, perdida varias veces y reconstruida con la ayuda de citas, sobre todo a partir del siglo IX de nuestra era, nos ha llegado bajo la forma de un opúsculo incoherente. Es poco probable que todos los elementos sean auténticos; se detectan allí graves contradicciones, el estilo no presenta ninguna unidad, y no hay medio de determinar, para los términos más importantes, si son siempre empleados con el mismo valor técnico. Concretamente, se corre el riesgo de traicionar al autor si, tomándolo por un lógico, se traduce como «especificidad» o «especificidad de los nombres» las expresiones *fen* y *ming fen*[91]. Del conjunto del texto, tal como nos ha llegado, parece deducirse que el sentimiento dominante del redactor era el horror a la confusión y a la indistinción, ya que son fuentes de disputas.

Un primer remedio contra la confusión es de orden lógico o, mejor, lingüístico: las acepciones deben ser definidas y el Esto distinguido del Aquello[92]. También hay que distinguir entre los juicios que atribuyen a los objetos propiedades (*fen*) de indefinida aplicación y que deben tener su fundamento en el Esto, y los juicios que dependen por completo del Yo, que implican preferencias y aversiones[93]. Para obtener la paz social se necesita que, a una *disciplina del lenguaje* que permite denominaciones

(*ming*) correctas y asegura la objetividad de las predicaciones, se añada una *disciplina de las costumbres* que garantice, con justas estimaciones, una distribución de los honores (*ming*) y de las suertes (*fen*) y que tenga la virtud de impedir cualquier usurpación[94].

Las calificaciones (*ming*) honorables y las peyorativas deben ser distribuidas *eficazmente* entre los buenos y los malos; los juicios de apreciación constituyen un arte cuyo objetivo es precisamente evitar disputas y discusiones[95]. Hay, pues, una *política de nombres* (*ming*), que los utiliza a título de recompensas o de castigos, con el fin de fijar unas condiciones (*fen*) en las que el comerciante, el artesano, el agricultor o el noble, se atengan a su estado; *su nombre les limita*, y para que «los inferiores no puedan ejercer su ambición», contentándose cada uno con su lugar, sea este bueno o malo[96]. Yin Wenzi pide que se condene a muerte a los sofistas cuyo saber no les impide ser viles (pues la elocuencia sirve para corromper, adular y engañar) y a todos aquellos que «son héroes entre los seres viles», capaces (en razón de su talento personal y de sus conocimientos peligrosos) «de embellecer la injusticia y de alterar a la multitud»[97]. «Los nombres (que) sirven para (atribuir) correctamente los rangos» pueden servir para favorecer la ambición y la usurpación si son incorrectamente utilizados: el poder de calificar y de honrar con la ayuda de nombres debe seguir siendo, pues, *una prerrogativa del príncipe*[98], aunque con dos reservas. El príncipe debe ser benefactor y debe impedir, conservando la rigidez (*ping*) de las condiciones (*fen*), que «los que son inteligentes y fuertes» se muestren arrogantes, y debe también evitar que los talentos, que constituyen el haber (*fen*) de los individuos[99], se utilicen incorrectamente. El príncipe, por otro lado, aunque siempre deberá ser la fuente única de donde manan todas las liberalidades, no tiene derecho a disponer de favoritos ni a actuar según los dictados de su propio corazón[100]. Debería, pues, gobernar sin servirse de los hombres. Convendría que gobernara sirviéndose solo de *nombres*, es decir, repartiendo los rangos, los honores y las atribuciones de una manera imparcial, y de *leyes*, es decir, sometiendo a «los seres de todas las condiciones» a decisiones «uniformes»[101].

La originalidad de Yin Wenzi parece resumirse en el esfuerzo por distinguir las estimaciones de las simples calificaciones. No obstante, para él, definir o calificar, estimar o jerarquizar, son artes solidarias. Su práctica solo es posible en una sociedad lo bastante estable como para que las opiniones sean uniformes. El ideal del lógico es la estabilidad social y la conciliación de los conflictos bajo el dominio de la ley. Ya no es la Etiqueta la que da autoridad al juicio, no puede ser tampoco el individuo; la autoridad debe venir del acuerdo entre los individuos y este depende de la imparcialidad del Príncipe. *La autoridad lógica pertenece al Príncipe en tanto que él es la fuente de la paz y de la estabilidad.* El arte de calificar se confunde con el de legislar. Con todo derecho Yin

Wenzi, *aunque lógico*, ha sido clasificado entre los sectarios de la Escuela de las Leyes. Para estos últimos, y también para Yin Wenzi, tanto las designaciones (*ming*) como las atribuciones, los rangos, las heredades, no dependen del estatuto de las costumbres, pues estas no pueden dar ni estabilidad ni universalidad ni tampoco flexibilidad o eficacia; todo eso solo puede venir de la autoridad del Príncipe, autor de la ley y apreciador soberano de los datos circunstanciales (*shi*).

Esa es la doctrina que estuvo a punto de triunfar con Shi Huangdi. El gran emperador uniformizó la escritura, dictó un diccionario oficial y escribió en sus estelas: «He traído el orden a la masa de los seres y he puesto a prueba los actos y las realidades; cada cosa tiene el nombre que le conviene»[102].

IV. EL ARTE DE LEGISLAR

Bajo la rúbrica *Escuela de las Leyes (fa jia)* se agrupa a una serie de escritores que se ocuparon ante todo de la administración y que tuvieron como ideal el ser los *hombres* del Príncipe[103]. Se distinguen de los políticos, que se ocuparon en hacer que prosperaran las combinaciones diplomáticas. Los legistas se interesaron más bien en las recetas de las que los Estados podían obtener su fuerza interior. Sus temas favoritos fueron la organización del territorio y del ejército, la economía y las finanzas, la prosperidad y la disciplina sociales. Mientras que los sofistas, enemigos de todo el sistema de tradiciones, parecen haber sido los mejores auxiliares de los políticos o de los diplomáticos, los administradores o los legistas se apoyaron en los lógicos (*ming jia*), en los que dominaba la idea de un orden estable. Los primeros pensaban en aprovecharse de los desórdenes del mundo feudal para llevar a sus maestros a la hegemonía; los segundos, con el deseo de justificar unas prácticas administrativas completamente nuevas, llegaron a imaginar una nueva idea: la soberanía del Príncipe y de la Ley. Tuvieron que administrar territorios, o bien conquistados, mediante la guerra o la diplomacia, a veces arrancados a los Bárbaros, o bien recuperados, gracias a las iniciativas principescas, de la naturaleza misma. En ese caso, ni estaban obligados por las tradiciones ni por los estatutos de las costumbres. Las órdenes del conquistador eran la ley. Los administradores quisieron que esas órdenes fuesen también la ley en el viejo dominio de su maestro y que las costumbres o los estatutos dejaran de tener valor ante la voluntad del Príncipe[104]. Es posible que sus ideas tuvieran un sesgo más teórico, tras haber servido como tema de los debates académicos de la puerta Ji, en Linze, pero lo cierto es que esas ideas no se formaron en la vaguedad de unas palabras sino, directamente, en la necesidad administrativa[105]. Tienen como nexo orgánico

un sentimiento que proclama su origen y su valor técnico. Lo que justificaba el imperio de la Etiqueta era la *Eficacia* que esta proporcionaba. Lo que autoriza a declarar la soberanía de la ley es el *rendimiento efectivo (gong pong)* de la práctica administrativa cuando esta se apoya en leyes.

No hay medio alguno de trazar el progreso histórico de las ideas en el campo de los legistas. Conocemos bastante bien la vida del último de ellos, Fei, de Han, llamado Hanzi o Han Feizi. Pertenecía, según se dice, a la casa del príncipe de Han, y fue, tal vez, alumno de Xunzi. Sirvió a los príncipes de Han y después a los de Jin. El futuro Shi Zhuangzi le guardó admiración, y el ministro Li Si, que había sido su condiscípulo, lo encarceló con autorización para suicidarse ya que, según se dice, le había calumniado por envidia[106]. Han Feizi murió hacia el año 233 dejando una obra en 53 capítulos, aunque muchos fueron reconstruidos tras haberse perdido; la crítica todavía no ha logrado deslindar las partes falsas de las otras; en el texto, mal establecido, a veces incomprensible, pululan las interpolaciones[107]. Otra obra, el *Shangzi*, o *Shang jun shou* (Libro del Señor de Shang), es un conjunto de fragmentos, hecho en fecha desconocida (tal vez entre los siglos III y IV de nuestra era), alguno de cuyos trozos se remontan, tal vez, al siglo III a.C.[108]. Es la obra supuesta de Weiyang (o de Yang de Wei), ministro del duque Xiao (361-336), de Jin. Se le atribuyen unos decretos revolucionarios (359) que abrogaron en Jin el régimen feudal; nombrado señor de Shang (340) tras un éxito militar, fue descuartizado a la muerte de su maestro: había cometido el error de obligar al príncipe heredero a respetar las leyes[109]. El maestro más antiguo de los legistas, Guanzi, no es conocido más que por leyendas[110]. Nada que sea auténtico queda de muchas obras, redactadas sin duda, como el *Guanzi*, hacia el siglo III, y difundidas bajo el nombre de héroes antiguos del Derecho, como Deng Xi, ministro de Zheng, que fue, según se dice, enviado a la muerte (501) por su rival Zichan, otro legista al que cita con frecuencia el *Zuo Zhuan*[111]. Zichan, cuya muerte parece que hizo llorar a las gentes de Zheng y al mismo Confucio, y al que la historia honra por su amor al prójimo y por su talante benefactor, había sido antes infamado porque trató de luchar contra las asociaciones privadas[112]. Al crimen de tratar de incrementar la fuerza del Estado, los legistas añadían otra infamia. Estos indiscretos servidores del Príncipe exigían que se trabajara y que los graneros estuvieran llenos para poder atender las necesidades de los ejércitos y las de los tiempos de hambre. Exigían tal vez demasiado a los campesinos. No obstante, cuando sus compatriotas nos aseguran que el «pueblo (*min*)» los detestaba, habría que pensar que esa palabra (*min*) significa «las grandes familias» y designa, no a la plebe (*shou ren*), sino a los que se consideran pares del señor.

En los tiempos de los Reinos Combatientes, algunos países chinos conocieron un régimen análogo al de las Tiranías. El Príncipe combatía a la

nobleza y la rutina feudales. Trataba de incrementar las rentas y el poderío militar del Estado dando tierras a los campesinos. A estos dos principios de la administración tiránica se añadía la teoría del «rendimiento» y la práctica de la publicación de leyes. Aquella sirvió como punto de partida a las reflexiones de los Administradores y esta como fundamento de la doctrina de los legistas acerca de la soberanía del Príncipe y de la Ley.

A falta de hechos históricos que pudieran informarnos acerca de la evolución de las ideas, de las que el *Han Feizi* marca el término, el *Zuo Zhuan* narra dos anécdotas cuya simetría las hace dignas de interés.

Tras haber distribuido (¿542?) tierras a diferentes nobles, con el fin de aunar un partido entre ellos, Zichan, ministro de Zheng, instaura una nueva jerarquía en la que los rangos se distinguen por su vestimenta; cada vez que procede a un nuevo reparto de tierras más se estrechan entre los vecinos los lazos de una camaradería militar (*wu*). Algunos de los grandes le ayudan; los demás son «apartados». Tras algunos motines, con canciones satíricas incluidas, todo se calma. Cinco años más tarde, Zichan fija las contribuciones por bienes raíces; le llaman escorpión: exigía demasiado para el Estado. Dos años después (¿535?), manda fundir unas calderas para inscribir en hierro las leyes penales (*xing bi*); un sabio le amenaza de inmediato con fuegos celestes y, efectivamente, se declara un incendio en Zheng. El sabio le recuerda que los soberanos antiguos se contentaban con instituir penas (*xing*) y castigos con el fin de aterrorizar a los malvados; nunca dictaban leyes penales (*xing bi*) por temor a desarrollar un espíritu pleitista (*zheng xin*). «Cuando las gentes saben que hay una ley (*bi*) penal, los *grandes dejan de ser sacrosantos* (*ji*) *para ellos*. El espíritu pleitista se despierta y se invoca el texto escrito (*shou*) con la esperanza de que los argumentos puedan salvarles. ¿Para qué podrán servir vuestras leyes (*bi*)? Una vez que las gentes saben en qué basar su espíritu pleitista, pasan de los Ritos. Se apoyarán en vuestros textos escritos y desarrollarán ese espíritu hasta para discutir sobre las puntas de las agujas. Altercados y procesos irán multiplicándose e incrementándose. Con tal de ganarse a los jueces empezarán a correr con largueza los regalos»[113].

En el año 512 (¿?), en Jin, fueron grabadas sobre calderas de hierro unas leyes penales (*xing*) tras un éxito militar. Estas calderas deberían ser consideradas como propiedad común, ya que todos habían aportado su parte alícuota de hierro. Un sabio expresó su desaprobación. Fue el mismo Confucio, según parece, quien dijo: «Las gentes se van a pegar a las calderas. *¿Seguirán honrando a los nobles?*». Confucio habría añadido que el pueblo seguiría respetando a los nobles si se conservaran en Jin las reglas protocolarias (*du*) y los modelos de conducta (*fa*) prescritos por los antiguos príncipes, pero no si entraban en vigor unas leyes penales promulgadas en otro tiempo (¿620?) durante una parada militar en la que el rango y los oficios habían sido revisados y trastocados[114].

Estas anécdotas, sea cual fuere su valor histórico, evidencian dos hechos importantes. 1) En China, como en otros países, hacia la misma época y por análogas razones, la aristocracia se escindió en dos partes: algunos nobles se esforzaron en salvar los privilegios feudales y otros favorecieron la llegada de las Tiranías. 2) Uno de los fundamentos del prestigio de los jefes feudales y de los nobles residía en su *autoridad discrecional* en materia de diferencias surgidas entre sus vasallos. Su aureola consistía, no tanto en juzgar de acuerdo con las costumbres rituales cuyos secretos solo ellos conocían, sino en actuar de manera que ninguna diferencia fuera jamás llevada a la justicia. Los castigos (*xing*) se instituían para infundir miedo, no para ser aplicados; los modelos de conducta (*fa*) se proponían *a título edificante* pero no imperativo. Las prescripciones (*xing* o *fa*) solo se estimaban por su valor simbólico (*xiang*); los moralistas decían, y siguen diciendo todavía[115], que esas prescripciones tenían la virtud de prevenir corrigiendo las malas inclinaciones. Hay que entender que cualquier diferencia se arreglaba mediante un proceso de conciliación. El Jefe conciliaba y reconciliaba o, mejor aún, el temor al Jefe invitaba a los pleiteadores a arreglar entre ellos sus querellas[116], sin contar con el precio del procedimiento de paz realizado mediante el pago de presentes rituales (*li*). No había manera de aplicar las disposiciones penales; al no ser manifiesto ningún crimen, los crímenes no existían. Y todo esto servía para hacer relucir la Virtud ordenadora del Jefe[117]. Solo en un caso se imponía el espíritu de disciplina y de mando y era cuando se reunían las milicias feudales. Con ocasión de las guerras y de las victorias, los jefes se desembarazaban de los indóciles[118]. Es significativo que todas las amonestaciones que vemos en los códigos antiguos fueron promulgadas durante las paradas militares[119].

Cuando se constituye el régimen de las Tiranías, los potentados desprecian y temen a la milicia feudal, peligrosa para ellos puesto que no disponen de fuerza contra el enemigo. En consecuencia, se inventan el sistema de la nación siempre en armas. Si dan a los campesinos la tierra es en virtud de este principio: quien tiene la tierra debe el servicio. De esta manera, las distribuciones de tierras iban acompañadas del establecimiento de un régimen de camaradería militar (*wu*) entre los campesinos. La disciplina de los campos debía imponerse en toda la vida social. Las advertencias promulgadas con ocasión de las paradas militares proporcionaban, como afirma el *Zuo zhuan* a propósito de Jin, el substrato de leyes nuevas, concebidas a partir de entonces, no como exhortaciones sino como prescripciones destinadas a ser operativas. Inscribir una ley sobre una caldera era como advertir al culpable de que iba a hervir dentro[120], es decir, que la ley sería aplicada. Publicar la ley era como limitar mediante ella el poder discrecional del Jefe y reconocer además que la Virtud del Jefe no bastaba para impedir el crimen. Era pues renunciar a

fundar la autoridad sobre el prestigio que daba la Etiqueta para fundarla sobre el poder que confiere el mando militar. Cuando Weiyang adoptó en Jin el principio de publicitar las leyes, esperó a obtener por las armas un éxito militar antes de promulgar su código. Batió entonces los pilares Ji. Sobre estos monumentos triunfales clavó las nuevas leyes[121].

Hasta el momento en que los legistas, creando una justicia de Estado, arrebataron a los nobles, no solo sus privilegios sino el prestigio que les daba su función de árbitros, las palabras *xing* (leyes penales) y *fa* (ley) tuvieron la significación de «modelos» o de «moldes», recetas operativas o, si se prefiere, preceptos semimorales, semitécnicos. Esos términos no implicaban ni la idea de obligación ni la de coacción[122].

Los legistas trataron de introducir en la idea de *fa* (ley) la noción de fuerza imperativa. Para ellos el magistrado no es en absoluto un conciliador al que solo le preocupa la paz, sino que debe aplicar la ley a sus administrados, debe publicarla, *tiene la facultad de dictar el Derecho.* Es la publicación de la ley lo que le confiere su carácter obligatorio. Los primeros códigos, grabados sobre calderas, conservaban todavía algo de los *palladia* dinásticos. Todo cambia cuando las leyes se graban sobre carteles, innovación atribuida a Deng Xi, de Zheng (¿en 500?)[123]. Han Feizi escribió: «Las leyes deben agruparse y colgarse en tablones; los cartones deben exponerse en buen orden en todas las oficinas administrativas; deben hacerse públicas para todo el pueblo». «Hay ley cuando los decretos y las ordenanzas han sido *colgados en* (todas) las dependencias administrativas y cuando los castigos y las penas parecen *inevitables* a todos los espíritus. Las recompensas están ligadas a la respetuosa observación de las leyes y las penas a su violación»[124].

El alcance de estas dos definiciones es muy grande; el autor las presenta en unos pasajes en los que opone *fa* y *shou*, dos términos que en un principio significaban indistintamente «recetas, maneras de hacer». *Fa* toma ahora un sentido imperativo y significa *ley* a partir del momento en que se la aplica a los reglamentos hechos *públicos*, mientras que *shou* conserva su valor de *receta,* porque estas (*shou* o) *recetas* deben seguir siendo *secretas*. Han Feizi considera que las leyes (*fa*) deben regular inexorablemente la práctica administrativa. Las necesidades ministeriales se resumen en la estricta aplicación de las disposiciones legales. Los administradores no son más que los instrumentos de la ley: no pueden corregirla. Los administrados no son más que los sujetos de la ley: deben observar ante ella una disciplina sin reservas. La ley publicada reina por el obligatorio concurso de todos. Toda infracción debe ser denunciada, toda acción conforme destacada. Nadie puede encubrir ni el acto justo ni el culpable. Nadie puede sustraerse ni sustraer a otro del castigo o la recompensa. La iniciativa y la interpretación no pueden permitirse. Se equivocó aquel ministro de Chu que condenó como mal hijo a un

hombre que había denunciado a su padre por robar un cordero. Y más culpable aún fue Confucio alabando a un desertor reincidente con el pretexto de que tenía un padre anciano al que cuidar[125]. No hay conflicto de deberes: puesto que la ley es pública, todos están en el compromiso de que reine, so pena de arruinar el principio del orden. Peligrosos serían los administradores o los sujetos demasiado instruidos y dispuestos a discutir *al margen* de la ley escrita. «En el país de un Príncipe sabio no hay libros: *solo se enseña la Ley, ya no hay sentencias de antiguos reyes*: solo los funcionarios, que profesan el Derecho, tienen autoridad»[126]. Ninguna discusión es posible puesto que las disposiciones legales (*ming*) definen la acepción de las palabras (*ming*: vocablos o grafías). Reina el orden.

Es un orden correcto puesto que es totalmente anónimo e imparcial: «Cuando no interfieren ni los superiores ni los inferiores, los nombres son correctos», decía Yin Wenzi[127]; tampoco hay confusión entre los rangos. El Príncipe, como el Jefe feudal, aunque este por otra vías, es un creador de jerarquía, de una jerarquía *militar* ya que nace de su poder de mando. Las sanciones son completamente automáticas. El gobierno tiene «dos puños», el *Xing* y el *De*, el poder de aplicar las sanciones negativas (*xing*) y las positivas (*de*). De este *imperium* con doble aspecto, el Príncipe no delega nada. Ya no son los administradores, por su cuenta, ni el señor, *privadamente*, quienes promueven o degradan, es la Ley quien lo hace. El Príncipe no podría intervenir en los asuntos administrativos donde reina, en solitario, la ley publicada. Y a la inversa, nadie, ni siquiera un ministro, podría intervenir en los asuntos del Príncipe[128]. La alta dirección del Estado solo le corresponde al Príncipe, la política solo depende de él; a él solo pertenecen privadamente las Recetas (*shou*) que, gracias a las *juan* (combinaciones diplomáticas que extraen de cada ocasión el *peso* [*juan*] que inclina el destino en su favor) permiten realizar las *shi* (condiciones circunstanciales de éxito). «Las leyes (*fa*) son la regla de los administradores. Las recetas (*shou*) son las riendas que lleva el Maestro»[129]. Los legistas distinguen claramente el Arte gubernamental, de la Ley[130]. Las recetas, intransmisibles por definición, constituyen la fuerza *personal* del Príncipe; ellas constituyen su eficacia íntima, su valor propio, valor grande si el príncipe es un Santo.

La profunda influencia que, a través de los políticos, han ejercido los taoístas sobre los legistas[131], se revela en su concepción del Arte gubernamental. Esta influencia es más bien exterior, casi únicamente formal, en lo que concierne a su concepción de la Ley. Para los ritualistas, el poder del príncipe, fundado en la costumbre, resulta de un Prestigio no privado, sino patrimonial. Para los taoístas, toda autoridad está constituida por la fuerza, estrictamente personal, que procura la Santidad. Una parte de la autoridad del Príncipe deriva de los talentos personales, conceden los legistas, aunque a continuación acantona rigurosamente el

empleo de estas virtudes. De hecho, lo que exigen al Príncipe no son talentos sino imparcialidad. Han Feizi compara esta imparcialidad a la del Tao y parece que entonces argumenta como taoísta. Sin embargo, hay un abismo entre la imparcialidad subjetiva y secreta del Santo y la imparcialidad que se exige al Príncipe: completamente objetiva y fundada en una idea militar de la disciplina que hace que se confunda con la inexorabilidad de la ley pública.

Los legistas consiguieron separar la Ley soberana de las ideas del Príncipe, pues trataban de definir una disciplina que conviniera a los grandes Estados. Y junto a la administración de los hombres pensaron también en la administración de las cosas, que proviene de los hechos económicos y de la observación de estos hechos. El incremento poblacional, demasiado rápido de China, planteaba en aquellos tiempos un problema que no ha cesado de ser trágico: el de la subsistencia. «En los tiempos antiguos[132], los hombres no cultivaban la tierra; los frutos de los árboles bastaban para alimentarse. Las mujeres no tejían ya que las pieles de los animales bastaban para cubrirles. Sin que hubiera que trabajar había suficiente para subsistir. Los seres humanos no eran muy numerosos y los recursos abundaban; el pueblo no tenía espíritu pleiteador. No había necesidad ni de recompensas ni de castigos, el pueblo se gobernaba *por sí mismo*. En nuestros días, cinco hijos son pocos para un hombre, un abuelo puede contar en vida hasta veinticinco nietos. Los hombres son numerosos y los recursos escasos. Hay que trabajar duro para subsistir pobremente. El pueblo tiene ahora espíritu pleiteador. Incluso multiplicando las recompensas e incrementando los castigos no se pueden evitar los desórdenes». «Si hay desórdenes en el Estado hay hambre y la población se dispersa carente de recursos [...] Si hay recursos suficientes, la población permanece en sus lugares porque las leyes están funcionando»[133].

Para los legistas la ley consiste en una distribución imparcial de las penas y de las recompensas que permita incrementar la producción y, en consecuencia, que se puedan hacer los repartos, no de las riquezas sino de los bienes necesarios, de una forma tolerable. Se trata de evitar que los campesinos vendan a sus hijas y que, faltos de todo, se echen a la calle a vagabundear. El Estado también se ve afectado, amenazado por asociaciones privadas que pueden hacer afortunado a cualquier aventurero. Ahora bien, en materia económica, dos hechos son patentes: no se puede contar con la suerte excepcional (y, abandonando el arado, esperar a que una liebre se quede atrapada en los cepos en que una vez se quedó)[134], no se pueden dejar de tener en cuenta las condiciones cambiantes (y servirse, por ejemplo, de cántaros para regar un campo cuando ya se ha inventado la noria)[135]. El *rendimiento* (*zhong yong*)[136] es el primer hecho a considerar en la administración de las cosas. También debe tomarse como base el rendimiento cuando se trata de la administración de los hombres.

De aquí, múltiples consecuencias. Es absurdo seguir imitando a los antiguos. La antigüedad de un procedimiento habla en su contra: a tiempos diferentes, leyes diferentes. Es absurdo contar con la Virtud de los Sabios. Hay pocos sabios y se necesitan soluciones cotidianas. Para salvar a un hombre que se está ahogando en el centro de China, no hay que ir a buscar al mejor de los nadadores de Yu (extremo sur). En lugar de esperar tontamente la suerte o al salvador, hay que ocuparse de las condiciones presentes y normales, *calcular lo probable y prever lo posible*. Si alguien quiere ir lejos y llegar pronto, no debería esperar a que llegara un cochero como Wang Liang, capaz de hacer recorrer en un día mil estadios a sus caballos. Debería calcular sus etapas teniendo en cuenta la habilidad media de los cocheros, la calidad media de los carruajes y tras haber dispuesto las postas necesarias. Un administrador no se interesa por lo excepcional y se fía de los cálculos (*shou*: números), no de la fortuna. Tampoco pierde su tiempo en buscar a gentes de talento que le ayuden; le basta con aplicar las leyes concebidas para la media de los casos[137]. «En los actos y en las palabras se toma como regla el rendimiento (*zhong yong*). Si una vez afilada una flecha se la lanza al azar, es posible que esa flecha atraviese la más fina de las plumas, pero nadie podrá decir que la ha lanzado el mejor arquero: ese (golpe) no es (el efecto) de una *regla constante*. Que manden tirar a un maestro arquero su flecha contra una diana de cinco pulgadas a diez pasos de distancia; es posible que no acierte: esa es una regla constante»[138]. En la práctica hay que servirse de instrumentos como la regla y el compás, los pesos y la balanza. Los comerciantes pesan con las balanzas y calculan en pulgadas; no se dejan llevar por la apreciación personal. De igual manera, si se quiere obtener un rendimiento seguro, hay que servirse de leyes[139] y no de hombres.

«La Gran Paz no se debe al gobierno de un Santo sino al de unas leyes santas»[140]. Los legistas oponen con vigor el Príncipe al Sabio y la Ley (*fa*) a los Ritos (*li*); tratan de que prevalezca la concepción objetiva de lo lícito. Es lícito lo que contribuye efectivamente a la paz social, asegurando un buen rendimiento medio en la actividad productiva de los hombres.

Cuando Shi Huangdi fundó el Imperio pensó en establecer el reino de la Ley. El régimen no duró. Los chinos lo infamaron reprochando a los legistas su dureza, su crueldad. Los legistas eran culpables de haber creído solo en la disciplina. Partían de una psicología muy estrecha y de un espíritu militar. Los hombres aman la vida y detestan la muerte, decía Zichan[141]. El principio del sistema de sanciones automáticas y de la jerarquía militarizada solo sirve para atenazar a la población entera[142]. Es una concepción rígida y frustrante. Pero tuvo al menos el valor de querer aplicarla en un país en el que las grandes plagas son el bandolerismo, el respeto concedido a cualquier jefe de banda, el atractivo que ejerce el

vagabundeo, el mediocre rendimiento en el trabajo[143]. Los legistas emprendieron una lucha contra el espíritu de improvisación y contra el espíritu rutinario. Quisieron echar abajo la idea del Sabio, cuya Virtud lo puede todo y al que se le toma por un salvador, con tal de que se presente modestamente como discípulo de los antiguos. Quisieron limitar la arbitrariedad gubernamental. Condenaron la incoherencia legislativa[144] y preconizaron las codificaciones. Defendieron el principio de que las leyes solo obtienen rendimiento con dos condiciones: que el Príncipe actúe de manera que su interés coincida con el conjunto de los intereses particulares[145], y que, condenando el régimen del buen placer, ponga cuidado en acordar la reglamentación a las circunstancias concretas. Junto a un ideal de disciplina invocaron la creencia en la evolución de las costumbres y de las condiciones sociales. Apostaron por los juicios imparciales, por las evaluaciones objetivas, por los argumentos concretos. Estos espíritus positivos y ya cargados de rigor científico, no obtuvieron más que un éxito fugaz. Los sofistas no consiguieron que los chinos aceptaran la idea de que existen términos contradictorios. Los legistas no consiguieron que los chinos creyeran en la noción de regla constante y en la concepción de la Ley soberana.

NOTAS

1. M. Granet, *Danses et légendes...*, 407.
2. SMT, IV, 40.
3. SMT, IV, 36.
4. *Civ. chin.*, 103, 104.
5. *Ibid.*, 324.
6. Véase pp. 230-231; SMT, IV, 37 (glosa).
7. SMT, V, 258-260.
8. SMT, II, 171.
9. SMT, V, 1, 3.
10. *Tso tchouan*, III, 755; SMT, cap. 126.
11. SMT, III, 289.
12. SMT, IV, 125; *Tso tchouan*, C., III, 452.
13. SMT, IV, 450; *Kouo yu*, 16.
14. SMT, IV, 439.
15. SMT, V, 148 y cap. 65.
16. J. Escarra y R. Germain, *Études asiatiques* II, 141 ss.
17. L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses...*, 236; H. Maspero, *La Chine antique*, 520.
18. P. Pelliot, «Meou tseu, ou les Doutes levés», 585. La obra de que disponemos, tal vez retocada durante los Han, sigue siendo rica en datos antiguos.
19. La obra que se le atribuye se perdió desde los tiempos de los Han; H. Maspero, *La Chine antique*, 521.
20. J. I. L. Duyvendack, *The book of Lord Shang*, 96 ss. Leang Qichao ha insistido con razón en la importancia de las ideas sugeridas por esos dos términos que su traductor (este último, más que una traducción, ha hecho un resumen interpretativo) ha creído poder

ofrecer en inglés con las palabras *favouritism* y *despotism*. (Cf. Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 116, y J. Escarra y R. Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, 28 ss.). Parece abusivo hablar, como Leang Qichao ha hecho, de una «Escuela de los *shou*» y de otra «de los *shi*», sobre todo si se quiere concluir que *shou* y *shi* denotan ideas absolutamente opuestas y sin embargo profesadas por los mismos hombres (J. Escarra y R. Germain, *op. cit.*, 32).

21. SMT, V, 84.

22. M. Granet, *Danses et légendes...*, notas en pp. 85, 88 y 91.

23. J. Escarra y R. Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, 34.

24. *Tso tchouan*, C., II, 158.

25. L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses...*, 236; *Civ. chin.*, 110, 44.

26. *Civ. chin.*, 38, 39; M. Granet, *Danses et légendes...*, 88, nota 1.

27. SMT, IV, 432.

28. *Lie tseu*, Wieger, 197. Estas fórmulas de encantamiento son designadas con el nombre «Números» y calificadas de *shou* (Recetas).

29. *Tchouang tseu*, Wieger, 317. «La boca no puede decir (en qué consiste el arte). ¡Hay para eso un Número!». Es decir, una fórmula operatoria que solo se capta por intuición y gracias a una previa vocación. *Obsérvese que la idea de* Número, *evoca*, no lo determinado o lo mecánico, *sino el Arte, la Eficacia.*

30. *Han Fei tseu*, 43 y 40; J. Escarra y R. Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, 28 y 30.

31. A. Forke, «The Chinese Sophists». El estudio de los sofistas ha sido brillantemente retomado en China por Hou Shih, *The development of logical method in ancient China*, 111 ss. Véase también D. T. Suzuki, *A brief history of early Chinese philosophy*, 57 ss., y *TP* (1927), 1 ss.

32. Por ejemplo, en un libro como el *Yenzi chunqiu*, obra escrita hacia los siglos IV-III y atribuida a Yenzi (finales del siglo V, inicios del IV), a quien la tradición hace enano y consejero de un príncipe de Qi, protector de enanos y de bufones (H. Maspero, *La Chine antique*, 586; M. Granet, *Danses et légendes...*, 171 ss.).

33. Es como un intento diplomático antes de la batalla (SMT, IV, 387); se trata de persuadir al general enemigo de que no combata, *de que no haga nada más*. El enviado añade un apólogo. Varios domésticos no disponen más que de una sola copa de vino para todos; en lugar de compartirla se la juegan: la beberá el primero que dibuje una serpiente. El más rápido toma la copa y fanfarronea: «Me hubiera dado tiempo hasta para añadirle patas». Le quitan la copa: «Una serpiente no tiene patas; ahora que le habéis añadido esas extremidades ya no es una serpiente». Véanse estas paradojas, que parecen implicar una distinción entre la esencia y el accidente, tan queridas de los discípulos de Mozi. Por ejemplo esta: «Un carro es de madera; subirse a un carro no es subirse a una madera»; o bien: «Un gallo de pelea no es un gallo»; o también: «Matar a un bribón no es matar a un hombre». Este último tema fue utilizado por Mencio (L., 231) para evitar una respuesta directa y peligrosa en uno de sus ejercicios de retórica en la corte del rey Xuan, de Qi.

34. *Lie tseu*, Wieger, 104.

35. El espacio es uno e indivisible, como lo es el cuerpo de la babosa.

36. *Tchouang tseu*, L., II, 118; Wieger, 433. Véase la anécdota siguiente tomada de SMT, V, 155. El príncipe heredero de Wei va a combatir. Un hombre pide ser recibido por él. Posee, según dice, una receta que, en cien combates, le ha dado cien victorias. Conducido a la presencia del príncipe se expresa así (resumo): Si vos sois el vencedor y os apoderáis de un territorio, nunca seréis otra cosa que el rey de Wei; si salís derrotado, perderéis Wei; «esa es mi receta para lograr cien victorias en cien batallas». Dicho de otra manera, es inútil combatir para *engrandecer* un territorio. En esta paradoja, que conserva aquí su forma popular, se podría hallar, como en muchas otras, una teoría acerca del carácter indefinido propio del espacio.

37. H. Maspero, *La Chine antique*, 532.

38. Lo que queda de Hueizi está contenido en el capítulo 33 del *Zhuangzi* (L., II, 229-232), al que se añaden algunas anécdotas (Wieger, 215, 221, 249, 347, 349, 351, 419, 431, 445, 451 y 507-509).

39. H. Maspero, *La Chine antique*, 531.

40. Legge (*Tchouang tseu*, II, 228) traduce: «(When it is said that) things greatly alike are different from things a little alike, this is what is called making little of agreements and differences; (when it is said that) all things are entirely different, this is what is called making much of agreements and differences». «La diferencia entre una gran semejanza y una pequeña semejanza, esa es la pequeña diferencia-semejanza; cuando los seres son completamente semejantes y diferentes, esa es la gran semejanza-diferencia» (Wieger, 507). «(Decir que) lo que tiene muchos puntos de identidad es diferente de lo que tiene pocos puntos de identidad, eso es lo que se llama la Pequeña Identidad y Desemejanza; (decir que) todas las cosas son completamente idénticas (las unas con las otras) y completamente diferentes (las unas de las otras), eso es lo que se llama la Gran Identidad y Desemejanza» (H. Maspero, *La Chine antique*, 533). Añade Maspero: en esas condiciones, cualquier distinción es ilusoria, y en eso se basaba el principio de Mozi del amor universal sin distinciones: «Amad todas las cosas por igual, el mundo es uno». La frase entre comillas es la traducción de la décima paradoja de Hueizi que yo entiendo así: «Si el afecto se extiende a todo el detalle de los seres, el Universo (el Cielo y la Tierra) no es (más) que un solo cuerpo».

41. *Tchouang tseu*, L., I, 387.

42. *Ibid.*, II, 220.

43. *Ibid.*, I, 317. La palabra *li* tiene el sentido de separar, distinguir, cortar; se dice, en la lengua del *Yijing*, de las cosas que son adherentes; indica las separaciones operadas en aquello que se halla *reunido por asociación* (*bing*). No me explico cómo ha podido traducirse por «hacer la síntesis de...» (H. Maspero, *La Chine antique*, 536) y escribir: «Esta operación (del espíritu) es, para emplear la fórmula kantiana que traduce exactamente la palabra *li*, una *síntesis*» (*TP* [1927], 63).

44. *Tchouang tseu*, L., II, 229. Zhuangzi discute el principio de todas esas paradojas. Cf. *ibid.*, I, 181 ss., 187 ss.

45. *Tchouang tseu*, L., I, 172.

46. *Lie tseu*, Wieger, 127. Zhuangzi (*ibid.*, 419) lo hace rival de Mozi, de Yangzi, de los seguidores de Confucio e incluso de Hueizi. Compara estas cinco enseñanzas con las cinco notas de un laúd desafinado. En el capítulo 33 del *Zhuangzi* se dice que Gongsun Long y otros sofistas no hicieron más que engordar las paradojas de Hueizi, el único gran inventor. No veo ningún fundamento en la opinión (H. Maspero, *La Chine antique*, 535) de que Gongsun Long fuera el inventor del tema de la «indefinida divisibilidad», la cual es esencial en Hueizi. Gongsun Long, a quien han tratado de identificar con Zishi, discípulo de Confucio, que fue tal vez un sofista viajero, es conocido por un pequeño opúsculo que nos ha llegado en bastante mal estado. Ha sido traducido, en parte (G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, 44 ss.); la interpretación que se le ha dado en la *Histoire des croyances religieuses...*, de Wieger (218 ss.) es de una precisión totalmente falaz.

47. *Tchouang tseu*, L., II, 231.

48. Este tema está más próximo al taoísmo que a la doctrina de Mozi.

49. Otro tema de espíritu taoísta: influencia sin contacto. (Véase pp. 290 y 382).

50. *Lie tseu*, Wieger, 128.

51. Podría traducirse como «flecha puntiaguda» pero nunca «punta de flecha»: con razón empieza la fórmula con esta expresión invitando a distinguir la cabeza y el cuerpo de la flecha, distinción importante en la explicación de la cadena de flechas. (Compárese con la cadena de anillos que puede, esta sí, ser dividida).

52. Esta paradoja ha sido traducida y glosada sin tener en cuenta las ilustraciones concretas que provienen de Gongsun Long. Legge traduce: «Swift as the *arrow head is*, then is a *time* when it is neither flying, nor at rest» (*Tchouang tseu*, L., 230). Wieger, «une flèche *qui touche la cible*, n'avance plus et n'est pas arretée». Maspero, que reprocha a Hu

Shi el haber convertido «la paradoja en algo ininteligible», aclara que «la flecha tiene *momentos* de movimiento y de reposo a un tiempo» y traduce: «le mouvement rapide d'une flèche est (*la sucession des) moments où elle n'est* ni arretée ni en mouvement» (*La Chine antique*, 537). No he llegado a comprender ni el sentido de la distinción establecida en la nota 2 de esa página, ni a saber en qué datos *chinos* pueden apoyarse para interpretar la paradoja escribiendo: «en movimiento: si se toma *como una unidad* el espacio que la flecha recorre desde el arco hasta la diana; detenida: si se toma *como unidad* el espacio ocupado por la flecha y que se considera, no el conjunto del trayecto, sino cada una de estas unidades por separado».

53. *Lie tseu*, Wieger, 127.
54. *Ibid.*, 149.
55. Sobre este tema, véase por el momento *Civ. chin.*, 223 ss.
56. *Tchouang tseu*, Wieger, 509.
57. *Ibid.*, 347; *Lie tseu*, Wieger, 127.
58. *Tchouang tseu*, Wieger, 221.
59. Se ha conservado algún indicio de sus esfuerzos gracias a las secciones 40-45 del *Mozi*, traducidas por Forke (*Mo ti, des Socialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*); el texto se halla en tan mal estado que es casi imposible sacar de allí nada preciso. Muchos autores chinos contemporáneos, Zhang Binglin, Hu Shi y Leang Qichao, se han esforzado en extraer de él los elementos de una lógica formal. Sus indagaciones, muy meritorias, han estado tal vez viciadas por su excesiva familiaridad con Stuart Mill: eso es lo que les ha reprochado Maspero («Notes sur la logique de Mö tseu et de son école», 10). Son innumerables las dificultades que se presentan cuando se trata de precisar el valor de los términos empleados en una acepción técnica por los autores de estos tratados.
60. H. Maspero, *La Chine antique*, 540.
61. *TP* (1927), 11, 26, 32.
62. A. Forke, *Mo ti...*, 85.
63. Véase pp. 246 y 249-250, y M. Granet, «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises», 124. Acerca del empleo de analogías verdaderas y falsas en las discusiones no sabias, véase M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 64. Véase también el parentesco de paradojas tales como «un ternero huérfano no ha tenido nunca madre» (cuando la tenía él no era un ternero huérfano), que se parecen a bromas de aldeanos o a puros juegos de palabras como el del hombre en el pozo (M. Granet, *Danses et légendes...*, 506: un hombre que quería cavar un pozo encontró a un artesano experto; cavó su pozo y dijo: «¡*He* cavado un pozo! ¡*He* encontrado a un hombre!». Debe entenderse, puesto que no se ha expresado la anterioridad, «*he* cavado un pozo: *he* encontrado [allí] un hombre»).
64. *Louen yu*, L., 187; SMT, V, 378.
65. *Civ. chin.*, 399; *Tso tchouan*, C., III, 586; SMT, IV, 205. Nanzi se acostaba con su propio hermano.
66. SMT, cap. 130 y V, 379.
67. SMT, III, 208.
68. *Yi king*, L., 136. Una canción del *Shijing* (M. Granet, *Fêtes et chansons...*, 10, verso 12 y su nota) es interpretada como ilustración del tema: una buena esposa sabe poner el orden conveniente en la familia (*jia ren*).
69. *Yi king*, L., 242. Primer apéndice del *Yijing*.
70. *Li ki*, C., 780 y *Yi li*, J. Steele, *I Li, or the Book of Etiquette and Ceremonial*, II, 29.
71. *Civ. chin.*, 368, 369.
72. *Ibid.*, 443.
73. Otra anécdota (*Louen yu*, L., 120; SMT, V, 305), que se hace pronunciar a Confucio en circunstancias análogas, dice así: «príncipe, ¡príncipe!, vasallo, ¡vasallo!»; ilustra la doctrina de las designaciones correctas.
74. *Li ki*, C., II, 269. Véase p. 52.

75. Véase pp. 211 ss.
76. *Ts'ien Han Chou*, 30, p. 15. Véase la vecindad entre *ming* y *wei*, ya sugerida en el primer apéndice del *Yijing*. El *Han shou* clasifica a Yin Wenzi junto a Hueizi y Gongsun Long en la Escuela de los Nombres.
77. *Li ki*, C., I, 515.
78. *Civ. chin.*, 288.
79. M. Granet, *Danses et légendes...*, 64.
80. *Tchouang tseu*, L., 336-337.
81. Acerca de esos términos, véase pp. 355-356.
82. Este pasaje debe ser relacionado, incluso en la forma, con un famoso pasaje del *Dai xio*. Zhuangzi sigue criticando la doctrina de las denominaciones, que él relaciona con la de los castigos y recompensas de la Escuela de las Leyes: no concede a los nombres y a las leyes más que una eficacia de detalle, una eficacia simplemente técnica. «Hablar de realidades y de nombres, de castigos y puniciones, no es más que mostrar que se conocen los instrumentos de gobierno pero no el principio (*tao*) de gobierno... eso no es más que ser un *dialéctico*».
83. *Tchouan tseu*, L., II, 216.
84. Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*, 1, 77 ss.
85. SMT, V, 422.
86. *Tchouang tseu*, L., I, 392.
87. *Mö tseu*, 41.
88. P. Masson-Oursel y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu», 570. Es curioso constatar que el *Mozi* (41) emplea la expresión *denominación correcta* a propósito de la distinción del Esto y el Aquello.
89. *Ibid.*, 585.
90. *Tchouang tseu*, L., II, 221.
91. Masson-Oursel (*loc. cit.*) ha hecho de este opúsculo una traducción muy atenta pero en la que no están suficientemente diferenciados los diversos empleos técnicos de las palabras.
92. P. Masson-Oursel y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu», 570.
93. *Ibid.*, 570-571.
94. *Ibid.*, 577.
95. *Ibid.*, 570.
96. *Ibid.*, 572, 576, 579.
97. *Ibid.*, 574, 590, 588, 589.
98. *Ibid.*, 585, 586.
99. *Ibid.*, 597, 577, 576.
100. *Ibid.*, 595.
101. *Ibid.*, 586, 587.
102. SMT, II, 188. Se ha defendido que la expresión *zheng ming* (dar las designaciones correctas) significó en un principio corregir los caracteres de escritura (SMT, V, 378, nota 2). La escritura no se hizo uniforme hasta Shi Huangdi, y fue en la época de los Reinos Combatientes cuando se formó esa koiné de la que salió el chino. La explicación, pues, de *zheng ming* como «corregir los caracteres de escritura» es ciertamente oportuna. El empleo correcto de las designaciones vocales o gráficas no trató de obtener por encima de todo la difusión universal de un sistema de simbolismo. De lo que se trataba era de dar a la etiqueta, antes de dársela a la ley, la autoridad que habilita para emitir un juicio. El orden impuesto a la masa de seres es un orden administrativo.
103. El *Qian Han shou* (30, p. 15) conecta la Escuela de las Leyes con la de los Administradores (*li guan*) y las Doctrinas de los Políticos (30, 16b) con las de los Diplomáticos.
104. *Civ. chin.*, 424 y 104.
105. Véase en sentido inverso *La Chine antique* de Maspero, 516, y menos categórico, *The Book of Lord Shang*, de Duyvendack, 72.
106. SMT, cap. 63.

107. Una parte de la obra ha sido traducida al ruso por Ivanov en 1912 (Facultad de Lenguas Orientales de la Academia de San Petersburgo).

108. El *Libro del señor de Shang* ha sido traducido íntegramente, con sumo esmero, por Duyvendack (*op. cit.*), quien se ha esforzado (141 ss.) en distinguir estilísticamente los fragmentos de las diversas épocas.

109. *Civ. chin.*, 43, 222; SMT, II, 62 ss. La edición de Duyvendack contiene la traducción de la biografía de Weiyang escrita por Sima Qian (8 ss.).

110. M. Granet, *Danses et légendes...* (Índice).

111. Véase p. 335, y *Civ. chin.*, 106. Acerca de la funesta suerte de los legistas en tiempos del emperador Wu, de los Han, véase *Civ. chin.*, 128, 135.

112. *Civ. chin.*, 43. La historia no ha perdonado jamás este crimen a los legistas, de igual manera que nunca ha cesado de infamar los ataques de Mozi contra el espíritu de clientela.

113. *Tso tchouan*, C., II, 549, 560 («*lo primero es contentar a los poderosos*»), 661, 662. *Ibid.*, II, 87-88, 116 ss.

114. *Tso tchouan*, C., III, 456; *ibid.*, I, 385 y 469.

115. J. Escarra y R. Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, 10 ss.

116. M. Granet, *Danses et légendes...*, 394.

117. El principio no ha cambiado cuando las dinastías imperiales han promulgado códigos: se ha seguido admitiendo que el mejor magistrado era aquel del que menos asuntos sucios se mencionaban.

118. *Civ. chin.*, 309-310.

119. *Ibid.*, 247; J. Escarra y R. Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, 6 ss. En virtud de un prejuicio aristocrático, Leang Qichao no distingue entre plebe y bárbaros, únicos sujetos, según él, a los que se puede castigar. En realidad estas puniciones están reservadas a los vasallos indóciles.

120. La muerte en la caldera es el castigo que se daba a los ministros de la Guerra (*Civ. chin.*, 303). Bajo los emperadores, ese fue también el castigo de *todos* los malos administradores (*ibid.*, 135). Shi Huangdi se jacta de haber castigado así a todos los feudales rebeldes (SMT, II, 198).

121. SMT, II, 65. La edificación de estos pilares coincide con el desplazamiento de la capital (inauguración de una era nueva) y una refundación de todo el sistema administrativo.

122. Véase en J. Escarra y R. Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in* (prefacio, viii y ix), un destacado ejemplo presentado por Padoux del hecho de que, incluso en nuestros días, la ley tiene *la autoridad de un consejo*, pero no *una fuerza soberana*.

123. *Tso tchouan*, C., III, 550.

124. *Han Fei tseu*, 38 y 43.

125. *Ibid.*, 49.

126. *Ibid.*

127. P. Masson-Oursel y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu», 580.

128. *Ibid.*

129. *Han Fei tseu*, 44.

130. *Ibid.*, 43. «Shen Buhai habla de recetas (*shou*), pero Weiyang hace leyes (*fa*)». Cf. P. Masson-Oursel y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu», 569. «Las recetas las usa el Príncipe en privado; los inferiores no deben ser informados».

131. Véase p. 318.

132. *Han Fei tseu*, 49.

133. P. Masson-Oursel y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu», 31.

134. *Han Fei tseu*, 49.

135. He escogido este ejemplo porque Zhuangzi lo ha utilizado para condenar las recetas perfeccionadas (L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 301). Ese es un punto esencial en el que legistas y taoístas se oponen.

136. En mi opinión, es un error grave traducir esta expresión como «Eficacia». (Véase en sentido contrario, H. Maspero, *La Chine antique*, 527). Se trata más bien de eficiencia contrastada, positiva.
137. *Han Fei tseu*, 40.
138. *Ibid.*, 41.
139. *Ibid.*, 27.
140. P. Masson-Oursel y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu», 592.
141. Véase pp. 302 y 303.
142. *Civ. chin.*, 116.
143. Weiyang imagina, según se dice, un sistema de permisos de circulación para meter en vereda al vagabundaje.
144. *Han Fei tseu*, 49.
145. P. Masson-Oursel y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu», 593.

Capítulo 2

LAS RECETAS DEL BIEN PÚBLICO

Los políticos y los legistas fueron, o bien aventureros con prestigio, o bien, como Weiyang o Han Feizi, hijos de buena familia: más que jefes de escuela eran santones cuyo nombre reforzaba la autoridad de una doctrina.

Ni Confucio ni Mozi desempeñaron papel político alguno. Pertenecían a esa parte de la nobleza que el régimen de las Tiranías había condenado a la ruina. El consejo de los fieles se eclipsó ante el consejo secreto. Ya no eran los miembros de la nobleza local los que recibían los favores de los potentados. Los pequeños nobles, ociosos, empobrecidos, apartados de la corte, sirvieron con frecuencia como domésticos, como intendentes o escuderos, o componían la clientela de un noble más poderoso. Algunos siguieron viviendo en sus tierras aunque con penalidades y otros fueron «sabios escondidos». Algunos formaron en torno a quien de entre ellos había adquirido un cierto renombre, una clientela de aprendices que empujaban al Maestro hacia la gloria y esperaban compartir su fortuna, si conseguía inspirar confianza a algún Príncipe: tal era, por ejemplo, la esperanza de los discípulos de Confucio. Pero en otros casos, esta clientela se parecía más bien a una cofradía; ese fue el caso de los seguidores de Mozi. Confucio y Mozi aparecían a los ojos de sus fieles como «príncipes sin dominios, jefes sin vasallos»[1]. La calificación de «Rey sin reino» será oficialmente atribuida a Confucio cuando la ortodoxia confuciana llegue a triunfar bajo los Han. Mozi, desde entonces, será considerado como un hereje: su secta, sin embargo, fue desde un principio la más activa y la más brillante. Reclutaban a sus miembros en los mismos medios y las dos escuelas tuvieron tendencias muy cercanas entre sí. Mientras que los grandes y sus favoritos estaban al acecho de recetas que pudieran incrementar el poderío del Estado y el rendimiento de la administración, los sectarios de Mozi y de Confucio no se preocupaban más que del Bien público. En ese medio de nobles desafortunados,

un soplo de espíritu conservador deformó pronto las doctrinas. Lo que no demuestra que los Maestros carecieran de genio o de atrevimiento. Confucio y Mozi aparecen como innovadores traicionados por sus fieles. Mozi intentó crear una doctrina del deber social denunciando los perjuicios del espíritu de clientela. Confucio tuvo, parece ser, una idea aún más atrevida: hacer que toda la disciplina de las costumbres reposara en un sentimiento refinado de humanismo.

I. CONFUCIO Y EL ESPÍRITU HUMANISTA

Muchas veces se ha comparado a Confucio con Sócrates. Su gloria, menos inmediata, no fue sin embargo menos duradera. Su prestigio ante sus discípulos también fue muy grande. Pero, aunque pueda haber cierta analogía en el espíritu de las enseñanzas dadas por estos dos sabios, en lo demás no hay comparación posible. Los chinos han reconocido en Confucio un «Maestro para diez mil generaciones», pero solo tras haberle convertido en el patrón de una moral conformista. Ven en él al más perfecto ejemplar de la sabiduría nacional pero nadie le concede el mérito de haber tenido un pensamiento original.

Ningún testimonio fiel nos queda de Confucio. Lo cual no obsta para conceder a la ortodoxia que el Maestro fue el más grande de los ilustrados ortodoxos. Pero tratar de decir con más precisión quién fue este hombre no es más que un intento condenado al fracaso.

Nada cierto sabemos sobre la vida de Confucio sino que enseñó a principios del siglo V en algún rincón de Shandong, tal vez en la capital del Estado de Lu. Fue enterrado un poco al norte de esta ciudad y en torno a su sepultura se formó la aldea (Kong li)[2] donde se conservaron sus reliquias: su gorro, su guitarra, su carro... Allí permanecieron agrupados los más fieles de sus discípulos. La tradición le hace nacer en 551 y morir en 479; esas fechas, sin embargo, no encajan demasiado bien con las que se asignan a sus descendientes, a su nieto Zisi en particular; y no hay ninguna razón para modificar una y no la otra pues ambas, y todas en general, participan de la incertidumbre de la cronología china propia de este periodo antiguo. Confucio[3] pertenecía a la familia Kong. Establecida en Lu desde hacía tres generaciones, era originaria de Song, emparentada con la familia principesca de este país, y conectada por tanto con los reyes de la dinastía Yin. No hay razones para considerar falsa esta genealogía pues está confirmada en muchos pasajes del *Zuo Zhuan*, aunque ninguna genealogía sobre este turbulento periodo puede inspirar demasiadas confianzas[4]. Confucio, según se dice, nació en Zou, pueblo del país de Lu del que su padre era el gobernador. Quedó huérfano muy joven, vivió en la pobreza, ejerció algunos bajos empleos,

apareció en la corte, debió viajar y volvió a acabar sus días en su país, rodeado de numerosos discípulos. Tampoco hay razones para rechazar estos datos biográficos aunque tampoco las hay para aceptarlos en sus detalles. El *Chun qiu*, crónica del Estado de Lu, no menciona en ningún lado a Confucio lo que prueba que nunca tuvo funciones oficiales. Las aventuras atribuidas al Maestro, aunque abundan las contradicciones, las duplicaciones, las imposibilidades, no tienen en sí mismas nada de inverosímil. Se dice que Confucio enseñó las artes liberales y que profesó la sabiduría sirviéndose de diversas obras que, más o menos retocadas más tarde, se convirtieron en los clásicos chinos: el *Shijing* (Libro de Versos), el *Shoujing* (Libro de la Historia), el *Yijing* (Libro de la Adivinación), los Rituales (de donde salieron el *Yi li* y el *Li ji*), el *Chun qiu* (Crónica de Lu, que el Maestro en persona retocó), una obra sobre la música (hoy perdida). Parece cierto que en la enseñanza dada a los discípulos, el comentario de estas obras jugó desde muy temprano una importante función[5], combinado con ejercicios prácticos de alcance ritual. Nada permite afirmar, sin embargo, ni que la enseñanza del Maestro fuera así de libresca ni lo contrario. Hoy se cree que Confucio no redactó ninguna obra, pero nada prueba que la tradición se engañe al suponer que introdujo en el *Chun qiu*, mediante ligeros retoques de estilo, un cierto número de juicios sobre obras y sobre personas[6]; pero, si los hizo, su importancia y su sentido teórico son imposibles de determinar. Coleccionados a finales del siglo V, los aforismos de Confucio forman el *Lun yu*. Esta obra se perdió y se reconstruyó después, bajo los Han, casi quinientos años después de la muerte del Sabio. Hay razones para no sospechar de su valor[7]. Conviene decir, sin embargo, que los propósitos del Maestro están presentados desde el principio con una implícita interpretación que está sugerida por la indicación de circunstancias que motivaron estas enseñanzas. El *Lun yu* reposa, pues, en una trama biográfica[8]: no fue redactado antes de que las polémicas entre los hagiógrafos oscurecieran los recuerdos dejados por Confucio. Otras tradiciones, incorporadas en algunos capítulos del *Li ji*, permiten entrever con más claridad las polémicas de que proceden. No son ni más instructivas ni más ciertas. El aspecto discontinuo que presenta la colección de aforismos que forman el *Lun yu* ha impuesto la idea de que el pensamiento de Confucio no fue demasiado sistemático. Y de esta manera, se alaba, no a él, sino a Zisi, su nieto, por las teorías expresadas en el *Zhong yong* y en el *Dai xio*, dos breves tratados que figuran hoy en el *Li ji*. Lo cierto es que no hay manera de distinguir la enseñanza personal de Confucio de lo que enseñaron las primeras generaciones de discípulos.

Desde el momento en que Confucio fue considerado como el patrón de la ortodoxia (*ru jiao*), la Historia se ha dedicado a diseñarlo como el más ortodoxo de los ilustrados (*ru*). La biografía que escribió Sima Qian[9]

se resiente de esta lacra: el deseo de borrar los vivos colores impuestos por la hagiografía, queda apenas atenuado por el deseo, bastante natural en un historiador, de aparecer ampliamente informado. Pero aun siendo menos anacrónica, la imagen que se daba del Sabio en los siglos V y IV no era por eso menos convencional. Confucio no tuvo una historia hasta después de haber merecido ser una leyenda.

Una vez que se ha reconocido que no se sabe nada de la vida del Maestro, se podría, seleccionando los trazos hagiográficos más exquisitos, satisfacer la curiosidad de quienes piden ver, aunque nada más sea en un retrato académico, cómo fueron las almas más elevadas del pasado. Pido excusas sin embargo, si no hablo de los paisajes del Shandong, ni del temperamento místico de sus habitantes[10], ni de las historias que circulaban entre ellos acerca del duque de Zhou que venía a visitar en sueños a Confucio[11], ni sobre Yi Yin, cuya alma visitaba a menudo las inmediaciones del Tai Shang, y si no evoco esa Montaña santa en la que el Maestro pudo admirar, siendo niño, las líneas severas, los sombríos escarpados, los cedros siempre verdes, cuyo recuerdo le colmaba en sus últimos momentos. Pensando en su obra inacabada, tuvo entonces un instante de angustia y gritó: «Mirad cómo se desmorona el Tai Shang [...] cómo la viga maestra se pudre [...] y el sabio se va como una flor marchita»[12]. Bastará señalar que Confucio poseía las virtudes clásicas de los santos de su generación. Era muy grande, solo un poco menor que Yu el Grande[13]. Era muy fuerte: podía levantar la barra que servía de cerrojo en una puerta de ciudad[14]. Tenía los sentidos muy agudizados y podía servirse de ellos sin la menor fatiga: desde lo alto de una montaña distinguía a muchas leguas de distancia objetos que el mejor de sus discípulos apenas lograba divisar. Pero tantos esfuerzos hicieron que su pelo encaneciera de repente. Este Santo añadía a su enorme fuerza física una especie de omnisciencia[15]. Sabía enumerar a primera vista objetos prehistóricos, huesos gigantescos, sabía decir el nombre verdadero de los animales más misteriosos y de las más raras concreciones geológicas[16]. Todos le preguntaban cosas y nunca respondía: «Yo sé», sino que decía: «A mí me enseñaron que...». «Cuando el rey Wen desapareció, ¿acaso su perfección no le fue entregada a este hombre aquí presente?», decía ingenuamente[17], pues creía haber recibido del Cielo, junto a una misión que cumplir, todos los dones necesarios para llevarla a buen puerto.

Inspiraba una confianza absoluta en sus fieles. Uno de ellos, en una situación de peligro, quedó como muerto. Cuando se recuperó dijo: «Mientras vos sigáis vivo, Maestro, ¿cómo voy a morir yo?»[18]. La fuerte esperanza en algo grande que no tardaría en llegar inspiraba a todos una fe que, tan pronto se exaltaba, como decaía hasta la negación: «No somos ni rinocerontes ni tigres para mantenernos en estas regiones desiertas», dijo el Sabio una vez que su grupo estaba en peligro de muerte, y cuando

percibió la irritación que se instalaba en algunos corazones, dijo: «Mi sabiduría, ¿es acaso un defecto? — ¡No somos bastante sabios!», respondió un discípulo, y otro dijo: «Vuestra sabiduría es demasiado elevada». Pero Confucio respondió: «Un buen campesino puede sembrar pero no está seguro de que pueda recoger la cosecha... — Vuestra sabiduría, Maestro, es demasiado elevada», dijo a su vez el discípulo preferido, «pero nadie lo admite. Sin embargo, Maestro, no cejéis... Si no practicamos la sabiduría, la vergüenza será para nosotros; si la realizamos plenamente, aunque nadie nos emplee, la vergüenza será para los señores. — ¡Hijo de la familia Yen!», respondió Confucio con una sonrisa, «si tuvieseis muchas riquezas, yo sería vuestro intendente»[19]. Así es como el Maestro mantenía vivos los ánimos. Sabía también soportar los reproches cuando su conducta escandalizaba a los suyos. Una vez tuvo la idea de entrar al servicio de un bandolero que prometía éxitos e hizo la corte a una princesa de mala vida. Zilu, el más entero de sus alumnos se enfadó: «Quien me ha pedido que esté a su lado, ¿cómo lo iba a hacer sin razón?», dijo tranquilamente el Maestro, o bien: «Si he obrado mal, ha sido el Cielo el que me ha forzado a hacerlo. ¡El Cielo me ha forzado!»[20]. Entre esas gentes inquietas, orgullosas de su independencia aunque ávidas de servir, una de las grandes querellas provenía de querer saber qué era más valioso: retirarse del mundo afectando una indiferencia cargada de reproches, alimentando su propio disgusto y lanzando invectivas, o servir y soportar situaciones acomodaticias y ultrajes, aunque conservándose puro. Confucio no condenaba ni el desdén ascético, ni la humildad estoica, ni siquiera el profetismo vocinglero. «Yo difiero de todas esas gentes, decía; nada me conviene y todo me conviene»[21]. Tenía la fe ingenua que no rehúsa ninguna opción y que se exalta con las dificultades. «Ni podemos vivir con las bestias ni hacer de ellas nuestra compañía. Si no aceptamos vivir con los hombres, ¿quién nos hará compañía? Por supuesto, si el Imperio estuviera bien ordenado, ¿tendría yo necesidad de cambiar?»[22]. «Si un señor me empleara, en un año haría alguna cosa; en tres años triunfaría... Imaginad que hubiera un rey, digno del nombre de rey: una sola generación bastaría para que se instaurara el *ren* (es decir, un orden digno de los hombres)»[23].

Las anécdotas del *Lun yu* permiten comprender bastante bien el espíritu y la vida de la Escuela. Imponen el sentimiento de que el Maestro tenía en las virtudes humanas una fe que le colocaba por encima de sus discípulos. Estas historietas parecen indicar las razones de su ascendencia entre los suyos y tal vez revelan alguna cosa de su personalidad, aunque, bien se puede entender, no son las que la ortodoxia hubiera preferido. El Sabio tenía momentos de sensibilidad que los suyos juzgaban contrarios al protocolo. Un verdadero dolor le arrancaba más lágrimas de las necesarias[24]. No se consideraba atado por las formas rituales. Mantener un juramento arrancado con violencia era, para sus contemporáneos, un

medio de incrementar su renombre; para él un juramento hecho mediante la violencia no debería mantenerse[25]. No dudaba en mantener que para los puros todo es puro: «¿No se dice acaso: lo que es duro puede frotarse sin que se desgaste? ¿No se dice que lo que es blanco, aunque se meta en tinte, no se transforma en negro? ¿Soy yo acaso una calabaza que debe quedar colgada sin que nadie se la coma?»[26].

La doctrina del Maestro parece haber sido una doctrina de acción. Enseñaba una moral activa y la letra de los principios le interesaba menos que la acción moral que él creía ejercer. Su prestigio lo mereció, parece ser, por su labor como director de conciencias. No vacilaba en dar instrucciones, que parecían contradictorias, según los hombres y las circunstancias. A unos les mandaba que pensaran ante todo en llevar los preceptos a la acción, pero a Zilu, el osado, le aconsejaba que no hiciera nada sin consultarlo antes con su padre y con su hermano mayor. «A los que languidecen los empujo, a los fogosos los retengo»[27]. Nunca hablaba para formular preceptos incondicionados, exponiéndose con ello a que se rechazara el mérito de una doctrina firme. Prefería extraer de cada ocasión la lección que podría ser beneficiosa para alguno de sus fieles: «He ahí un hombre con el que se puede hablar: si no le hablas, pierdes un hombre. He ahí un hombre a quien no debes hablar: si le hablas, pierdes la palabra. Sabio es quien no pierde ni un hombre ni una palabra»[28]. Pero para él, la verdadera enseñanza es la que no se transmite con palabras. «Prefiero no hablar, decía. — Pero, si no nos habláis, dijo Zigong, ¿qué vamos a enseñar nosotros, tus discípulos? — ¿Habla acaso el Cielo? Las cuatro estaciones siguen su curso, todos los seres reciben la vida y, sin embargo, ¿habla acaso el Cielo?»[29].

La influencia del Sabio, como la del Cielo, es silenciosa, profunda, vivificante. Igual que los seres sometidos a la acción reguladora del Cielo, así los comportamientos de los hombres se ven afectados por el ascendente del orden que se expresa en la conducta del sabio. Nos han llegado numerosos pequeños detalles que muestran el riguroso control que Confucio ejercía sobre sus más mínimos gestos y su constante preocupación por tener siempre en cuenta las situaciones y las circunstancias[30]. Tenía una manera refinada y personal de practicar la etiqueta[31]. Sabía reconocer al hombre educado (*wen*: civilizado) en una cierta finura elegante en las maneras y en la actitud. Decía que para merecer ese título de educado había que ser activo, deseoso de aprender, nunca avergonzado de preguntar (incluso) a un inferior[32]. «Con que (solamente) haya dos hombres a mi lado, ya estoy seguro de tener un Maestro»[33], decía, ya que su obsesión era mostrar que la vida en común (y mejor aún, sin duda, la vida en una Escuela) es, por el control que exige hasta en los mínimos detalles de conducta, el principio de perfeccionamiento que hace del individuo un hombre realizado (*chen ren*).

Amar una Virtud, sea la que fuere, «sin amar instruirse», no lleva más que a inflar un defecto[34]. «Los hombres difieren menos por su complexión natural (*sing*) que por la cultura (*si*) que se dan a sí mismos. Solo los sabios de primer orden y los peores idiotas no cambian nunca»[35]. Cuando se lee una afirmación tan neta como esta y, además, cuando todo el *Lun yu* evidencia la emulación que reinaba en la Escuela y la pasión con la que el Maestro la provocaba, no acaba de entenderse que haya intérpretes capaces de decir que Confucio «nunca tuvo la idea de un perfeccionamiento individual»[36]. Todo el pensamiento del Sabio y en especial su política, se resumen en la asimilación que él establece entre el Maestro y el Príncipe. Este merece el nombre de Príncipe (*jun*) y aquel la apelación de *jun zi*, si ambos poseen el *Tao* o el *De* (o el *Dao de*), es decir, la eficacia que permite «promover a los que (ya) son buenos e instruir a los que (todavía) no tienen talento, de manera que todos se vean *excitados hacia el esfuerzo* (*quan*)»[37].

Esta obligación de esforzarse y el deber de ejercerlo se refieren ante todo a la vida moral. Lo esencial para un gobernante es obtener que reinen la confianza, el buen entendimiento, la probidad (*xin*). La abundancia de los recursos y la fuerza militar quedan relegadas a un segundo plano[38]. Los gentilhombres dignos de ese nombre (*jun zi*), igual que el Príncipe, no se interesan por los beneficios materiales, no buscan *las ventajas* (*li*)[39]. Esta palabra tiene un sentido muy amplio. Confucio no solo condena la búsqueda del interés, sino el espíritu de competición vulgar (*ke*). El hombre honesto solo busca superarse (*ke*) a sí mismo[40]. «El noble (*shi*: el letrado) vuelca su voluntad hacia el *Tao* y no debe tener vergüenza de andar mal vestido o mal nutrido». «El gentilhombre (*jun zi*, u hombre de bien, *shan ren*) solo piensa en el *De*; la gente vulgar (*xiao ren*), solo piensa en los bienes (palabra a palabra: en la tierra)»[41]. «¿Ha aprendido por la mañana lo que es el *Tao* y muere al atardecer? ¡Perfecto!». En esta rotunda máxima se resume una moral del esfuerzo, de espíritu aristocrático, cuya originalidad está marcada por el nuevo matiz dado a las palabras *tao* y *de*.

El *Dao de*, la eficacia del Príncipe, no es concebida por Confucio como una especie de cualidad propiamente patrimonial. Cierto que conserva la idea de que esta eficacia solo alcanza su plenitud en el Jefe. Solo él puede desgajarse por completo de cualquier vil preocupación. Pero Confucio está convencido de que también el gentilhombre puede pretender al *Tao* y al *De*, ya que la vida que lleva le aparta «de la tierra», es decir, de las necesidades y de las preocupaciones vulgares: puede educarse mediante la práctica de la Etiqueta[42]. Sin embargo, la adquisición del *Tao* y del *De* es un asunto puramente personal. Reclama una aplicación constante, casi una obstinación en cada momento. No hay que robarle ni siquiera el tiempo para comer[43]. Como mucho, puede esperar conseguirse como la coronación de una vida entera consagrada a este ideal. «Si os preguntan por mí, ¿acaso no responderéis que es un hombre al que su constante

esfuerzo le hace olvidarse de comer y que encuentra en ello una tal satisfacción que le hace olvidar sus penas y que ni siquiera se da cuenta de que le llega la vejez?»[44]. No obstante no se jactaba de haber alcanzado la Santidad (*sheng*) ni de merecer el nombre de *ren*: «De mí solo podría decirse que he perseverado sin reservas y que he enseñado a los demás a no desanimarse»[45]. Este incesante esfuerzo vale tanto como una plegaria. Cuando el Maestro estaba a punto de morir, los discípulos quisieron ofrecer sacrificios: «Hace ya tiempo que mi plegaria está hecha», dijo Confucio[46].

En el pensamiento confuciano tiende a confundirse el *Dao de* con un ideal de perfección conseguido mediante la práctica de virtudes puramente humanas: el *ren* y el *yi* son virtudes que no pueden cultivarse más que en contacto con otros hombres y en una sociedad educada.

La relación establecida por Confucio entre el *ren*, el *yi* y el *Dao de*, fue analizada muy objetivamente por el taoísta Zhuangzi[47]. Por lo demás, el *Lun yu* contiene las indicaciones más netas: «El *De* no es para quien vive solo: tiene que haber vecinos»[48]. Nada es más importante que la elección de los amigos y el mantenimiento de relaciones de amistad (*you*)[49]. Hay que evitar el exceso de familiaridad, los roces demasiado vivos, los consejos indiscretos. Y sobre todo, no hay que unirse más que con gentes capaces de cultivar en común el *ren* y el *de*. Todos los errores de los hombres provienen del grupo (*dang*) del que forman parte, pero fuera del control del grupo de amigos no hay progreso, aunque icuidado con el espíritu partisano (*dang*)!

Solo «el gentilhombre tiene luces sobre la equidad (*yi*); las gentes vulgares solo las tienen para el provecho (*li*)»[50]. Cultivar el *yi* es tratar de adquirir una noción *completamente equitativa* sobre el tú y el yo, y no solo sobre lo tuyo y lo mío. No se trata solo de no hacer daños materiales y no considerar más que los derechos, los estatutos, los bienes; todo eso es el deber de los simples villanos. Para la gente honesta, se trata también de obligarse a hacer sobre los demás solo juicios equitativos, imparciales, *reversibles* (*shou*). De esta reversibilidad (*shou*) ha dado el *Lun yu*, tres veces, una hermosa definición: «Lo que no deseáis que se os haga, no lo hagáis a los demás»[51]. Este alto sentimiento de la reciprocidad, lleno de atenciones tanto frente al tú como frente al mí, tiene un doble aspecto: el respeto al otro (*jing*) y el respeto a uno mismo (*gong*)[52]. De la constante preocupación por las reciprocidades equitativas y del sentido de la respetabilidad que refina la práctica elegante de la Etiqueta (*li*) nace, cuando se le añaden además disposiciones indulgentes y afectuosas, la virtud suprema, el *ren*, es decir, un sentimiento activo de la *dignidad humana*[53].

Constantemente interrogado sobre el *ren*, Confucio dio las definiciones más diversas. Definiciones siempre concretas, o más bien prácticas, inspiradas por el deseo de tener en cuenta, en la dirección moral,

las disposiciones propias de cada discípulo. Si estas definiciones son tan diversas es porque se trataba de una virtud completa que ningún término podía abarcar como no fuera la palabra misma que la designaba. Sin esta virtud, última y total, que se adquiere viviendo en una sociedad de amigos cuidadosamente escogidos, nadie sabe ni amar, ni odiar, ni practicar la lealtad, ni librarse de la aprensión de la muerte o de cualquier otra ansiedad, ni hacerse respetar, amar u obedecer, ni mostrarse paciente, ni firme, ni sencillo, ni modesto, ni evitar la violencia, ni vencerse a sí mismo, ni poseer la elocuencia verdadera ni la verdadera valentía[54]. Sí se pueden indicar las primeras condiciones del *ren*: el respeto de uno mismo, la magnanimidad, la buena fe, la diligencia, hacer el bien. Pero Confucio prefería confesar que no podía expresar lo que era en el fondo el *ren*[55]. Un día, sin embargo, dijo que el hombre honesto debe amar al prójimo, y que si el sabio (*zhi*) conoce (*zhi*) a los hombres, quien posee el *ren*, o mejor, quien es *ren*, debe amar a los *hombres* (*ren*)[56].

Wieger decía a propósito de Confucio: «¿Qué exigía este hombre? ¿La caridad, la abnegación? ¡No, nada de eso! Exigía la *neutralidad del espíritu* y la *frialdad de corazón*»[57]. Y añadía: «¡No traduzcáis nunca *ren* por caridad!». Él proponía la palabra altruismo. Lo cual es como querer matar dos pájaros de un tiro, valga el anacronismo; pero no deja de resultar sorprendente que otros autores[58], sin tener las mismas excusas que Wieger, si las hay, para pecar de anacronismo, hayan podido dejarse seducir por una traducción que olvida todas las definiciones del *Lun yu* y que deja de lado dos características esenciales del *ren*: el respeto al prójimo y el respeto a sí mismo. La concepción confuciana del *ren* o del hombre realizado, que es el único que merece el nombre de hombre, se inspira en un sentimiento humanista que puede disgustar a algunos, pero que no hay derecho a ocultarlo. Todo el *Lun yu* (como también el *Zhong yong* y el *Dai xio*) muestra que la idea maestra de Confucio y de sus primeros discípulos (¿de Confucio?, ¿de sus primeros discípulos?: no sabría pronunciarme) fue la de rechazar cualquier especulación sobre el Universo y *hacer del hombre el objeto propio del saber*. Para ellos, el principio de este saber, el único interesante y eficaz, era la vida en sociedad, el esfuerzo por conocer, por tener el control, por la perfección, todo ello perseguido en común, por la cultura humanista gracias a la cual el hombre se constituye en dignidad.

La tarea de formarse (*xiu ji* o *xiu shen*) no es un simple deber de moral personal. Gracias a la vida social se constituye la dignidad humana; es la sociedad la que se beneficia de la cultura alcanzada por los sabios: «El hombre honesto (*jun zi*), dice Confucio, forma su persona y (por ello) sabe respetar (al prójimo). — ¿Eso es todo?, preguntó Zilu. — Forma su persona y (por ello) da tranquilidad a los demás. — ¿Eso es todo? — Forma su persona y da tranquilidad al pueblo entero[59]». «Gobernar el Impe-

rio, sin tener que intervenir (*wu wei*), eso es lo que hizo Shun. ¿Cómo lo hizo? Respetándose a sí mismo (*gong ji*); y se volvió cara al Sur: eso fue todo»[60].

El *Dai xio*[61] no hace más que ampliar este tema. «Los antiguos (Reyes), que deseaban que resplandeciera el *De* (la Eficacia) en el Imperio, empezaron por gobernar bien sus dominios; para gobernar bien sus dominios empezaron por poner orden en su familia; deseosos de poner orden en su familia empezaron formándose a sí mismos; para formarse a sí mismos, empezaron conformando su querer (su corazón) a las reglas (*zheng*); deseosos de conformar su querer a las reglas, empezaron por dar sinceridad (*cheng*) a sus sentimientos; deseando hacer sinceros sus sentimientos, empezaron por hacer que su sabiduría (*zhi*) alcanzara el grado más alto. Llevar su sabiduría al más alto grado consiste en escrutar a los seres. Cuando hubieron escrutado a los seres, su sabiduría había alcanzado su más alto grado; cuando su sabiduría había alcanzado el más alto grado, sus sentimientos eran sinceros; cuando sus sentimientos eran sinceros su querer era conforme a las reglas; cuando su querer fue conforme a las reglas, se habían formado a sí mismos; cuando ellos se habían formado, su familia estaba en orden; cuando su familia estaba en orden, sus dominios estaban bien gobernados; cuando sus dominios estaban bien gobernados, el Imperio disfrutó de la Gran Paz. *Desde el Hijo del Cielo hasta las gentes del pueblo*, todo el mundo ha de tener este principio: formar su persona (*xiu shen*)». Este razonamiento, aunque se le haya comparado a un sorites, no descansa en un encadenamiento de condiciones: trata de hacer sensible la unidad de un principio de orden (el *Dao de*), que une, a la manera de una corriente reversible, grupos jerarquizados aunque estrechamente solidarios que van desde el Individuo hasta el Universo[62].

Por su parte, el autor del *Zhong yong*[63], que parece dar el mismo valor a las expresiones *xiu shen*[64] (formarse una persona) y *xiu Dao* (formarse, practicar el Tao)[65], escribe: «El sabio (*junzi*) no puede dejar de formarse (*xiu shen*); cuando piensa en formarse, no puede dejar de servir a sus semejantes; cuando piensa en servir a sus semejantes, no puede dejar de conocer a los hombres; cuando piensa en conocer a los hombres, no puede dejar de conocer el Cielo»[66]. Conocer a los hombres y formarse es conocerse a sí mismo, pero *no por simple introspección* ni por el mero placer de conocer. Lo que el sabio se propone conocer, con el fin de guiar las conductas, son los comportamientos de los individuos a los que se abstiene de considerar como realidades autónomas. El individuo nunca está separado *abstractamente* de los grupos jerarquizados entre los que pasa su vida y donde adquiere, junto a una personalidad, *todo* lo que constituye su *dignidad de hombre*. Lo que Confucio y sus fieles intentaron fundar no fue una ciencia abstracta: es un arte de la vida que abarca la psicología, la moral y la política. Este arte nace de la experiencia, de las

observaciones que sugiere la vida relacional a quien sabe reflexionar y a las que hay que añadir el saber legado por los antiguos.

A este arte o a este saber le conviene el nombre de humanismo. Se inspira en un espíritu positivo. Solo tiene en cuenta los datos observables, vividos, concretos. Decía Confucio: «Escrutar el misterio, obrar maravillas, pasar a la posteridad como un hombre de recetas (*shou*), eso es lo que no quiero»[67]. Se negaba a discurrir sobre los espíritus. «No sabes nada de la vida, ¿qué (puedes) saber de la muerte?»[68]. Raramente hablaba del Destino, del Beneficio, del *ren*[69], y solamente a propósito de casos particulares. Se abstenía de hablar de cosas maravillosas, de hazañas, de disturbios, de cosas sagradas[70], y no por agnosticismo o por prudencia ritual, sino porque le interesaba más lo cotidiano, lo cercano, lo *positivo*. Tal vez pretendía apartar a sus compatriotas del viejo saber clasificatorio en el que política y física se amalgamaban confusamente. Esperaba alejarles de las especulaciones escolásticas o místicas. Solo le parecía válido y bueno un arte de la vida extraído de los contactos amigables entre hombres educados. Identificaba cultura humana con bien público.

II. MOZI Y EL DEBER SOCIAL

Nada sabemos de la vida de Mo Di (o Mozi). Nació en el país de Lu (o de Song), hizo tal vez un viaje a Chu, fijó su residencia en Lu y murió a principios del siglo IV. Al igual que Confucio, Mozi era un noble sin fortuna. Fundó una escuela próspera; tuvo durante los siglos IV y III más resonancia que la escuela confuciana. Ninguna escuela se ha parecido tanto a una secta. Se dividió a finales del siglo IV en muchas capillas que conservaron una cierta unidad. Esta unidad fue en un principio muy estricta: la secta estaba sometida a la autoridad de un Gran Maestro (*juzi*), considerado como un santo[71]. No se sabe bien qué tipo de autoridad disciplinaria o doctrinal podía atribuírsele, pero sí parece que la secta tenía una organización y reconocía una jerarquía. Hasta el momento en que una capilla separada (*Biemo*) se dedicó a la lógica[72], el principal deber de los fieles consistía en repetir los discursos del Maestro. Estos parecían, tal como nos los han descrito, hermanos predicadores que iban por todas partes llevando la buena palabra. Trataban de impresionar afectando en su vestimenta una extrema miseria. El patrón que habían adoptado no era precisamente un héroe del ceremonial, como el duque de Zhou, inspirador de Confucio, sino Yu el Grande, que recorrió el Imperio entero para ordenar ríos y montañas[73], llevando sacos a sus espaldas, manejando la azada, desgastándose por el bien común, lavándose con el viento y peinándose con la lluvia. Quien no hacía voto de vivir a la manera (*tao*) de Yu no era admitido en la secta[74]. Había que

aprender también a predicar y por eso se les enseñaba retórica a los adeptos. Recibían modelos de sermones que, según se dice, los había redactado el Maestro: exordios, divisiones, definiciones, refutaciones, movimientos oratorios, conclusiones, repeticiones; nada faltaba, ni siquiera un título rotundo: «Contra la violencia», «Sobre la frugalidad», «La voluntad del Cielo», «Contra los espectáculos», «Contra los espíritus fuertes», «Contra los letrados». Estos sermones nos han llegado, en su mayor parte, en tres redacciones sensiblemente diferentes[75]. ¿Datan esas diferencias del momento en que se pasaron a su forma escrita[76]? ¿Fueron debidas a una mala transmisión? Es difícil decidir[77], aunque poco importa. El fondo doctrinal de Mozi y sus discípulos es bastante exiguo y tiene bastante menos interés que la fe sectaria que les movía.

Acerca del espíritu de la secta, el *Zhuangzi* cuenta algo que concuerda bastante bien con lo que se puede deducir de los documentos conservados. «Oponerse al gusto por el lujo, evitar la dilapidación, no buscar el esplendor en los números o en las medidas protocolarias, someterse a las reglas estrictas, prepararse para las dificultades de la vida, esos fueron los principios [...] de Mozi [...] que escribió 'Contra los espectáculos', 'Sobre la frugalidad'. (Según él) los vivos no deberían cantar, ni los muertos ser objeto de duelo. (Aconsejó) tener (a todos) un afecto (*fan ngai*) imparcial, (considerar) imparcialmente los beneficios (de todo tipo) (*jian li*) y oponerse a las querellas (*fei dou*). Condenaba la cólera y amaba el estudio, aunque no quería distinciones para los sabios»[78]. Como constata el *Zhuangzi*, este fanatismo triste y este ideal de maceración (*zi gu*) tenían pocas posibilidades de triunfar en China. La secta conoció, no obstante, durante casi dos siglos, un éxito que solo se puede explicar por la crisis que la civilización china atravesaba en aquellos tiempos[79]. La moda de Mozi fue efímera y la secta tuvo que desaparecer cuando Shi Huangdi fundó el Imperio. Al contrario de lo que sucedió con el confucianismo, los seguidores de Mozi no resurgieron bajo los Han. Considerado como enemigo de la cultura, partidario de un utilitarismo mediocre, Mozi ha vuelto a resurgir últimamente. Unos creen ver en él un precursor del socialismo y otros un alma cándida que creyó en Dios[80].

Mozi fue un conservador pesimista. Resulta fácil definir su actitud pero difícil extraer sus ideas. Este predicador prefería convencer antes que demostrar; su forma de argumentar tenía algo de demagógico. ¿Era también su pensamiento así de vulgar? Cuando clama a favor del bien público solo lo hace apelando a sentimientos interesados. ¿Lo reducía todo al interés? Confucio, o sus discípulos, concebían la vida como un esfuerzo perpetuo en favor de la cultura, que la amistad y una franca cortesía hacían posible, que proseguía en la intimidad y que valía como una plegaria, una plegaria desinteresada. Mozi parece admitir el *princi-*

pio de autoridad sin restricciones; son los dioses y los jefes establecidos quienes determinan sobre lo lícito y lo ilícito y, dado que son los que tienen capacidad para sancionar, no hay más remedio, so pena de exponerse a los castigos, que someterse a su voluntad.

El punto esencial de su doctrina es una visión sobre el origen del gobierno. Destaca por la primacía que se otorga, no al carácter social (*ren*) de los hombres, sino a su sentimiento estrictamente individual de lo tuyo y lo mío (*yi*). Los hombres solo han podido salir de la anarquía (*luan*) aceptando que había que someterse en todas las cosas a las decisiones de un jefe: «Al principio no había ni gobierno ni sanciones. Cada hombre tenía una idea diferente de lo tuyo y de lo mío (*yi*); un hombre tenía una opinión, dos hombres, dos, diez hombres, diez, tantos hombres como opiniones (*Yi*) diferentes. Cada uno aceptaba su idea sobre lo tuyo y lo mío y se negaba a aceptar la que tuvieran otros, por eso, (no había entre los hombres) más que relaciones de hostilidad (*fei:* de negación) recíproca. En las familias reinaban, entre padres e hijos, entre mayores y jóvenes, odio, discordia, división, desunión. (Los parientes) eran incapaces de vivir juntos en buena armonía. En el Imperio, todos los hombres se detestaban como el agua y el fuego, (se aborrecían) como ponzoña. Eran incapaces de emplear la poca energía que les quedaba para ayudarse. Vivían en la anarquía, como las bestias. Luego comprendieron que la anarquía provenía de la ausencia de jefes. Y escogieron al más sabio para erigirlo en Hijo del Cielo. El Hijo del Cielo, temiendo no disponer por sí solo de la energía suficiente, escogió a los más sabios para hacerlos Ministros suyos. Estos, temiendo no tener suficiente energía, dividieron el Imperio en señoríos y los más sabios fueron elegidos para ser los jefes (y así sucesivamente hasta los jefes de aldea)»[81].

Tras este contrato inicial, no queda más que someterse pasivamente a la opinión de los jefes. «Cuando no se sabe si (una cosa) es lícita o no, hay que dirigirse al jefe; si el jefe dice sí, todos dicen sí, si dice no, todos dicen no. El jefe de aldea es el mejor (*ren*) de la aldea. El jefe de distrito es capaz de unificar todas las ideas (de las gentes) del distrito acerca de lo tuyo y lo mío. Él es el mejor del distrito. El Hijo del Cielo es capaz de unificar en todo el Imperio la idea acerca de lo tuyo y lo mío. Cuando el Hijo del Cielo dice sí, todos dicen sí, cuando dice no, todos dicen no»[82]. El pensamiento de Mozi es bastante más brutal que el de los legistas. El ideal de uniformidad (*tong*) que profesa no admite atenuantes. Habrá anarquía si la uniformidad no es total y constante. A los legistas les basta con que el Príncipe dicte la ley. Para Mozi, el Príncipe debe emitir la *opinión*. Tal es el sentido que él da a la palabra *yi*, mientras que la palabra *ren* designa al *mejor*, al *santo,* es decir, al Jefe[83].

Esta sectaria admiración por el despotismo conecta con una concepción religiosa en la que algunos ven una piedad devota. Mozi arremete

contra los espíritus fuertes a los que llama fatalistas. Socavan la moral tradicional: piedad filial, amor fraternal, legalismo, sentido del pudor. Arruinan la buena opinión (*yi*), la autoridad de los reyes santos (*sheng*), de los sabios, de los mejores (*ren*), al defender que la felicidad y la desgracia son cosas de la suerte[84]. Felicidad y desgracia son en realidad las recompensas y los castigos que otorga el Cielo. No hay en los sermones de Mozi pasajes más brillantes que aquellos en los que deplora el declive de la fe ancestral. Si la criminalidad aumenta es porque ya no se cree en la intervención de los espíritus (*gui shen*) que vienen a «recompensar a los sabios y a castigar a los malvados», como sucedía en los tiempos antiguos cuando «había reyes santos y cuando en el Imperio no se había perdido la buena opinión (*yi*)»[85]. Numerosos fueron los que vieron en Qi cómo un carnero que iba a ser sacrificado corneó al autor de un mal juramento; cuando el rey Xuan fue abatido a flechazos por el espectro de su víctima, fueron numerosos los testigos; por lo demás, ¿cómo poder dudar de los milagros? Están consignados en los Anales oficiales[86]. Pero es sobre todo al Soberano de Arriba, es sobre todo al Cielo al que hay que temer. El temor a los padres, a los vecinos, a los jefes, del que uno se puede librar, no es más que una mediocre barrera contra la anarquía. De quien no se puede librar nadie es de los Espíritus y menos aún del Cielo. No hay selvas, gargantas o escondrijos que permitan huir de su cólera, pues su luz lo ve todo[87].

El Cielo se ocupa especialmente de recompensar y de castigar a los Hijos del Cielo. Mozi, para refrenar las tendencias criminales del pueblo, apela ante todo a las creencias populares sobre el poder vengador de los Espíritus. Para refrenar los vicios de los Tiranos, evoca, siguiendo a los poetas de la corte real, la idea del Cielo justiciero, del Soberano de Arriba, patrón dinástico. Habla de la Voluntad del Cielo (*tian zhi*) casi con los mismos términos que emplea para exigir una completa sumisión a las decisiones del soberano: «La Voluntad del Cielo es para mí como la escuadra y el compás para el carretero o el carpintero. Cuando dicen esto es justo, lo es; cuando dicen esto no es justo, no lo es»[88].

Confucio concebía la enseñanza moral como una excitación amistosa y matizada que llevaba a la reflexión personal. Mozi enseña la sumisión a las Voluntad Celestial y se sirve para adoctrinar de una especie de catecismo: ¿Cómo sabemos que el Cielo ama a todos los hombres? — Porque los ilumina a todos de una manera uniforme. — ¿Cómo sabemos que ilumina a todos de una manera uniforme? — Porque tiene a todos (como fieles) de una manera uniforme. — ¿Cómo sabemos que tiene a todos (como fieles) de una manera uniforme? — Porque todos le alimentan de una manera uniforme. — ¿Cómo sabemos que todos le alimentan de una manera uniforme? — Entre todos los que comen arroz no hay nadie que, teniendo bueyes, corderos, perros o cerdos, no preparen arroz y vino de arroz para

hacer una ofrenda al Soberano de Arriba y a los Espíritus»[89]. Es difícil saber si junto a esta concepción utilitaria de la religión que segregan los sermones, unía Mozi los sentimientos de piedad que ahora está de moda atribuirle. En cualquier caso, hay una gran distancia entre esta piedad y el «positivismo» confuciano que prohíbe cualquier plegaria interesada.

Ver en Mozi un sucesor de Confucio, atribuirle «un pensamiento más profundo que el de su predecesor» y definir su originalidad como una menor «devoción a los antiguos»[90], es, según creo, apreciar su «doctrina» de una manera superficial y parcial. Cierto que Mozi utilizó mucho los términos *ren* y *yi* y utilizó su prestigio, pero les dio un valor completamente diferente al que Confucio les asignó. Para este último, el bien público tiene como fundamento el esfuerzo personal a favor de la cultura que hace del individuo un hombre realizado a partir del momento en que adquiere un sentimiento bien matizado del tú y del yo. Para Mozi, la distinción del tú y del yo es el principio de todas las plagas sociales. No es el individuo lo que le preocupa sino el bien público, que por cierto no distingue de las buenas costumbres de tiempos pasados. Se hace del orden feudal una idea utópica: no conoció más que el régimen de las Tiranías de las que Confucio solo vio sus albores. Mientras que los legistas van a tratar de oponer el placer del déspota al interés del Estado y a la ley soberana, Mozi exige una sumisión total a las autoridades establecidas, ya que no puede haber buenas costumbres si el poder coercitivo del Jefe se halla limitado. Pero el jefe también debe obedecer a las costumbres y la función de los sabios es recordárselo. De ahí la necesidad de la predicación y su objeto: realizar el bien público obteniendo de los Príncipes, a los que amenaza la cólera divina, que se ajusten a las buenas costumbres y las impongan a sus súbditos.

Aquí interviene eso que habitualmente ha venido llamándose doctrina del amor universal. Se la presenta como una pura doctrina moral. Sin embargo, lo que en ella domina es únicamente la idea del orden social, o más exactamente, el horror a la miseria. La expresión *jian ngai* (que suele traducirse como «amor universal»), se opone a la expresión *bie ngai*, que designa el *afecto parcial*, el que se limita al entorno inmediato: *jian ngai* es el *afecto imparcial* que no difiere del *espíritu de clientela*; el *espíritu de clan* no puede transformarlo en egoísmo o, si se prefiere, en una *pasión de rivalidad rencorosa*. Como bien señala el *Zhuangzi*[91], Mozi siempre unió el *jian ngai* con el *jian li*, y el *bie ngai* con el *zi li*. *Zi li* es la voluntad de reservar, para sí o para los suyos, todos los beneficios; *jian li* es, por el contrario, no mostrarse parcial en la atribución de las ventajas y de los bienes de este mundo. Mozi afirma que todos y cada uno sufren cuando hay espíritu de lucro (*zi li*) y espíritu de clan (*bie ngai*).

El interés bien comprendido se confunde con el interés público para aconsejar una distribución de los beneficios y de los afectos que no esté

inspirada en sentimientos mezquinos, sino en el sentido de la imparcialidad (*jian li, jian ngai*). «Quien ama (*ngai*) a los demás será a su vez amado; quien beneficia a los demás se verá a su vez beneficiado». «A un príncipe que no sabe querer (*ngai*) más que sus dominios y que no siente ningún apego por los dominios de los demás, nada le impediría emplear toda su fuerza de sus dominios para atacar los dominios de otro. A un jefe de familia que solo se quiere a sí mismo [...], nada le impide [...] apropiarse (de lo que es) de otros», y de ahí las usurpaciones, el bandolerismo, los robos. Pero, si «todos los hombres se tuvieran afecto recíproco, los fuertes no avasallarían a los débiles, los que son numerosos no violentarían a los que lo son menos, los ricos no dejarían en la miseria a los pobres, los hábiles no engañarían a los simples...»[92]. La imparcialidad en los afectos no daña los afectos personales; más bien al contrario, les añade una especie de garantía. Un príncipe, un padre que no quieren más que su propio dominio, su propia familia, ¿por qué no iban a amarse ellos a sí mismos? Pero un hijo, si quiere a su padre, ¿no debe acaso desear asegurarle el beneficio del afecto y de la imparcialidad de los demás?

Mozi pone como fundamento del orden social, no el sentimiento refinado de la reciprocidad (*shou*), que Confucio hacía nacer de los contactos amistosos entre hombres educados, sino el viejo deber, feudal y campesino, de la *ayuda mutua*. Sobre este punto, Mozi se remite a la sabiduría, presente en los poemas del *Shijing*: «Si me das un melocotón, yo te corresponderé con una ciruela», «toda palabra entraña una réplica, toda obra buena implica un pago»[93]. Admite Mozi que nada es más sencillo de practicar que esta ayuda mutua, al menos, si los jefes dan buen ejemplo, como sucedía en los tiempos antiguos. Para que este espíritu de mutua ayuda y de entendimiento imparcial produzca su pleno efecto, tiene que imponerse de manera universal, empezando por los jefes mismos.

A todos, especialmente a los grandes, se les impone, pues, un doble deber: el trabajo y la economía. El pensamiento de Mozi, como el de los legistas, está dominado por el temor de ver a los hombres sin recursos, solo que, en lugar de poner el acento en la producción con el fin de incrementar la fuerza del Estado, se dedica a condenar el atesoramiento y, más aún, el lujo, el desarrollo de la fiscalidad, el incremento de la potencia militar. Decía que la guerra no es más que un bandolerismo sin beneficio real. Impide a los beligerantes producir bienes útiles, arruina incluso al vencedor; enrolar soldados es dejar los campos sin trabajadores, las mujeres sin maridos; para perpetuarse, la sociedad necesita víveres e hijos. El fisco, al robarle al pueblo incluso lo necesario, arruina el gusto por el trabajo. Por lo demás, el lujo que los impuestos permiten llevar a los cortesanos de las tiranías, no solo es un gasto improductivo,

sino que fomenta la ociosidad. La temperancia laboriosa debe ser la regla común. Lo malo es dilapidar; una ropa es buena si protege el cuerpo y sería un pecado añadirle bordados. Todos los trabajos de los artesanos deben estar reglamentados teniendo siempre presente su utilidad y controlados para evitar las pérdidas de tiempo. Es malo no trabajar; los gastos suntuarios del duelo deben estar prohibidos así como los duelos demasiado prolongados; tres meses serían suficientes: ¿por qué prohibir a las viudas que vuelvan a casarse hasta pasados tres años? No está bien el recreo: los ritos y las fiestas, los juegos, los espectáculos, solo sirven para restar excedentes necesarios para la práctica de la ayuda mutua. Cada hombre debe emplear todas sus fuerzas pensando en el beneficio común. Ante todo debe tratar de sustentarse. «Y si le quedan fuerzas, debe emplearlas en ayudar a los demás y si le quedan excedentes debe compartirlos con los demás»[94].

La predicación de Mozi, tosca en su expresión e invocando casi exclusivamente el interés, tiene un sabor más áspero y más fuerte que una simple doctrina sobre el amor al prójimo. Las calamidades de la época, el espectáculo de la miseria material, llevaron a este conservador a extraer de la vieja idea de la ayuda mutua dos ideas nuevas, revolucionarias, cuyo escaso éxito proclama más bien su osadía, cuando no su mérito. Poseído por el sentimiento del bien público, ataca tanto el espíritu de anarquía como el espíritu de clan. Compromete la idea del deber social que inspira su moral, al unirla con una utopía conservadora y una apología de la mortificación, del trabajo sin descanso, de la disciplina más frugal. Sus compatriotas le reprocharon su escasa humanidad, el nulo interés que concedió a los sentimientos individuales más profundos, el desprecio que parece profesar al ideal confuciano de la vida educada y de la cultura personal. Algunos comprendieron que la predicación de Mozi conducía a un despotismo apoyado en una organización sectaria[95]. En general, le vilipendiaron por haber subordinado los deberes familiares al deber social. Todos lo sintieron, aunque ninguno lo dijo expresamente, que la doctrina de Mozi fracasó, no solo porque chocaba contra un ideal de individualismo, sino, sobre todo, porque denunciaba el espíritu de clan y veía en él un principio de anarquía.

NOTAS

1. *Lie tseu*, Wieger, 103.
2. El «caserío de Confucio». SMT, V, 436 ss., 435.
3. Latinización de Kong fuzi (*fuzi*, maestro, es una apelación honorífica).
4. M. Granet, *Danses et légendes...*, 431 ss. Cf. *ibid.*, 556.
5. *Tchouang tseu*, Wieger, 499.
6. Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*, 173 ss.

7. SMT, V, 442.
8. Véase una opinión contraria en H. Maspero, *La Chine antique*, 456, nota 2 y 461, nota 2. Véase pp. 326-327.
9. SMT, V, 281 ss. Sima Qian, cosa significativa, ha clasificado la biografía de Confucio entre las monografías de las Casas señoriales.
10. Los movimientos sectarios siempre han sido frecuentes en Shandong.
11. *Louen yu*, Legge, 60. «¡Cuánto tiempo, ay, cuánto tiempo! ¡Mucho hace que no se me aparece en sueños el duque de Zhou!».
12. Acerca de Yi Yin y Confucio, M. Granet, *Danses et légendes...*, 431 ss. SMT, V, 424.
13. SMT, V, 338, 298. Yenzi, su enemigo, es un retaco. (Véase aquí nota 33 del capítulo 1 del libro IV).
14. *Lie tseu*, Wieger, 189.
15. SMT, V, 341, 312, 310.
16. M. Granet, *Danses et légendes...*, 552.
17. SMT, V, 333.
18. SMT, V, 332.
19. SMT, V, 367.
20. SMT, V, 317 y 324.
21. *Louen yu*, L., 198.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, 131.
24. *Ibid.*, 104 y *Li ki*, C., 141 y 142.
25. SMT, V, 345.
26. *Louen yu*, L., 185.
27. *Ibid.*, 198.
28. *Ibid.*, 161.
29. *Ibid.*, 190.
30. *Louen yu* (todo el cap. X), L., 91 ss.
31. M. Granet, «Le langage de la douleur...», 115.
32. *Louen yu*, L., 42.
33. *Ibid.*, 66.
34. *Ibid.*, 186.
35. *Ibid.*, 182.
36. H. Maspero, *La Chine antique*, 462. Añade Maspero: «El estudio no lo es todo, hay que saber imponerse un perfeccionamiento moral» (464), y tres páginas más adelante: «El perfeccionamiento de cada individuo no aparece allí [en 'el sistema de Confucio'] más que de manera accesoria» (467); y, en fin, Confucio «ha buscado el fundamento de la moral fuera de la conciencia, en los Ritos, y el de las relaciones sociales, por el contrario, en el interior de la conciencia, en el Altruismo» (479). Mucho me temo que no he comprendido esas fórmulas, ni lo que quiere decir Maspero cuando dice que «el individuo, en tanto que tal, queda completamente ajeno a sus indagaciones» (a las indagaciones de Confucio). Quiero suponer, no obstante, que Maspero emplea la expresión «individuo en tanto que tal» para designar, por oposición al príncipe, a los simples particulares. (Cf. 379).
37. *Louen yu*, L., 16. La expresión *jun zi* designa al noble que tiene un alma principesca (*jun*), al gentilhombre que es un hombre honesto.
38. *Ibid.*, 118.
39. *Ibid.*, 33.
40. *Ibid.*, 114.
41. *Ibid.*, 33.
42. Un discípulo animaba a un señor a que regalara a Confucio un amplio dominio: «No sacará de ello ninguna ventaja personal», «lo que busca es el Tao propio a un *jun zi*» (SMT, V, 387).
43. *Louen yu*, L., 30.

44. *Ibid.*, 65.
45. *Ibid.*, 70.
46. *Ibid.*
47. Véase el pasaje citado, pp. 329-330.
48. *Louen yu*, L., 36.
49. *Ibid.*, 125, 126, 31, 134, 164. La palabra *dang* se aplica a las escuelas y a las sectas.
50. *Ibid.*, 34 y 144.
51. *Ibid.*, 146, 41, 115.
52. *Ibid.*, 42.
53. *Ibid.*, 135.
54. *Ibid.*, 30, 126, 43, 116, 115, 138, 114, 140.
55. *Ibid.*, 184, 39.
56. *Ibid.*, 124 (este amor al prójimo es el efecto que produce en el gentilhombre el estudio del Tao). La palabra *ren*, que se pronuncia como la palabra que significa hombre, se escribe con el signo *hombre* más el signo *dos*.
57. L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, 133. El subrayado no es mío. Wieger escribe este juicio sobre los discípulos de Confucio (135), tras haber evitado la palabra caridad: «Querer acaparar los espíritus, eso es el amor a los hombres». Esta fórmula se inspira en un espíritu denigratorio que es, cuando menos, imprudente.
58. H. Maspero, *La Chine antique*, 464.
59. *Louen yu*, L., 156.
60. *Ibid.*, 159. La expresión *wu wei* es aceptada habitualmente como específica del taoísmo.
61. Este tratado (*Li ki*, C., II, 614 ss.), atribuido tanto a Zisi, nieto del Maestro, como a Zengzi, uno de sus discípulos, se compone de un texto muy breve y de largos comentarios.
62. Véase M. Granet, «Le langage de la douleur...», 178 ss.
63. Tratado atribuido a Zisi (*Li ki*, C., II, 427 ss.).
64. *Li ki*, C., II, 427.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, II, 450. Cf. 452. «Cuando uno sabe cómo formarse a sí mismo (*xiu shen*), sabe cómo gobernar a los hombres; cuando uno sabe cómo gobernar a los hombres, sabe cómo gobernar el Imperio o el Estado». «El Tao no está lejos del hombre» (436). «Uno se forma a sí mismo con la ayuda del Tao; se asume el Tao (*xiu Dao*) con la ayuda del *ren*: ¿qué es el *ren*? Es el hombre (*ren*)» (449). *«Es con el hombre con quien se regula el hombre»* (436).
67. *Li ki*, C., II, 434.
68. *Louen yu*, L., 104.
69. *Ibid.*, 80.
70. *Ibid.*, 65.
71. *Tchouang tseu*, L., II, 221.
72. Véase pp. 324-325 y *Tchouang tseu*, L., II, 220.
73. Quiere la tradición que Mozi fuera un técnico muy hábil (cf. *Lie tseu*, Wieger, 145 y 189). Las últimas secciones del *Mozi* (52-71) remiten al arte de los asedios y a la balística.
74. *Tchouang tseu*, L., 220.
75. Estos once sermones son los que forman la parte más antigua del *Mozi* (libros 2 al 9 de las ediciones actuales). El libro entero ha sido traducido por Forke (*Mo ti, des Socialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*). Numerosos pasajes, muy deteriorados, son incomprensibles. Queda por hacer un estudio sobre las fuentes del *Mozi*.
76. A. Forke, *op. cit.*, 22.
77. Los que admiten la homogeneidad de estilo del *Mozi* lo hacen con muchas restricciones (H. Maspero, *La Chine antique*, 472, nota 1).

78. *Tchouang tseu*, L., 219.
79. *Zhuangzi* (Wieger, 491) nos habla de una familia que se divide entre los partidarios de Mozi, unos, y los partidarios de Confucio, otros. Otro pasaje (*ibid.*, 472) nos muestra el prestigio de ambos sabios.
80. L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses...*, 209. Este fue, dice Wieger, «el único escritor chino del que puede pensarse que creía en Dios, el único apóstol de la caridad y caballero del derecho que China haya producido. Predicó, en magníficas páginas, la necesidad del retorno a la fe de los antiguos». En este imprudente ditirambo hay, cuando menos, un cierto toque de ligereza.
81. *Mö tseu*, 11.
82. *Ibid.*, 11.
83. El ideal de la secta es la teocracia: el *gran maestro*, que era considerado como un santo, había sido designado por su predecesor (Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 110).
84. O más bien, de utilización de la suerte, véase pp. 316 ss.
85. *Mö tseu*, 29.
86. *Ibid.*, 31.
87. *Ibid.*, 26.
88. *Ibid.*
89. *Ibid.*
90. P. Pelliot, «Meou tseu ou les Doutes levés», 479.
91. Véase la cita de la p. 359. Leang Qichao (*History of Chinese political thought*, 98 ss.) ha insistido con razón en este hecho.
92. *Mö tseu*, 14 y 15.
93. *Ibid.*, 14; *Che king*, C., 381.
94. *Mö tseu*, 11.
95. Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 110.

Capítulo 3

LAS RECETAS DE SANTIDAD

Un adversario insidioso preguntó un día a Mozi por qué se molestaba en andar tras los hombres: «Una mujer guapa permanece en su casa y se cuida muy bien de salir; ya la buscarán los hombres, ¿o es que va a tener que exhibirse ante todos? Nadie le prestaría atención». — «Vivimos, respondió Mozi, en un siglo corrupto. Para buscar a las mujeres guapas hay montones de gente. Una mujer guapa no necesita salir de su casa para que se la busque. Para buscar sin embargo a las gentes de bien hay que ser diligentes. Si no induce a la gente a recibir la doctrina, nadie os prestará atención»[1]. Al proselitismo y la facundia retórica de Mozi, se opone la vida oscura y secreta de los sabios del taoísmo. Viven en la soledad sin inquietudes, o bien refugiados en el éxtasis en medio de los hombres. No se molestan en buscar adeptos. Si realizan conversiones es a causa de su silenciosa enseñanza. Buscan la santidad con tanto desinterés que ni piensan en poder beneficiar a alguien ni en obtener ellos beneficio alguno[2]. Son ascetas aunque detestan las mortificaciones. Son creyentes pero les importan muy poco los dioses, los dogmas, la moral o las opiniones. Son místicos pero jamás las plegarias o las efusiones fueron más frías y más impersonales que las suyas. Son, al menos a ellos no les cabe la menor duda, los únicos verdaderos amigos del hombre, aunque se mofan de las buenas obras. Conocen, según dicen, la verdadera manera de manejar al pueblo, no obstante, profieren sus más duros sarcasmos cuando oyen hablar del deber social. Han proporcionado a China temibles jefes de secta, políticos mundanos, los más sutiles dialécticos, los filósofos más profundos, su mejor escritor. Y sin embargo, solo aman la modestia, la abstención, el olvido. Nadie es santo, dicen, si deja una traza de él[3].

Nada sabemos sobre la historia antigua del taoísmo, nada sobre la vida de los principales escritores taoístas, muy poco acerca de la historia de las obras que se les atribuyen.

Las únicas obras antiguas que se conservan son el *Liezi*, el *Huangzi* y el *Laozi* o *Dao de jing* (Libro del Dao de). Esta última, antes, se le atribuía, o bien a Huangdi (el primero de los cinco soberanos míticos), o a Lao Dan (o Laozi). Era un libro famoso citado con frecuencia desde finales del siglo VI. Es posible que sufriera retoques; las citas antiguas no concuerdan exactamente con el texto actual, pero es poco probable que fuera inventado por un falseador del siglo II. Esta opinión, defendida por H. Giles, no tiene a su favor más que un solo hecho: el libro tiene muy poca unidad y nula ilación. Por razones puramente místicas se la ha dividido en 81 o en 72 capítulos. En realidad en la obra no pueden marcarse más que divisiones de versículos; está constituido por una sucesión de apotegmas, mezclados con pasajes versificados, reunidos sin duda a principios del siglo IV o a finales del V, más o menos en su orden actual. Hay que reconocer que este libro, muchas veces traducido, es prácticamente intraducible[4]. Las breves sentencias que lo componen están destinadas, parece ser, a servir de temas de meditación. Sería vano tratar de prestarles un sentido único o incluso un sentido definido. Estas fórmulas valían para las múltiples sugerencias que allí podían encontrarse. Tenían una o varias significaciones esotéricas, indiscernibles en nuestros días; las glosas que pretenden explicarlas son francamente mediocres y superficiales.

El *Laozi* aparece como una especie de breviario destinado a los iniciados. El *Liezi* y el *Zhuangzi*, menos herméticos, son obras de tendencia polémica; ambos están constituidos por historietas simbólicas, apólogos, discusiones[5].

El *Zhuangzi*, sin embargo, es la obra de un escritor muy personal. Es posible que esta obra se viera incrementada con algunos pasajes, o incluso con algunos capítulos, debidos a discípulos impregnados del pensamiento del Maestro y ejercitados en imitar su estilo. La obra comprendía en tiempos de los Han 52 capítulos; hoy solo consta de 33. No se puede saber si esos 19 capítulos que faltan se perdieron, o si se han modificado las divisiones de la obra. Compuesta a finales del siglo IV, tal vez le añadieron detalles, o sus últimos capítulos, en concreto el último, a lo largo del siglo III. Lo cierto es que, en su conjunto, el *Zhuangzi* es un documento seguro y de interpretación relativamente fácil. Zhuangzi, sin embargo, tenía demasiado carácter como para que su obra deba considerarse como una neutra exposición de las doctrinas corrientes de la época.

No es tampoco seguro que el *Liezi* pueda ayudarnos mucho a no confundir el taoísmo con el pensamiento de Zhuangzi. El *Liezi* es una compilación hecha, tal vez, a imitación del *Zhuangzi*. ¿La hicieron adeptos de la misma capilla?, ¿discípulos de una enseñanza rival? No creo que el tema pueda dilucidarse. Esta obra sin unidad, aunque no haya sido totalmente recompuesta, pudo haberse visto incrementada con interpolaciones casi hasta la era cristiana. El *Liezi* comprendía en la época de

los Han ocho secciones, igual que hoy. Una de las secciones actuales, la séptima, totalmente consagrada a Yangzi[6], nos da a conocer las teorías de un pensador muy independiente. La obra abunda en historietas preciosas por las indicaciones que dan acerca de las ideas y de las prácticas de los medios taoístas. Lamentablemente, resulta imposible fijar la época sobre la que informan: ¿siglo III, siglo II, inicio de los Han...?

Liezi es el héroe de algunas anécdotas del *Zhuangzi*. ¿Era un maestro legendario o un personaje real? Nada nos permite responder a esta cuestión. ¿Existió un personaje llamado Lao Dan? Una anécdota hagiográfica, célebre desde los tiempos de Zhuangzi, pretende que Laozi recibió la visita de Confucio, más joven que él, al que habría regañado[7]. Tras haber sido archivero en la corte de los Zhou, Lao Dan, o Laozi, se habría retirado al sur de Shandong. También se contaba que habría dejado China para hacer un misterioso viaje a Occidente[8]. Con ese motivo se habría encontrado con Guan Yinzi, otro maestro célebre del que no nos ha quedado nada[9]. Numerosos son los maestros o patronos del taoísmo antiguo que mencionaron el *Zhuangzi* o el *Liezi*: no hay manera de saber si para algunos no fue otra cosa que un mero nombre. Solo Zhuangzi[10] aparece como un personaje real, aunque nada sabemos de su vida salvo su nombre (Zhuang Zhou) y que, tal vez, nació y vivió en Wei a finales del siglo IV. No parece imposible que hiciera un viaje a Chu y otro a Ji, donde habría conocido a los maestros de la Academia de Linze. En cualquier caso, estaba admirablemente informado de todas las ideas en boga. Pocos chinos tuvieron tanta curiosidad y un espíritu tan abierto. Nadie fue más libre y más objetivo en sus juicios. En esto al menos fue un perfecto taoísta; de su vida ningún rastro nos queda sino un libro deslumbrante de genio y de fantasía.

Zhuangzi vivió en el norte de China, igual que Lao Dan, si es que existió. La hipótesis simplista y gratuita que opone el taoísmo al confucianismo como dos filosofías, nacida la primera en el sur de China y la otra en el norte, no merece ni un segundo de tiempo en discutirla. Se ha sostenido durante mucho tiempo la hipótesis de que el taoísmo, antes de convertirse en «una mezcla de toscas supersticiones», empezó siendo una «pura doctrina», «la de Zhuangzi y de Laozi», una «filosofía» de una «rara elevación»[11]. Ahora bien, los «neotaoístas», para designar sus «prácticas supersticiosas», emplean expresiones que se hallan en las obras del «taoísmo antiguo». Para salvar la hipótesis, ¿habría que considerar esas expresiones como simples metáforas en su origen que «luego fueron tomadas en sentido literal»[12]? ¿O bien habría que abandonar la idea de que, entre eso que se llama *neotaoísmo* y lo que se considera como un sistema doctrinal inventado por los «padres» del *taoísmo antiguo*, no existe el abismo que separa la «superstición» y la «filosofía»? Hay que escoger entre estas opiniones opuestas.

Se acepta comúnmente que el pensamiento de los primeros autores taoístas no puede explicarse si no se tiene en cuenta la práctica del éxtasis[13], cosa corriente en los medios en los que vivían. Eso sería como admitir implícitamente que el taoísmo tiene como punto de partida, no la pura especulación, sino unos usos religiosos[14]. Sería curioso que el éxtasis fuera, como parece pensarse, la única práctica que caracterizó esa doctrina. Si se prestase a esta práctica, de un eminente valor religioso, una dignidad filosófica, se correría el riesgo de desacreditar cualquier aproximación a otras prácticas consideradas como menos puras o menos elegantes. El éxtasis que describen los primeros pensadores taoístas cuando hablan de sus arrebatos místicos, en nada difiere de los trances y de las orgías mágicas gracias a las que los brujos chinos, herederos de un antiguo chamanismo, incrementaban su santidad, aumentaban su fuerza vital, refinaban su sustancia. Esos eran también los fines anhelados por todo un conjunto de prácticas denominadas de la *larga vida*. El éxtasis no es más que una de ellas. Separándola del conjunto, ¿se conseguirá así entender mejor su alcance real? ¿Se descubrirá mejor su interés preciso si nos dedicamos a acercar la mística china a las místicas cristiana o musulmana? Todos los «Padres» del taoísmo hacen numerosas alusiones al arte de la larga vida. Leyendo a Xunzi[15], por ejemplo, bien se puede ver que no eran los únicos en reconocer su valor. Se trata de una disciplina que podríamos etiquetar como nacional. Todavía en nuestros días, incluso entre los más humildes, está unida con el más viejo pasado religioso de China. Los ritos de la *larga vida* se unen con las fiestas de la *larga noche*[16]. No podemos detenernos aquí en explicarlas en su detalle. Lo que importa es señalar su espíritu. Constituyen una ascesis dirigida hacia un ideal de vida natural, libre, plena, con alegría.

El apego de los taoístas a esta disciplina explica su oposición a Confucio, su desprecio por Mozi, su éxito, más vivo entre los humildes y los grandes que entre la clase media de servidores del bien público. Al elogio, aunque sea moderado, de la coacción ritual, a la apología brutal de la mortificación, a cualquier moral de la etiqueta, del honor, del sacrificio o del deber social, los taoístas han respondido con un alegato místico en favor de la libertad pura que, para ellos, se confunde con la plena potencia y la santidad.

I. EL ARTE DE LA LARGA VIDA

Para los *neotaoístas*, la Santidad es esencialmente el arte de no morir. En torno a los inicios de la era cristiana, había la creencia de que a quien consiguiera triunfar en este arte se le recompensaría con una verdadera apoteosis. Se contaba que el príncipe de Huainan pudo subir al Cielo, se-

guido de toda la gente de su casa e incluso de los animales de su corral[17], pues la santidad no estaba reservada exclusivamente a los humanos. El emperador Wu (140-187) hubiera abandonado gustoso a todos los suyos y hasta el Imperio, si un Dragón le hubiera querido raptar para conducirlo a los cielos, como le pasó a Huangdi, patrón supremo del taoísmo[18]. El emperador Wu trató de ponerse en comunicación con los genios; envió unas misiones, hacia el Kunlun y hacia el Mar oriental, encargadas de descubrir el camino del Paraíso. Shi Huangdi, por su parte, desde finales del siglo III, aceptó vivir, apartado de todos, en el fondo de su palacio, con el fin de atraerse a los genios y encontrar la droga que impide morir. Quería «durar tanto como el Cielo y la Tierra», «meterse en el agua sin mojarse y en el fuego sin quemarse»[19]. Los mitos relativos a la hierba de la vida son muy antiguos[20], igual que los relatos sobre las Islas o las Montañas de los Bienaventurados. Los «Padres» del taoísmo conocían numerosos paraísos y profesaban que ni el agua, ni el fuego, ni las bestias feroces, podían nada contra los Santos.

Zhuangzi considera como mentes estrechas a quienes tratan semejantes creencias como fábulas y a quienes se niegan a creer, por ejemplo, en las maravillas de las islas Gushi. «Viven allí unos genios (*shen ren*) cuya carne y piel son frescas y blancas como el hielo y la nieve. Tienen la exquisita elegancia de las vírgenes. Se abstienen de comer cereales. Aspiran el viento y beben el rocío. Unos dragones volantes les transportan por los aires y las nubes. *Retozan* al otro lado de los Cuatro Mares, más allá del Espacio. Su fuerza (*shen*) se hace sólida (*ying*: a la manera del agua cuando se solidifica en carámbanos), y además, pueden preservar a los seres de las pestilencias y conceder buenas cosechas y años prósperos. ¡Nada ni nadie pueden nada (contra el Santo)! ¡Ni un diluvio que se elevara hasta los cielos conseguiría ahogarlo, ni una sequía que licuara los metales y las piedras, que abrasara las llanuras y las montañas, llegaría a quemarlo!»[21]. «El Hombre supremo (*zhi ren*) tiene tal poderío (*shen*) que, aunque prendan fuego a un inmenso matorral seco, a él no le producirá calor, y aunque se congelen los más grandes ríos, él no sentirá el frío; podrán los más violentos rayos sacudir las montañas y los huracanes desencadenar su furia contra los mares, pero él quedará impasible, él, que viaja por los aires y por las nubes, que lleva como compañeros de viaje al Sol y la Luna, *retoza* más allá del Espacio, al otro lado de los Cuatro Mares. La vida y la muerte no cambian nada en él. ¡Qué le importa a él lo que pueda dañar o ser provechoso!»[22]. «Yo sé, dice Laozi, que quien es experto en *cuidar de su vida* (*shi sheng*), no se topará en sus viajes ni con rinocerontes, ni con tigres, y en los combates no dará ocasión a que las armas le afecten. Ni un rinoceronte encontraría en él un lugar donde meter su cuerno, ni un tigre un espacio donde clavar sus garras, ni un arma donde hacer penetrar su lama. ¿Y por qué? ¡*Porque en él no hay lugar para la muerte!*»[23].

Potencia pura, potencia libre, *un Santo solo es Vida*. Se regocija con la vida, disfruta de su fuerza. No obstante, hay que hacer notar que el Santo posee los poderes mágicos que, más tarde, tratarán de conseguir los Emperadores y que, en tiempos remotos, debían alcanzar obligatoriamente los jefes y los chamanes.

Someterse al calor del matorral ardiente, no dejarse alterar ni por los rayos ni por los huracanes, salir victoriosos de diversas pruebas en el agua y con el fuego, eran las proezas que se exigían a los primeros magos, como también se les exigía, para tenerlos como jefes, que fueran capaces de erradicar las pestilencias y de hacer crecer las cosechas[24]. La apoteosis que corona estos trabajos es en sí misma una proeza suprema. Mucho antes de que los Emperadores soñaran con acabar su carrera en el cielo, sus humildes antecesores tuvieron que someterse anualmente a la prueba de la ascensión, pues conocían el arte de elevarse a los cielos[25]. Zhuangzi no se inventa ninguna metáfora; evoca viejas creencias cuando cuenta que «fatigados del mundo», «*tras mil años de vida*», «los hombres supremos (*shi ren*) se elevaban al rango de los genios (*xian*) y, montados en una nube blanca, alcanzaban la morada del Soberano de Arriba»[26]. El rey Mu, como otros héroes antiguos[27], fue transportado a los cielos. Un relato del *Liezi* narra que fue el favor de un mago (*hua ren*) quien le prestó este servicio, transportándolo, enganchado a la manga de su vestido, para regocijarse (*you*) con él, conduciéndolo primero hasta el Palacio de los Magos (*hua ren*). Luego lo llevó a la «Villa de la Pureza» donde, en un escenario paradisíaco de oros, platas, perlas y jades, el Soberano (de Arriba) ofrecía espectáculos de Hadas. Por último, por encima del Sol y de la Luna, le hizo penetrar en un mundo de puro deslumbramiento[28].

Estos «largos paseos» (*yuan you*), estos «arrebatos espirituales» (*shen you*), eran la especialidad de las brujas y de los brujos que los potentados, luego los emperadores, mantenían en su corte[29]. Los poetas oficiales cantaban sus gestas en un lenguaje que apenas difiere del de los filósofos taoístas[30]. A Shi Huangdi y al emperador Wu les gustaba que los designaran con esos términos (*zhen, da ren*) que implicaban que ellos poseían el ascendente, debido a la práctica de las artes mágicas y a la convivencia con los genios[31]. Los pensadores taoístas reivindicaban, para ellos o para sus maestros, unos privilegios y unos títulos análogos, que compartían con los habitantes de esos paraísos a los que no se accede más que mediante elevaciones o viajes del espíritu (*shen xing, shen you*)[32]. *Da ren* (Hombres grandes), *Zhi ren* (Hombres supremos), *Zhen ren* (Hombres verdaderos), *Sheng ren* (Hombres santos), *Shen ren* (Hombres genios)... esos eran los títulos. Hacen pensar en *empleos* o *grados* en un colegio de chamanes. Algunos maestros eran calificados como *De ren* (Hombres del *De*), mientras que el Tao es llamado Maestro (*Shi*) o Maestro celeste (*Tian shi*), y el discípulo le saluda con el nombre de *Tian* (Cielo)

al Maestro que le confiere una iniciación[33]. Las teorías místicas de los «Padres» del taoísmo se elaboraron en un medio, o en unas justas de pases mágicos en las que participaban brujos, adivinos, taumaturgos, todos los maestros de las artes esotéricas[34], que valían como pruebas de iniciación a diversos grados de Santidad.

De todas esas artes secretas, el taoísmo nunca dejó de ser o el inspirador o el refugio, ya que todos, incluidos los alquimistas[35], tenían como primer objetivo el incremento de la potencia vital que da la Autoridad y constituye la Santidad.

Estas artes, en razón de su objeto, forman un todo. Nadie las utiliza sino para conseguir la «larga vida». Sin embargo, a las prácticas que tratan esencialmente de obtener, junto a un incremento de la fuerza vital, el ascendente que otorga la autoridad (las que explican el éxito aristocrático del taoísmo), se oponen, en cierta manera, las prácticas que tienden ante todo a obtener que no haya en el Santo «ningún resquicio para la muerte»: son las que aseguraron la fortuna del taoísmo entre los humildes que, de hecho, se inspiran más en una interpretación campesina del arte de vivir que en una ascesis con visos aristocráticos.

Constituyen una especie de *higiene santificante*, conocida antiguamente con el nombre de *yang sheng*, el arte de *nutrir* (o de incrementar) *la vida*. Diversas técnicas nutricionales, sexuales, respiratorias, gimnásticas, componen este arte. Estas disciplinas, objeto de una enseñanza más o menos esotérica, han ido engrosando su saber a lo largo de los siglos con recetas más o menos refinadas y más o menos secretas, pero sería un craso error considerarlas como disciplinas recientes y formadas exclusivamente de «prácticas supersticiosas». Los maestros del taoísmo apreciaban su valor y no hay en ellas nada que las pueda asemejar a ritos o a mitos antiguos. Debo limitarme aquí, pues sería demasiado prolijo y fuera de mi tema aportar una demostración, que hay un gran principio que domina esas técnicas. Para incrementar, o simplemente para conservar la vitalidad, todos los seres deben adoptar *un régimen conforme al ritmo de la vida universal*.

Todas esas técnicas proceden de una sistematización de las reglas estacionales de la vida rústica, cuya gran ley consistía en alternar los excesos de actividad jocosa con los tiempos de restricción, de recogimiento, de sosiego. De ahí proviene en concreto la idea de que el ayuno solo vale como preparación para las grandes fiestas. Las privaciones, lejos de estar inspiradas en un deseo de mortificar el cuerpo, tienden únicamente a purgarlo de todo lo dañino, de cualquier germen de muerte, de los maleficios. No se trata de *mortificarse* sino de *revivificarse*: no de adelgazar sino de adquirir, si así puede decirse, una *forma* atlética. La idea de *juego* es la que domina toda esta ascesis cuyo ideal es el libre desarrollo y las ilimitadas posibilidades de la *edad de oro* o de *la infancia*[36].

«Para conservar la vitalidad (*wei sheng*), dice Laozi[37], hay que parecerse al recién nacido: sus huesos son tiernos, sus músculos flexibles, y sin embargo aprieta con fuerza. Nada sabe todavía de la unión sexual y sin embargo su pene se endereza[38], grita durante todo el día y sin embargo su garganta no enronquece. Mira todo el día y sin embargo sus ojos no guiñan». El niño es todo vida: «Ningún animal venenoso le pica, ningún animal feroz le ataca, ningún ave rapaz se lo lleva». Sometido a la prueba de la exposición a la intemperie, el héroe, igual que el recién nacido, es invulnerable, pues todo nacimiento es una iniciación como toda iniciación es un nacimiento. La vida se constituye y se renueva gracias al estrecho contacto con la Naturaleza.

En los paraísos, los genios viven mezclados con las bestias[39]. Al contrario de los sabios confucianos, que no aceptaban quedar reducidos a la sociedad de los rinocerontes y de los tigres, los Santos buscan y saben obtener la familiaridad con los animales[40]. Profesan que *todos los seres que tienen sangre y aliento vital no difieren mucho entre sí en sentimientos e inteligencia*[41]. Pero lejos de pensar en humanizar a las bestias y, menos aún, en domesticarlas, tratan de aprender de ellas el arte de evitar los efectos nocivos de la *domesticación* que impone la vida en sociedad. Los animales domésticos mueren prematuramente[42]. Lo mismo les sucede a los hombres a quienes las convenciones sociales les impiden obedecer espontáneamente al ritmo de la vida universal. Estas convenciones imponen una actividad continua, interesada, extenuante. El ejemplo de los animales que hibernan muestra que hay que saber alternar los periodos de vida ralentizada con los de libre efusión. El Santo se somete al retiro y al ayuno con el fin de lograr, gracias al éxtasis, evadirse para las «largas escapadas». Los *juegos vivificantes* que enseña la Naturaleza, preparan para esta *liberación*. Entrenarse para la vida paradisíaca supone que hay que imitar los retozos de los animales. Para santificarse, antes hay que animalizarse, es decir, aprender de los niños, de las bestias, de las plantas, el arte simple y gozoso de no vivir más que para la vida.

Danzando es como los brujos entran en trance y se dejan arrebatar por el éxtasis. Los Santos que han penetrado los más altos secretos y que merecen el título de «Cielo», nunca dejan de «dar saltitos a la manera de los gorriones, al tiempo que se golpean las nalgas», ni siquiera cuando están enseñando[43]. Para nutrir su vida y «obtener el Tao», a la manera de Pengzu, que consiguió durar hasta los setecientos años, hay que realizar ejercicios de elasticidad (*dao yin*), o mejor aún, danzar y retozar a la manera de los animales[44]. Zhuangzi y Huainanzi mencionan algunos de los temas de esta *ascesis naturalista*. Se recomienda imitar la danza de las aves cuando estiran sus alas o la de los osos cuando se balancean extendiendo el cuello hacia el Cielo. Con la ayuda de estos ejercicios, las

aves se entrenan para el vuelo y los osos para ser perfectos trepadores. También hay bastante que aprender de los búhos y de los tigres, hábiles ambos en doblar su cuello para mirar hacia atrás, y de los monos, que saben suspenderse cabeza abajo[45]. El primer beneficio de estos juegos es que proporcionan la ligereza indispensable para quien quiere practicar la *levitación* extática.

También sirven para *afinar la sustancia* (*lian jing*). En realidad constituyen una *disciplina de la respiración*. Permiten ventilar el cuerpo entero, incluidas las extremidades. Si el hálito (*ji*), dice Zhuangzi, se acumula en el corazón, viene la enfermedad, si se queda en la parte baja del cuerpo, llega la pérdida de la memoria, y si se queda en las partes altas, produce el cólera. Quien quiera evitar las pasiones y los vértigos debe aprender a respirar, no solo por la boca, sino con todo el cuerpo a partir de los talones[46]. Solo esta respiración, profunda y silenciosa, afina y enriquece la sustancia. Por lo demás, siempre es la respiración la que se impone, tanto durante la *hibernación* como durante el *éxtasis*[47]. Al respirar con el cuello extendido o como estrangulado, se llega, si así se puede decir, a laminar el Hálito y a purificar su fuerza vivificante. El objetivo último es el de establecer una especie de *circulación interior* de los principios vitales de manera que el individuo pueda permanecer *perfectamente impermeable* y soportar sin daño la prueba de la inmersión. Cuando se posee el arte de nutrirse y de respirar *en circuito cerrado*, a la manera de un *embrión*, uno se vuelve, autónomo, *invulnerable*[48].

El recién nacido debe a este arte, que todavía no ha olvidado, no solo el secreto de poder dar vagidos sin fatigarse, sino también la flexibilidad de sus huesos y de sus músculos. Ya hemos visto cómo Laozi consideraba perfecta la potencia viril del niño, el cual no experimenta ninguna pérdida de energía vital[49]. Con este tema se relaciona toda una ascesis sexual que, desde antes de los Han, suscitó numerosas publicaciones colocadas bajo el patrocinio de diferentes héroes taoístas[50]. Allí se enseñaban diversos métodos destinados a potenciar la longevidad, basados, no en un ideal de castidad, sino en un ideal de potencia. Por lo demás, el folclore nos informa acerca de una especie de prueba sexual impuesta al Santo. Rodeado de numerosas vírgenes o acostándose encima de una de ellas, no debía «mudar de color».

Tanto para refinar el hálito vital como para refinar la energía vital, hay que respetar, ante todo, el ritmo que rige la vida del Universo y que hace alternar y completar, el uno en el otro, el Yin y el Yang, como lo hacen los animales, como lo hacen las plantas cuya savia solo circula durante el buen tiempo. La gimnasia respiratoria solo aprovecha si se hace por la mañana. Los ejercicios de elasticidad solo tienen buenos resultados en primavera. Los brotes tiernos son en esa época suavidad plena. La primavera es la estación de las danzas rústicas que suscitan la *subida*

de la savia y *ayudan a la renovación*: imitan las suaves inflexiones de los tallos nacientes bajo el fecundo soplo del Cielo. Solo unas danzas parecidas y las efusiones gimnásticas pueden conservar la elasticidad primera. Cuando esta desaparece, la muerte doblega a los humanos que se *anquilosan*, como las plantas cuando se *lignifican*. Lo que es duro y resistente se desgasta y perece. Solo permanece invulnerable y vivo lo que sabe plegarse[51].

Ideas como las que mencionamos inspiran una dietética que no prescribe ni el ayuno constante ni siquiera la sobriedad. Defiende una alimentación a base de cereales, como hace el vulgo[52], pero invita también a degustar el *jugo* de las cosas. Aconseja beber el rocío fecundo y no prohíbe en absoluto las bebidas alcohólicas. Las considera como *extractos de vida*. Igual que le sucede al recién nacido, un adulto no se herirá al caer, ni siquiera de lo alto de un carro y sobre suelo duro, si la caída acaece cuando se está ebrio, porque, gracias a la embriaguez, su potencia vital (*shen*) está intacta (*quan*)[53]. La embriaguez acerca a la santidad pues, al igual que la danza, prepara para el éxtasis.

Únicamente el éxtasis puede conservar perfectamente intacta la potencia vital (*shen guan*). La santidad, es decir, la vida plena, se alcanza cuando, refugiado en el Cielo (*cang yu Tian*), uno consigue mantenerse en un estado de embriaguez extática o, mejor, en una *apoteosis permanente*[54]. Alcanzado el estado de no ser más que una potencia pura, imponderable, invulnerable, totalmente autónoma, el Santo se mueve en completa libertad a través de los elementos sin que nadie pueda lastimarle. Atraviesa impunemente los cuerpos sólidos. *Para él, toda materia es porosa. El vacío* que ha creado en torno a él, gracias al éxtasis, *se expande en su favor por el Universo entero*[55].

Los Maestros místicos afirman que este estado de *gracia mágica* es el *estado de naturaleza*, el del ternero que acaba de nacer. Las mayores proezas son realizadas por los seres que saben permanecer como los más simples[56]. No obstante, según parece leyendo a Laozi o a Zhuangzi, esta simplicidad perfecta es el fruto de un entrenamiento sistemático. Para llegar a convertirse en un maestro en el arte de la levitación o en el arte del éxtasis, se necesita una larga práctica e iniciaciones sucesivas. Liezi, que puso mucho empeño en confiarse a los mejores maestros, nunca llegó a mantenerse en estado de trance más de quince días seguidos. Y necesitó nueve años para conseguir la receta (*shou*) que permite «cabalgar sobre el viento». Cuando alcanzó la simplicidad primera, «su corazón (su voluntad) se cristalizó (*ying*), mientras su cuerpo se disolvía y sus huesos y su carne se licuaban. Ya no sentía que su cuerpo buscara apoyo ni que sus pies reposaran sobre algo. Se iba, a voluntad del viento, al este o al oeste, como una hoja o una *brizna de paja seca*, sin poder darse cuenta si era el viento lo que le llevaba o era él el que llevaba al viento»[57].

La expresión «brizna de paja seca, gavilla sin atar», que se emplea a propósito de estos paseos aéreos, merece retenerse ya que, para describir al santo en éxtasis, casi siempre se dice que su corazón es como *ceniza apagada* y su cuerpo como *la madera muerta*[58]. Ahora bien, ¿qué fue de la levedad que trataban de alcanzar con las prácticas de la larga vida? La madera muerta evoca la rigidez cataléptica. Todo aquello que en el individuo es principio de muerte, ha sido *evacuado*, si así puede decirse, al envoltorio corporal (*xing*), que se ha quedado como un cadáver, mientras que la levedad, intacta, se ha *concentrado* con toda la vida, en eso que la lengua mística llama el doble (*ngeu*: la mitad, el compañero) y la lengua común el alma-hálito (*hun*)[59]. El ser no es, pues, más que un *hálito* que se mezcla con el *hálito vivificante* del Universo y donde, libre, juega con el viento.

Así pues, el asceta santificado, sin temor a ningún obstáculo, sin que nada pueda dañarle, sin que nada le fatigue o le desgaste, puede retozar (*you*) cabalgando sobre la luz en la inmensidad del vacío: *el Hálito del Universo es a la vez vacío y luz, calor y vida*[60]. Con estas ideas se relaciona una metáfora popular que los místicos repiten cuando afirman que la muerte no puede nada contra ellos. «Se decía antiguamente que el Soberano (de Arriba) deja en suspensión (el haz, la gavilla) y luego la desbarata. La gavilla arde, la llama se transmite»[61]. El Hálito, principio de la levedad y del calor vital, que el éxtasis *afina* y *concentra* y luego *libera*, se evade de lo que solo es muerte y «cenizas apagadas», para alcanzar la vida y la luz puras.

Y así, eso que no podemos llamar alma[62], porque no es una entidad espiritual, *se exterioriza*, se separa de lo perecedero: es calor, fluidez, vacuidad luminosa, es el principio universal, sutil y concreto, de la vida. Lo que comenzó como libre devaneo y juego vivificante, gracias al cual la ascesis de la larga vida se afinó y se doblegó al ritmo del Universo, acabó en una *iluminación* de la que el Santo extrae, con todos los dones de la Magia, una potencia vital ilimitada.

II. LA MÍSTICA DE LA AUTONOMÍA

A todo un conjunto detallado de recetas de vida o de santidad, enseñadas sin lugar a dudas por maestros concurrentes y muy diferentes entre sí, aunque partícipes todos de una misma inspiración, se superpuso lo que dio en llamarse la *doctrina* de la «Escuela del Tao». Esta expresión, consagrada por el uso, no es demasiado feliz. La idea de *Tao* no es particular de los maestros del taoísmo dado que ellos, más que profesar una doctrina, se dedicaron a preconizar una sabiduría. Esta sabiduría es de tendencia mística lo que no implica que sea en absoluto favorable al per-

sonalismo o al espiritualismo. Y se la traicionaría, más aún que a todas las otras enseñanzas acerca de la China antigua, si para exponerla nos dedicáramos a emplear la palabra «Dios» o la palabra «alma». El taoísmo de Laozi y de Zhuangzi es una especie de *quietismo naturalista.*

En principio, la única regla de la Sabiduría es esta: *¡vomita tu inteligencia!*[63]. Todo dogma es nocivo. No existen las buenas obras. Solo el silencio y la quietud (*jing*) son eficaces.

«¡Acércate, voy a decirte lo que es el Tao supremo (*zhi Dao*)! ¡Retiro, retiro, oscuridad, oscuridad, ahí está el apogeo del Tao supremo! ¡Crepúsculo, crepúsculo, silencio, silencio, no mirar nada, no oír nada! ¡Retén abrazada a ti tu potencia vital (*bao shen*), permanece en la quietud: tu cuerpo (no perderá) su corrección (natal)! ¡Conserva la quietud (*jing*), conserva tu esencia (*qing*): disfrutará de la *larga vida*! ¡Que tus ojos no tengan nada que ver, tus oídos nada que escuchar, tu corazón nada que saber! ¡Tu potencia vital conservará tu cuerpo, tu cuerpo gozará de la *larga vida*! ¡Vigila tu interior, ciérrate al exterior: saber muchas cosas es perjudicial!»[64].

El quietismo de los sabios taoístas se centra expresamente, como bien se ve, en el viejo ideal de la larga vida. Sin embargo, estos sabios parecen haber sido reformadores, como lo fue Confucio en otro medio. También ellos quisieron fundar la sabiduría en el *conocimiento del hombre.* Pero, mientras que Confucio parece que quiso liberar la psicología de un antiguo saber mágico-religioso, al tiempo que exaltaba la virtud educativa de la Etiqueta, los «Padres del taoísmo» parece que quisieron distinguir el conocimiento psicológico de la ciencia del comportamiento, regido por las convenciones sociales; ciencia a la que no quisieron separar de las especulaciones sobre el Universo. Pretendían ver en la sociedad (*actual*), no el medio *natural* de la vida humana, sino *un sistema falaz de coacciones.* Ni el trato con los Antiguos, ni la conversación con las gentes honestas, ni el control mutuo, tampoco la amistad ni la observación, son las cosas que pueden informarnos sobre la naturaleza humana. *La meditación solitaria es la vía única del saber y del poder* (*dao*): «Conocer a otro solo es ciencia; *conocerse a sí mismo es comprender*»[65].

La civilización degrada la naturaleza: todo lo que puede alcanzar a ver la observación es convencional. La dialéctica solo tiene un interés negativo pues demuestra la arbitrariedad de cualquier saber que no sea debido a la meditación. Esta última le basta al Santo. Más allá de lo artificial, capta de un solo golpe lo real y la vida. No tiene más que replegarse sobre sí mismo: «olvidando en la inmovilidad» (*zhuo wang*) todo lo que no es más que saber convencional, purifica su corazón (*xin zhai*) de todos los falsos deseos y de todas las tentaciones que ha inventado la sociedad. Restituye así en él la simplicidad (*puo*) perfecta, que es el estado nativo de todo ser y del Universo entero. Para volver a encontrar

en uno mismo el hombre natural y la Naturaleza, no hay más que volver a ser uno mismo y «conservar en paz la esencia de vida que le es propia (*ngan ji xing*)». «No pases de tu puerta hacia fuera y conocerás el imperio entero. No mires por la ventana: se te aparecerá el *Tao celeste*»[66].

La meditación no tiene como único fin el conocimiento, pues, además, purifica y salva. Pero la salud no es más que un retorno a la naturaleza y no es de eso que llamamos materia de lo que el aprendiz de santo trata de liberarse. No el mundo, sino el *siglo* (*shi*), es quien merece ser calificado como lodazal. Lo que es impuro y *germen de muerte*, es lo artificial, lo adquirido; todo aquello con lo que la civilización ha deformado y falseado la naturaleza. Cualquier invención, cualquier pretendido perfeccionamiento valen tanto como una molesta excrecencia. Es como un tumor nocivo[67]. No hay que violentar la naturaleza y menos aún con el pretexto de rectificarla. Lo que es curvo, debe restar curvo. ¡No pretendáis acortar las patas a la grulla o alargárselas al pato! Cualquier técnica de larga vida, por poco artificial que fuera, sería perniciosa, y cualquier intento de mejora, si se inspirara en prejuicios morales, sería condenable. Lo peor de todo sería querer unir a unos seres, que solo pueden subsistir a condición de seguir siendo ellos mismos mediante el *ren* y el *yi,* querer unirlos digo con esos lazos, esas redes, esas colas, esos barnices ficticios que son los ritos, las leyes o la etiqueta. Si alguien se somete a las costumbres, «pierde su naturaleza» (*xing*); si alguien se somete a otros seres, «se destruye a sí mismo»[68]. El «sí mismo» (*zi*) no debe dejarse contaminar por el «otro» (*bei*). Conviene más bien «refugiarse en el *de* (la esencia específica) que es la propia (*zang yu ji de*)»[69], que es como «refugiarse en lo Celeste (*zang yu ju Tian*)», es decir, en la Naturaleza.

La oposición entre *Tian* y *ren* (que no es lo humano, sino lo social, lo civilizado) es el centro de la doctrina de Laozi y de Zhuangzi. *Difiere por completo de la oposición entre lo divino y lo humano*[70]. Ni la meditación, ni siquiera el éxtasis, pretenden dar acceso a una sabiduría de lo trascendente. Más bien revelan al hombre lo que él es, lo que puede durar, si la civilización (*ren*) no borra en él, el *dao*, el *de*, el *Tian*, es decir, *su esencia propia* (*xing*), pura de toda contaminación. Y así, el Hombre verdadero (*Zhen ren*) es el que, huyendo de sus semejantes, *no tiene semejante:* «Quien no se asemeja a los otros hombres (*ji ren*), se iguala al Cielo». Puede también decirse de él que «se recrea en lo verdadero», que «la puerta del Cielo se abre para él», que «es un Hijo del Cielo», que «se iguala al Soberano (de Arriba)»[71]. Son ciertamente fórmulas místicas que no deberían distraernos: la meditación taoísta no busca ningún encuentro en el más allá. Es estrictamente solitaria. *Su ideal es la autonomía.* Solo el malvado está solo, que dirían los seguidores de Confucio[72]. Sus adversarios, sin embargo, hacen de la autonomía absoluta la condición de la salud y de la vida misma. El Santo debe vivir *para él solo, para él solo.*

La salvación, la santidad se adquieren cuando, liberado de todo compromiso con el otro, el sí mismo (*zi*) no es más que vida y espontaneidad pura (*zi ran*). Reducido a sí mismo, el individuo se iguala al Universo, ya que la espontaneidad de la que hace ahora su única ley es la ley única del *Tian* o del *Tao*. Quien sabe permanecer autónomo posee el *Tian Dao*, la Vía, la Virtud celeste.

El *zi ran*, la espontaneidad, o mejor, el poder total de realización espontánea, es la característica tanto del Cielo como del Tao. *Tian* (lo Celeste, que se opone a *ren*, la Civilización) evoca una idea que podría ajustarse a la palabra «naturaleza» y, en la medida en que parece justo traducir φύσις por naturaleza, es este término el que mejor expresaría la noción taoísta de Tao[73].

Partiendo de la idea habitual de que Tao denota el poder universal de realización en el que la potencia reguladora del Jefe es, en el orden humano, su más alta expresión, los Maestros taoístas prestaron a esta noción un valor más intelectual, cuando no abstracto. En la noción de Tao se resume el sentimiento, religioso y familiar a la vez, de la estrecha simpatía y de la total solidaridad que une a la naturaleza con los hombres. Para las escuelas preocupadas de la acción política o moral, el orden natural, concebido a partir del orden social, parece emanar del jefe, guardián responsable del estatus y de las costumbres. Sin embargo, el pensamiento de los Maestros taoístas recibió mayor influencia de las artes mágicas que de la política. La idea, más fuerte en los Maestros taoístas que en los demás sabios de China, de que el hombre no forma un reino especial en la naturaleza, va acompañada de un sentimiento muy vivo de la *unidad del Mundo*. Los adivinos caracterizan el conjunto de las *mutaciones* (*yi*), reales o simbólicas, calificándolas como *fáciles* (*yi*): se producen, dicen ellos, sin que se produzca ningún desgaste de energía. Los magos presentan las más milagrosas hazañas como *efectos directos* de un genio operatorio inagotable. De estas concepciones, combinadas con la creencia, a medias entre popular y sabia, de que el Cielo, invariable, imparcial, permanece siempre igual a sí mismo al tiempo que rige las cuatro estaciones, de estas concepciones, digo, se deriva la tesis esencial del taoísmo: el Tao, como el Cielo, es decir, la Naturaleza, es imaginado como *el principio* inmanente *de la espontaneidad universal.*

Se caracteriza ante todo por una especie de indiferenciación y de indiferencia totales. Es «*vacío* (*xu*)», vacío tanto de *preformaciones* como de *prejuicios*: no obstaculiza ninguna iniciativa. A él, que es Innombrable (lo Total incapaz de retener ninguna especificación), ninguna individuación le concierne. El Tao (el Cielo, la Naturaleza) no es sociable sino imparcial, despegado; *anima el juego pero está fuera del juego*. Su única regla es el *wu wei*, la *no intervención*. Se piensa, evidentemente, que actúa, o mejor, que es activo, pero en el sentido en que *irradia infatigable*

una especie de vacuidad continua. Principio global de toda coexistencia, forma un *medio neutro*, propicio por eso mismo al flujo y reflujo indefinido de las interacciones espontáneas.

Algunos taoístas, como parece al leer el *Liezi*, apenas distinguen el medio interactivo que constituye el Tao del mundo, de las acciones propiamente mágicas. Cuando insisten en la *continuidad* (*jun*) del universo, que oponen a la simple *contigüidad*[74], piensan sobre todo en los trucos mágicos, en las estratagemas operatorias, en los juegos de los ilusionistas, es decir, en eso que nosotros llamaríamos acciones de espíritu a espíritu. Gracias al continuo cósmico, gracias al Tao, de hecho, gracias a su propia eficacia (*dao*), un pescador cuya caña dispusiera de un sedal formado por un único filamento de seda, podría pescar del profundo abismo enormes peces, y un guitarrista, nada más haciendo sonar una de sus cuerdas, obtendría, si quisiera, que las cosechas madurasen en los primeros días de primavera o que en pleno verano cayese la nieve y se helasen los ríos. Semejantes poderes los adquiere, dice expresamente el *Liezi,* quien conoce los secretos de los malabarismos ilusionistas (*huan*), quien conoce la ciencia de las *transformaciones (zao hua)*[75].

Hay quienes no ven en el *Liezi* más que una obra del taoísmo decadente, pero lo cierto es que las acciones sin contacto ni gasto de trabajo son uno de los temas favoritos de Zhuangzi. Este autor, cosa bien destacable, emplea las palabras *zao hua* para calificar al Tao. Algunos intérpretes no vacilan a la hora de traducir este *zao hua* como *el Creador*, y lo hacen precisamente con ocasión de un pasaje en el que Zhuangzi muestra cómo el Tao opera la *mutación* de un brazo izquierdo en un gallo y de un brazo derecho en una ballesta[76]. Nada es más extraño a los pensadores taoístas que la tendencia creacionista o personalista. Nunca separaron las ideas de espontaneidad (*zi ran*) y de no intervención (*wu wei*), de la impersonalidad y la autonomía. Y precisamente porque no ven en el Tao más que el principio inmanente y neutro de toda realización espontánea, pretendieron hacer de él, Zhuangzi sobre todo, el principio del *desarrollo natural* de las cosas y, en consecuencia, de su *verdadera explicación.*

Se ha caracterizado su esfuerzo diciendo que lo que pretendían era liberarse de las concepciones animistas que, en su tiempo, dominaban el espíritu chino[77]. Pero, más exacto sería hablar de magia y no de animismo. Intelectualizando la idea del Tao, si se me permite la expresión, e insistiendo en las nociones de impersonalidad y de imparcialidad, los Maestros taoístas trataron de interpretar como un principio de explicación racional lo que hasta ellos no había sido concebido sino como un principio concreto y total del Orden, o como el medio eficiente de las acciones mágicas. Sin embargo, ni soñaron con relacionar la idea de desarrollo natural de las cosas con una técnica de la experimentación. Por

poderosa que fuera la inspiración *naturalista* que les animaba, permanecieron, igual que sus adversarios, bajo el imperio de las preocupaciones *humanistas*. Solo pretendían preconizar una cierta comprensión de la vida. La idea que se hacían del Tao o de la naturaleza de las cosas se explica por su amor a la meditación, que la combinaban, Zhuangzi al menos, con una viva afición por la dialéctica, y por su no menor interés por su saber en materia de magia o de física.

La noción de continuidad está ligada, en el *Liezi*, a la tesis de que el Espacio y el Tiempo no son limitados[78]. Zhuangzi, cuando quiere dejar entrever qué sea el Tao, insiste sobre esta tesis. La ilustra prolijamente por medio de alegorías o de anécdotas míticas por un lado, y por otro con una argumentación nutrida con temas tomados de prestado a los sofistas[79]. Igual que estos últimos, Zhuangzi profesa un relativismo riguroso que separa de todo relativismo abstracto.

Para él, el mundo se resuelve en un flujo de apariencias concretas, ocasionales, singulares, entre las que no hay parámetros comunes, solo los hay exteriores, humanos, artificiales. Todas las sensaciones, unas y otras, tienen la misma y escasa realidad. Todo juicio es un juicio de valor, una *estimación* siempre arbitraria. En mis sueños soy una mariposa; me despierto y soy Zhuangzi. ¿Quién soy yo? ¡Zhuangzi soñando que es una mariposa! ¿Una mariposa que imagina ser Zhuangzi[80]? Estas dos apreciaciones sucesivas dan testimonio de una transformación (*wu hua*) de la que no se puede decir si es real o imaginaria. Igualmente, no es posible establecer una distinción cierta, no ya entre dos términos cercanos, sino ni siquiera entre el Esto y el Aquello, entre la existencia y la no existencia, entre la vida y la muerte, entre lo bello y lo feo, entre lo útil y lo inútil, entre estar bien y estar mal. En realidad no son más que *apreciaciones contrastantes* completamente subjetivas, simplemente momentáneas, pero para nada *términos realmente contrarios*. Acostarse en el fango solo es malsano para determinado individuo y en un determinado momento[81]. El calor, la humedad, solo existen *para quien* tiene calor o se siente mojado y *solo en el instante* en que lo siente. El Todo y todos los seres están en perpetuo cambio. Ahora soy otro cuando creía ser el yo de hace un momento. «La vida del hombre entre el Cielo y la Tierra es como un caballo blanco saltando un foso y que de pronto desaparece»[82]. Nacer o morir es, ciertamente, un cambio (*gai*) total, instantáneo; pero apenas difiere de los cambios del todo al todo de los que la vida, a cada instante, está hecha. El individuo, igual que el mundo, es múltiple, y el mundo, igual que el individuo, nunca es igual a sí mismo[83]; y sin embargo, el Universo es uno, e igualmente cada uno de los seres. *Los cambios del todo al todo no son más que mutaciones.*

En consecuencia, no existen los errores, ni siquiera la posibilidad de que los haya. Por tanto, todas las paradojas de los sofistas pueden ser to-

madas como verdaderas. Dado que el Yo y el Otro, el Esto y el Aquello, solo son *situaciones* diferentes, es legítimo decir que un centenario no es viejo, que un nacido muerto es joven, que un pelo vale lo que una montaña y que entre una ameba y el Universo no hay diferencia alguna, ni en nobleza, ni en poderío, ni en edad, ni en tamaño[84]. No hay más que verdades ocasionales, múltiples, singulares, concretas, volátiles, o lo que es lo mismo, no hay más que *una* verdad, *abstracta*, *total*, *indefinida*, que es el Tao: el *medio*, indiferente y neutro, impasible, indeterminado, soberanamente autónomo, del conjunto de las verdades transitorias, de las apariencias contrastantes, de las mutaciones espontáneas.

La dialéctica que pusieron en boga los sofistas permitió a Zhuangzi presentar el Tao como el medio en el que se opera la síntesis de todos los antagonismos. Se acabó lo de «permanecer confinados entre los Seis Polos del Universo y quedar allí deslumbrados» por los juegos de la luz y de la sombra. Ahora había que *subirse al carro del Sol*[85] y disfrutar desde este observatorio neutro y soberano de un punto de vista que no es ni el de Esto ni el del Aquello, sino de otro nuevo en el que el Esto y el Aquello podían estar unidos. Es el punto de vista del *Centro del anillo* en el que se evidencia la vanidad de las *oposiciones* (en apariencia) *diametrales*. Para quien se coloca en el centro del anillo, «nada hay que no pueda *emparejarse* (*de ji ngeu*)», todos los contrastes se reabsorben en el Orden total que los rige ya que allí está el *pivote del Tao*[86].

Vistos desde el principio indiferente de todas las realizaciones autónomas y ya no desde las preferencias apasionadas de lo pequeño frente a lo grande o de lo grande frente a lo pequeño, *lo minúsculo y lo mayúsculo se confunden ya que son igualmente* inmensos. «Lo que no tiene ninguna apariencia sensible (*wu xing*), según el decir de los dialécticos, es absolutamente duradero, lo que no puede ser circunscrito es absolutamente grande». A este aforismo que evoca sensaciones, operaciones concretas, aunque se inspira en un realismo abstracto, Zhuangzi opone una fórmula mediante la que afirma su tesis de que solo cuentan las operaciones del espíritu, donde no hay ni pequeño ni grande, sino únicamente *lo inmenso*. Caracteriza lo que no tiene ninguna apariencia sensible como aquello que es imposible *dividirlo mediante el cálculo*, lo que no puede ser circunscrito como aquello que es imposible de *calcular numéricamente*[87]. El relativismo de Zhuangzi es de inspiración idealista.

Con él aparece en la filosofía china la *idea de infinito*, bien que condenada a una muy mediocre fortuna. Lo infinitamente grande, lo infinitamente pequeño no es eso que materialmente sería indivisible, o aquello que técnicamente no se podría circunscribir: sería aquello que, ahora y siempre, puede ser imaginado desde el momento en que el espíritu ha comenzado a imaginarlo. A menos que uno sea una rana confinada en una charca o un champiñón nacido para durar una sola mañana, ¿cómo

no sentir que el Espacio y el Tiempo, y con ellos todo ser o toda situación en el Espacio-Tiempo, son ilimitados? Por grandes que puedan ser dibujadas una extensión o una duración, siempre aparecerá una insuficiencia de tamaño una vez que alguien quiera pensar en algo más allá[88]. Pensad por ejemplo en el Peng, ese inmenso pájaro que no necesita más que seis meses de vuelo para elevarse por los aires a una altura de noventa mil estadios: ¿quién podría detener su ascenso? Esta alegoría, o algunos temas míticos semejantes, le bastan a Zhuangzi para imponer su idea de infinito[89]. Una idea que responde en realidad a una *necesidad del espíritu*. Y el Tao satisface esa necesidad.

El Tao, *totalmente indeterminado* y *absolutamente autónomo*, se halla en todas las cosas. *Todas las cosas contienen espontaneidad, indeterminación, y esas posibilidades indefinidas de* mutación *que pertenecen a cualquier ser ya que cada emblema las incluye.* «¿Dónde está el Tao? — No hay nada donde no esté. — Sería mejor que lo precisara con un ejemplo. — Está en esta hormiga. — ¿Podría ponernos otro ejemplo más humilde? — Está en esa brizna de hierba. — ¿Más bajo todavía? — Está en ese tiesto. — ¿Eso es lo más bajo? — Está en ese excremento». No sirve para nada preguntar sobre el Tao a la manera de los expertos[90] que, en los mercados, para apreciar un jamón, hunden su dedo en la grasa tanto como pueden. «No pidáis ejemplos, no hay nada donde no esté el Tao». El Tao merece ser llamado «el Supremo», «el Universal», «el Total», es decir, «el Entero-Único»[91]. Inmanente en todas las cosas, y no hay que decir en las animadas y en las inanimadas, sino en las más vulgares y en las más nobles[92], marca en ellas un principio de indeterminación que procede, en cada una de ellas, con absoluta singularidad, con entera independencia. Nunca se insistirá bastante en decir que cada ser, como cada pensamiento, es libre, fugaz, ilimitado, o bien que participa de un *infinito de potencia y de libertad*; no hay nada que se iguale a este infinito y *para valer el Todo le basta* a cada ser con ser y fluir: *basta con ser uno mismo con todas sus posibilidades*.

La dialéctica o la imaginación mítica dejan entrever que este *infinito inmanente* es una necesidad del pensamiento. El éxtasis que procura, en su puro esplendor, prueba que es la única realidad, la realidad total. «¡Oh, Maestro mío, Maestro mío! Das a todas las cosas y no intervienes por equidad (*yi*). Eres generoso con las generaciones de todos los tiempos y no intervienes por amistad (*ren*). Eres mayor que los más viejos y no eres viejo. Cubres y soportas, (como el) Cielo y (la) Tierra. Cincelas y esculpes todas las apariencias y no eres un artesano. ¡En ti *me regocijo (you)* (o bien, con otra cláusula: eres tú el llamado: *¡Alegría celestial!*)»: esta es la oración (*estereotipada*) con la que se acaba el éxtasis taoísta[93]. Se llega a este éxtasis tras un entrenamiento que purga al ser de todas las *contradicciones artificiales*, impuestas a su naturaleza por el contacto con los demás

y por las convenciones sociales. Se conserva, hasta muy avanzada edad, la frescura de un muchacho, cuando se *expulsa fuera de sí*, primero «el mundo de los hombres», luego «toda realidad (exterior)» y, por último, la idea misma de «existencia». Se obtiene entonces, en una *luz difusa*[94] *que es la del alba* (*zhao zhi*), la visión de una «independencia solitaria», pues cuando «el pasado y el presente se aniquilan», se «entra en algo que no es ni vivir ni morir»[95]. Y así, «dejando caer el cuerpo y los miembros, apartando la visión y la audición, separándose de toda apariencia corporal y eliminando toda ciencia, uno se une a *eso que lo penetra todo* (*da tong*)»[96] y da su *continuidad* al Universo (*Tian jun*)[97]. Gracias a la «purificación del corazón» y al «vacío» (*xu*), uno se «adhiere al Tao (*dao ji*)»[98].

El Santo, tras haber «abrazado la Unidad» (*bao yi*), puesto que los «diez mil seres no son más que uno»[99], y porque ha sabido «conservar en él la unidad»[100], no teniendo ya «ni actividad privada ni nombre propio (*wu ming*)»[101], se funde, indeterminado y libre, en el principio, innombrable (*wu ming*) y total que, no siendo más que el eje, la techumbre (*ji*), el pivote, el centro *vacío* del cubo de la rueda[102], no tiene ni actividad ni existencia propias, y aún sin realidad, sin libertad, sin verdad, ya que es el *Intacto Eficaz* del que proceden, junto a todas las artes, el conjunto de las eficiencias, el *Único Saber*, cual *luz difusa* (se la llama también Luz celeste, es decir, natural [*Tian guang*])[103], ilumina todo, con uniformidad, dando a cada cosa su apariencia verdadera[104].

La originalidad de los Maestros taoístas, al menos la de Zhuangzi, estriba en que han sabido justificar una *técnica de la Santidad*, dominada por un ideal de *autonomía*, combinado con una *teoría del conocimiento*[105] perfectamente ajustada a los postulados de su *quietismo naturalista*.

En esta teoría, la parte de la tendencia mística no es mayor que la de la tendencia intelectualista. El Tao, visto como el principio inmanente y neutro de todos los desarrollos libres, pese a que en la exaltación de la visión extática se le califica de misterioso e inefable, es concebido ante todo como un principio de explicación racional. Por lo demás, su indeterminación y su imparcialidad, que se traducen en la fría impersonalidad de las efusiones y de las oraciones místicas, siempre en forma estereotipada, excluyen cualquier tendencia al personalismo y donde toda tendencia al espiritualismo se halla excluida por la idea de la continuidad del Universo.

El Tao, del que se puede decir que es a un tiempo Naturaleza y Razón, o si se prefiere, φύσις y λόγος, es un principio de universal inteligibilidad. La fórmula «¡vomita tu inteligencia!» no expresa el rechazo de la actividad del espíritu, sino, simplemente, el desdén por la ciencia discursiva, por los juegos dialécticos, por cualquier clase de realismo abstracto.

Los Maestros taoístas no parecían tener ninguna dificultad en utilizar, como tampoco en perfeccionar, el sistema de clasificaciones del que se servían sus contemporáneos para ordenar el pensamiento. Admitían que

el vulgo estaba dominado por 6 Apetitos (los de los honores y las riquezas, los de las distinciones y el prestigio, los de la fama y la fortuna), por 6 Trabas (las que imponían el sustento y el comportamiento, la sensualidad y el razonamiento, el temperamento y la reflexión), por 6 (sentimientos que son) cortapisas para el De (odio y deseo, alegría y cólera, pena y placer), por 6 (Actitudes que) obstaculizan al Tao (las que consisten en evitar o en ir hacia delante, en tomar o dar, en adquirir conocimientos o en ejercer el talento): hay que reprimir estas 24 disposiciones para obtener la rectitud y la quietud, la iluminación y la vacuidad[106]. Hay que evitar también, so pena de «perder la esencia que nos es propia (*xing*)», las 5 perversiones[107] que resultan de un civilizado uso de los sentidos: pintura, música, perfumes, cocina, predilecciones del corazón, que corrompen la vista, el oído, el olfato, el gusto y el juicio[108]. El uso natural de los sentidos, de por sí, puede ser pernicioso si no se aplica a defender, contra la multiplicidad de las apariencias, la simplicidad original (*puo*) del ser. La visión, la audición, el olfato, el gusto, el conocimiento, no merecen ser calificados como *zhi* (que penetra todo, que se extiende a todo) si hay algún objeto particular que los *obstaculice*.

Para que la percepción sea pura, se necesita que, *difusa*, abarque el total de las cosas, no su detalle. Se necesita también que, global, provenga, no de alguno de los sentidos, sino del ser entero. Tiene que ser el resultado de una unión (*he*) de lo que, tanto en el individuo como en el Universo, constituye la potencia vital, el *qi*, el hálito vital[109]. El verdadero sabio «oye con sus ojos y ve con sus oídos». No es que haya encontrado el secreto de la audición paracústica o de la visión paróptica. Admite, por supuesto, que no es posible invertir las funciones de los diversos órganos. Lo que sabe es «unir su cuerpo con su corazón, su corazón con su *qi* (hálito vital), su *qi* con su *shen* (potencia vital) y el todo con el *wu* (es decir, no con la 'nada', sino con el *Total indeterminado*)». Por tanto, «si se produce un sonido, muy a lo lejos, más allá de las Ocho Marcas del Universo, o bien muy cerca, entre las cejas y las pestañas, siempre lo percibe». Y sin embargo, no sabe si la percepción se ha realizado a través de sus oídos o a través de sus cuatro miembros, ni si se ha informado por medio de su corazón, de su vientre o de sus cinco vísceras: se ha informado y eso es todo[110]. Solo parece válida la percepción espontánea y global, que resulta de una libre fusión comunicante. El sabio se abstiene de servirse de sus ojos para ver, de sus oídos para oír; se niega a dar un uso preciso a sus sentidos por miedo a que se obstruyan los orificios de los que son órganos; «utiliza sus ojos como si fueran sus oídos y emplea su nariz como emplearía su boca»: solo así «se establece la comunicación entre el exterior y el interior», de una manera inocente[111].

Cualquier sensación parcial es agotadora y corruptora. Si un individuo dedicara una parte a la multiplicidad de las cosas y otra a su ser,

se extenuaría. Un Santo, cuyo primer deber es el de cuidar su vitalidad, teme esos encontronazos, sobre todo cuando, como buen taoísta, está penetrado por la idea de que allí donde aparece la multiplicidad, no hay un término previsible. Se guarda bien de querer conocer el detalle: «*¡Vivir tiene sus limitaciones pero no las tiene el conocer! ¡Es un peligro para lo que es limitado perseguir lo que no lo es!*»[112]. Nadie en la China antigua ignoraba que cualquier imagen es el resultado de un contacto y que este contacto podía producirse tanto en el estado de vigilia como durante el sueño[113]. El Santo no se permite ni pensar ni soñar, como tampoco la fatiga de sus músculos[114], pues teme el desgaste y más aún el contagio. Siempre que se produce un acercamiento indebido del Otro y del Yo, hay choque, es decir, desgaste, y contacto dañino, o mejor, suciedad; cosa que no sucede en la unión robustecedora con el Total indeterminado.

Para impedir estos maléficos contactos y las invasiones doblemente sacrílegas, tanto del Otro como del Yo[115], los Maestros taoístas debían consagrarse, según parece, a la unión extática con el Tao y profesar el más riguroso de los subjetivismos místicos. Escapaban de este subjetivismo sin embargo gracias a su tesis acerca de la continuidad del universo. Esta tesis les permitía desembarazarse igualmente del realismo abstracto de los dialécticos.

Al sofista Hueizi, que paseaba en compañía de Zhuangzi sobre la pasarela de un riachuelo y a quien le reprochaba que, no siendo un pez, había pretendido reconocer en qué consistía el placer de los peces, este le respondió: «Me habéis preguntado: ¿Cómo sabéis en qué consiste el placer de los peces? Y puesto que me lo habéis preguntado es porque sabíais que yo lo sabía. Pues bien, yo lo sé porque me hallo sobre la pasarela de un riachuelo»[116]. La posibilidad de comunicación entre el Yo y el Otro es un hecho. Si no fuera así, el dialéctico caería en el absurdo puesto que, y precisamente a propósito de ese hecho, él preguntaba al otro. Pero si el hecho, que autoriza la dialéctica al tiempo que evidencia la ineficacia del razonamiento en el abstracto en el que se protege, es constante, es la prueba de que entre todas las porciones del Universo existe una continuidad concreta.

Para los Maestros taoístas la comunicación de individuo humano con individuo humano es posible porque, antes de eso, es posible la comunicación entre individuaciones de todo tipo. Dado que se excluye cualquier posición espiritualista, ya no se trata, pues, de comunicaciones de alma con alma, ni tampoco, de una transmisión de ideas asegurada mediante un simbólico artificial como es el lenguaje humano. Si el Yo puede conocer al Otro es en razón de la Unidad del Mundo. Gracias a la «continuidad natural (*Tian jun*)», «lo verdadero (*ran*) y lo falso (*bu ran*) se distinguen de sí mismos (*zi*)» y se manifiestan espontáneamente (*zi ran*)[117].

La unidad del mundo era manifiesta y el conocimiento de las cosas sumamente fácil en los tiempos en que la civilización todavía no había pervertido a los hombres deformándolos y aislándolos. «*En tiempos, los diez mil seres vivían fraternalmente con los animales y juntos no formaban más que* una familia». Por entonces no se preocupaban de la «ciencia del detalle» y todos los seres *se entendían y se comprendían*, ya que incluso las urracas «dejaban mirar en sus nidos»[118]. Los sabios decían, por cuanto a entendimiento se refiere, que había muy poca diferencia entre todo lo que vive. Y así, se comunicaban libremente con «los cuadrúpedos, con las aves, con los insectos, con los genios y con los demonios de todo tipo». Y, en efecto, «los comportamientos humanos» no se oponían todavía a los de los demás seres[119]. Pero hoy, la mayor parte de los hombres permanecen encerrados y apartados por las barreras artificiales, por las arbitrarias distinciones que imponen la cultura y la etiqueta. Han perdido su simplicidad original y, en consecuencia, no pueden comprender lo único que puede ser comprendido: los comportamientos naturales (*xing*) de los seres.

Solo algunos bárbaros entienden todavía el lenguaje de los animales y algunos ganaderos hasta su naturaleza: han conservado una naturaleza simple. A ellos es a quien hay que preguntar por el secreto del verdadero conocimiento: sin dejar de ser naturales, «conservan siempre el mismo humor», están en plena naturaleza aunque cerca de ellos «anden los tigres, en medio de los montes y de los bosques». Una simpatía imparcial y libre[120] une en esos casos al Yo y al Otro. *Este verdadero acuerdo es el principio de un conocimiento verdadero*. Las gaviotas se entregan familiarmente a quien las ama y le saludan todas las mañanas por pura amistad. Entre ellas y su amigo, *el juego es desinteresado* y, en consecuencia, *la comunicación es íntima*. Pero, si un día el hombre viene a verlas con el deseo de adueñarse de ellas, las gaviotas perciben esta secreta intención y huyen de inmediato[121]. Nadie puede llegar a comprender si no respeta la libre naturaleza de los demás al tiempo que conserva la suya propia.

El conocimiento resulta de un acuerdo espontáneo entre dos autonomías, entre dos indiferencias benévolas. El agua, por ejemplo, es el símbolo de la sabiduría: ofrece la imagen de la quietud, del acogimiento y del desinterés. Indiferente, «complaciente y que no se desgasta», no busca ni el actuar ni el conocer, «*el agua no tiene reivindicaciones*»; acepta todas las formas, todos los lugares; «se encamina hacia lo bajo que todos desprecian»; es «la gran confluente de todas las cosas»[122], las impurezas se limitan a atravesarla, pues para lo puro todo es puro, y se ofrece como una masa límpida; únicamente se turba cuando se la agita, pero esas agitaciones no duran ya que no provienen de ella. En sí misma, el agua es inerte, acogedora y apacible. *Por todo ello, las cosas le confían su verdadera imagen*. «Nadie se mira en el agua corriente. *Solo lo que es*

fijo puede fijar lo que hay de fijo»[123]. «Cuando el agua está tranquila, su claridad (*ming*; *ming* significa comprender) ilumina hasta los pelos de la barba y de las cejas. Posee un equilibrio tan perfecto (*ping:* la paz) que de ella se extrae la regla del nivel. *Cuando el agua permanece tranquila* (*jing*), *ilumina* (*ming*: comprender, *iluminar*) *todas las cosas*»[124]. «El Hombre supremo utiliza su corazón como un espejo. Ni se adueña de nada ni va delante de nada. A todo responde *y nada retiene*. Puede vencerlo todo *sin herir a nadie*», pues, «si bien es el receptáculo de todo cuanto la Naturaleza (*Tian*) le da, no se considera su posesor»[125]. «*A quien permanece en sí mismo sin acantonarse*, decía Guan Yinzi, *las cosas se le manifiestan en sí mismas y tal como son, pues sus comportamientos son como los del agua, su quietud como la del espejo, su respuesta como la del eco*»[126].

Solo la *quietud* procura un conocimiento verdadero de la *naturaleza*. El Santo, siempre desinteresado, sin realizar ningún esfuerzo y sin dañar nada en él ni fuera de él, refleja, inmutable y puro, las imágenes indefinidamente móviles que constituyen el Universo, ya que estas no son huellas que penetren o que persistan. Conoce en su integridad la naturaleza entera y la conoce sin ocuparse del detalle, la conoce concretamente. Tiene percepciones justas pero que solo valen en el instante. Cualquier abstracción, cualquier generalización, e incluso cualquier razonamiento por analogía (con mayor razón por inducción o por deducción), le están vedados. Toda ciencia es imposible y en especial la historia: nada puede vivir de lo que ha sido, como no sean las huellas. Pero las huellas son cosas muertas que no significan nada[127]. Solo el *reflejo fugaz* es una imagen exacta, completa, inocente. No hay conocimiento verdadero fuera del Instante y del Total.

De igual manera, no hay más que una Eficacia total y Recetas singulares.

Toda pretendida técnica no podría ser más que engañosa y nociva[128]. Cualquier receta es intransmisible[129]. Todo conocimiento, incomunicable, al menos dialécticamente. Los comportamientos naturales se perciben gracias a la quietud y no son enseñables; se llega a ellos mediante la única actitud eficaz: la de la concentración desinteresada y apacible.

Un buen capataz no se molesta en explicar los detalles de su oficio. Se comporta de tal manera que el principio de toda eficacia resulta evidente para el discípulo. Quien sabe hacer no sabe ni por qué ni cómo lo hace; solo sabe que consigue su objetivo y que lo conseguirá siempre, cuando con todo su ser piense en el éxito. Para abatir una cigarra en pleno vuelo basta con no ver en el Universo entero otra cosa que la cigarra misma: no se puede fallar aunque uno sea enclenque, jorobado y tuerto[130]. ¿Quiere uno ser maestro arquero? No debe preocuparse de ninguna regla técnica. Deberá pasar dos años recostado bajo el telar de su

mujer esforzándose en no cerrar los ojos cuando la lanzadera se los roce. Luego, durante tres años, deberá ocuparse únicamente en hacer trepar por un hilo de seda a un piojo al que deberá contemplar incesantemente de cara a la luz. Cuando el piojo llegue a aparecer más grande que una rueda, cuando sea más grande que una montaña hasta el punto que le oculte el sol, cuando se alcance a ver su corazón, entonces deberá tomar el arco y tirar con mucha osadía: la flecha atravesará el corazón del piojo sin siquiera haber rozado el hilo de seda[131]. El buen herrero hierra sin pensar en ello, y sin fatigarse; el buen carnicero corta sin pensar en ello, sin siquiera usar el cuchillo: uno y otro cortan o hierran espontáneamente[132].

«Enseñar sin palabras, ser útil sin intervenir, es algo que muy pocos lo consiguen» y, sin embargo, «*la suprema palabra es no decir nada (a los demás), el acto supremo es no intervenir* (*wu wei*)»[133]. «¡No habléis! ¡Expresaos sin hablar! Un tal ha pasado su vida hablando y no ha dicho nada. Tal otro no ha hablado en toda su vida y nunca ha dejado de decir algo»[134]. «El que habla no sabe», «el que sabe no habla»[135].

La Sabiduría, la Potencia, no pueden comunicarse más que con la *enseñanza muda*, que es la única que respeta la naturaleza de las cosas y la autonomía de los seres.

El Santo no sabe y no vive más que para él, sin embargo enseña todo y santifica todo. Enseña y santifica por un efecto directo de su eficacia. Completamente introvertido, se abstiene de todas las palabras o acciones particulares. No interviene en nada (*wu wei*)[136]. Se limita, como el Tao, a irradiar una vacuidad propicia para el desarrollo espontáneo de todos los seres.

Esta *vacuidad beatificante* es, si se me permite decirlo así, la atmósfera del Paraíso. Son los mitos sobre la edad de oro, o sobre las Tierras de los Bienaventurados, los que sirven para ilustrar la moral y la política taoístas. Hay, allá hacia el noroeste, un muy lejano país en el que «*no hay ningún jefe: (allí todo se hace) espontáneamente, ¡eso es todo!* Allí no se conoce ni el amor a la vida, ni el odio a la muerte: tampoco existen muertes prematuras. No se conoce allí ni la afección por uno mismo ni el alejamiento de los otros: ¡no hay ni amor, ni odio! Ni las nubes ni la bruma impiden la vista, ni los relámpagos ni los truenos turban el oído, ni lo bello ni lo feo corrompen los corazones, ni los montes ni los valles alteran los pasos...»[137]. Antiguamente, «cuando los hombres se comportaban naturalmente, no había ni caminos ni puentes..., cada cual permanecía en su casa sin pensar en lo que hacía o se paseaba sin saber a dónde iría. ¡Tragaban y reían a carcajadas! ¡Se daban palmadas de satisfacción en la tripa y se regocijaban! Y ahí radicaban sus talentos»[138].

En aquellos tiempos dichosos, los hombres podían vivir en la inocencia. Vivían sin mantener contactos con el vecino, sin fabricarse deseos

artificiales. Eran autónomos, «satisfechos de sus maneras, apacibles en sus moradas [...], morían de viejos sin haber entrado en relación» ni siquiera con esas casas cercanas, «en las que reconocían los ladridos de sus perros o los cantos de sus gallos»[139]. Algunos habitantes del Extremo sur todavía conservan ese espíritu de independencia y de simplicidad. «Inocentes y toscos, reducen al mínimo su egoísmo y su deseo. Dan, pero *no solicitan nada a cambio* (*bao*)»[140]. Esos son los principios de la verdadera moral: «¡Sed simples, sed naturales! ¡Reducid al mínimo vuestro egoísmo y vuestros deseos», ordena Laozi y añade: «El sabio conserva la copia firmada del contrato pero nunca reclama lo que se le debe»[141]. Toda sociedad, toda moral, basadas en el respeto de una jerarquía *autoritaria*, en la ejecución forzada de los *contratos*, en la coacción, son perniciosas y degradantes.

Autonomía sin restricciones, buen entendimiento espontáneo, ese es en política el único principio, la única regla en moral. Ritos y recompensas, leyes y castigos y, peor aún, servicio social y devoción al bien público, esas tesis abominables de Mozi, de los legistas, de los discípulos de Confucio, morales del sacrificio, de la disciplina, del honor, de todo eso provienen los peores desastres y la anarquía[142]. Estas falsas morales, edificadas para eliminar alguna pasión, desencadenan todas las pasiones. Imponen el gusto por la intriga, por el espíritu procesal, por el empeño por dominar. Quien maquina para suscitar deseos artificiales, cuando lo que se propone es refrenar los deseos, ha errado su objetivo. ¿Hay que glorificar el desprecio a la muerte para tener buenos soldados? ¿Alguien puede hacerse obedecer amenazando a sus hombres con castigarlos con la muerte? Conseguiréis crear una banda de desalmados a los que no conseguiréis amedrentar nunca. Son las leyes las que hacen los criminales, los reglamentos los que provocan la anarquía. Quien sigue la naturaleza quiere permanecer libre y para lograrlo evita cualquier deseo. Solo así se consigue permanecer inocente e inofensivo. Cuando se empieza a deformar la naturaleza humana, a oprimir al individuo, el resultado solo puede ser la miseria, el crimen, el desorden[143].

Los Maestros taoístas, sin embargo, lejos de profesar un individualismo absoluto, repudian las teorías de Yangzi. Zhuangzi le ataca con frecuencia, igual que a Mozi, diciéndoles que son enemigos de la naturaleza y que les gustaría enjaular a los hombres como si fueran palomas[144].

Estos ataques son tan violentos porque el individualismo de Yangzi carece de contrapartida y, además, igual que el sectarismo de Mozi, lleva adherida una tendencia al pesimismo. Yangzi[145] desprecia la vida que santifican los taoístas. «Cien años de vida serían demasiado. La mitad de ella se pasa, cuando niño, en los brazos de quien le lleva y, de viejo, chocheando. La otra mitad se reparte entre el sueño y el estado de vigilia; y a su vez, este último periodo, se pasa entre enfermedades, dolores, penas,

tristezas, pérdidas, temores, inquietudes. En los diez años que apenas quedan, no hay un solo instante que no tenga sus preocupaciones»[146]. «Cien años de vida es tener que soportar demasiado. Y aún sería peor si, además, hubiera que esforzarse en prolongarla»[147]. Yangzi condena las prácticas de la larga vida (*jiu sheng*), tan queridas de los taoístas. Sin demasiada energía condena el suicidio; se podría aceptar cuando al límite de la vida existiera la persuasión de que el fin se halla próximo[148].

Esta laxitud, que excluye incluso la desesperación, se opone netamente a la ataraxia taoísta. Parte el individualismo de Yangzi del sentimiento de que el hombre no es nada y nada puede ser, que nada hace nada a nada, que el aislamiento más absoluto es el destino de todos los seres. Toda felicidad es vana, toda gloria, banal, toda sanción, indiferente. Alabado o deshonrado, todos acaban podridos, insensibles a la gloria o al deshonor[149]. ¿Qué es más penoso, pasar la vida en prisión, atado de pies y manos, o privarse de todo para evitar los castigos[150]? Nadie puede hacer algo mejor que obedecer sin alegría a sus instintos y a las circunstancias. El pastor es un insensato si cree que guía al rebaño; los animales van donde les place y ni el más grande de los sabios conseguiría imponer su voluntad a un solo cordero[151].

No existen los conductores de hombres. No hay ni moral válida ni política eficaz. Los que se presentan como héroes y pretenden sacrificarse *útilmente* en beneficio del bien público, son unos perfectos impostores. Uno de los grandes temas de la secta de Mozi era la bonita historia de Yu el Grande quien gastó, en beneficio del Imperio, hasta el último pelo de sus piernas, hasta la última uña de sus dedos[152]. Alguien de la Escuela preguntó un día a Yangzi si él daría un pelo de su cuerpo para socorrer al Mundo. Obtuvo esta respuesta: «No es precisamente con un pelo con lo que se puede socorrer al Mundo. — Pero, insistió el otro, supongamos que puede ser socorrido de esta manera, ¿qué haríais en ese caso?». Yangzi no se dignó responder[153].

Mereció, pues, ser citado, en toda la literatura china, como el prototipo del egoísta. Individualista intransigente, llegó a confesar que ni siquiera en el dominio de las *acciones mágicas* (o de los mitos políticos), ningún ser puede hacer algo que sea eficiente sobre otros seres.

Los Maestros taoístas no participan del individualismo integral de Yangzi, y no solo, como sucedía con el subjetivismo, en razón de su tesis sobre la unidad del Universo. No son en absoluto pesimistas. Aunque rechazan el orgullo humano, tienen, sin embargo, un vivo sentimiento de la igual dignidad de todas las cosas. Todos, de una manera oscura, y el Santo, con una iluminación gloriosa, participan de la indefinida eficacia del Tao. Sería este el momento de recordar todo lo que la concepción del Tao debe a la noción de *eficiencia mágica*, de repetir que el Santo es el heredero de los chamanes, de insistir en que toda autoridad social

parece depender de la posesión de unos poderes mágico-religiosos. En la política taoísta no cumple ninguna función ni la idea de las obras pías ni la de Bien público. Zhuangzi se mofaba de la ayuda recíproca tal como la concebía Mozi. Con semejante ayuda se llegó a decir que matar a delincuentes, en realidad no es matar a hombres[154]. Semejantes sofismas solo sirven para justificar un cruel despotismo. En cualquier caso, la salvación es un hecho individual. ¿Admira alguien a los peces que, cuando la sequía reseca los riachuelos, tratan de salvarse amontonándose en los agujeros? «En lugar de deslizarse penosamente para mantenerse húmedos», ¿no sería mejor para ellos buscar uno a uno las aguas más profundas? ¡Qué espectáculo verles «babeando unos encima de otros!»[155]. Pues no es mucho más inteligente confiar la propia suerte a un príncipe que cree gobernar preocupándose de ritos, precedentes, pidiendo consejo: todo eso tiene tanto efecto como el que quiere detener un carro con su manto[156]. Ningún expediente político es válido, pero hay una Política, una y ninguna más: *Solo puede salvar a los seres quien realiza su propia salvación.* Solo salvándose a sí mismo, se salva al Mundo.

Cuando alguien se ha situado «en el centro del anillo», *«deja que todas las cosas se cumplan»*[157]. Se entrega a la Obra suprema que consiste en abstenerse de toda intervención (*wu wei*): «Su saber se extiende por el mundo entero sin que piensa nada por sí mismo; su talento se extiende sin límites por el Interior de los Mares sin que haga nada por sí mismo»[158]. «Nutre el Imperio. Él no tiene ningún deseo y el Imperio tiene de qué abastecerse. *No interviene en nada y los diez mil seres se transforman espontáneamente.* Tiene la quietud de un agua sin fondo y las Cien Familias permanecen en paz»[159].

Idéntica a la Santidad, la Eficacia es exactamente lo contrario de la utilidad profana.

Solo los árboles *improductivos* cuyo tronco se ahueca, despreciados por los carpinteros porque nada podrían sacar de ellos, son los que crecen, los que prosperan, los que se hacen venerables y acaban siendo promovidos a *dioses del suelo.* Nada han hecho ellos para obtener ese honor, no se han preocupado de ello. No es, pues, su santidad oficial la que les protege. Su longevidad (*su santidad real*) la deben exclusivamente a su perfecta inutilidad. Pues así de inútiles deben mostrarse los hombres que pueden calificarse como «genios» (*shen ren*)[160]. Un sabio, incluso si está en un desierto, se ve rodeado de aprendices. Pronto se forma una aldea en torno a él a la que deberá su prosperidad. Los aldeanos, más tarde, quieren hacer de él su *dios del suelo.* Los discípulos lo festejan, el Sabio está desolado pues no ignora que solo hay acción verdadera cuando no hay éxito[161].

Tanto para poder como para saber hay que estar rodeado de indiferencia y dejarse absorber de la indiferencia[162]. El eremita, degradado al

rango de ministro, puede ciertamente refugiarse en el éxtasis. Sin embargo, al dejar adivinar su potencia, ha traicionado la santidad[163]. Hubiera hecho mejor suicidándose[164]. Una independencia absoluta, una autonomía sin desfallecimientos, son las condiciones de la Eficacia[165]. Para ser verdaderamente útil al mundo hay que olvidarlo y pensar solo en subsistir apaciblemente.

En tiempos pasados, Huangdi deseó obtener «una receta que permitiera dominar la esencia del Mundo, de manera que pudiera secundar el buen advenimiento de las cosechas para alimentar al pueblo, y hacerse obedecer por el Yin y el Yang para poder reconfortar a los vivientes. Si vos gobernarais así el mundo, le dijo un verdadero sabio, las nubes, incluso antes de congregarse, dejarían caer su agua; las plantas perderían sus hojas antes de que amarilleasen; y la luz del Sol y de la Luna tendrían prisa en apagarse». Huangdi se retiró tres meses meditando sobre el arte de «*regularse uno mismo con el fin de durar y de subsistir*». — «¡Esa es la verdadera cuestión!, le dijo su maestro»[166].

Los principios de la Eficacia, de la Majestad, de la Autocracia, son la autonomía, la vida retirada, la no intervención.

El Santo, identificado con el Tao mediante la práctica de la meditación solitaria, posee «la ciencia de las transformaciones (*zao hua*); podría hacer tronar en pleno invierno y producir hielo en verano», pero no se digna utilizar su poder[167]. *Mago desinteresado*, deja que el Mundo vaya a su aire. Le permite subsistir mientras él permanece imperturbable. Ni quiere gastarlo ni gastarse. Se limita a concentrar en sí mismo una *Majestad* intacta, en beneficio de todas las cosas, y lo hace sin caridad ni orgullo. Esta Majestad soberana no se desgasta en beneficio de nada, precisamente porque es indispensable para la existencia de todas las cosas. No se distingue de un Poder puro ni de un «Conocimiento integral (*yi zhi*)»[168]. Maestro del Universo pero condenado a permanecer Maestro de sí mismo, el Santo «podría *escoger el día de su apoteosis*: no habría entonces hombre que no quisiera seguirle, pero, ¿cómo iba a consentir él en ocuparse de los seres?»[169].

El Santo, *autócrata desconocido*, realiza su obra sin que nadie lo perciba y esta obra se cumple sin que le interese en nada a aquel de quien emana. Su Santidad le basta y se basta a sí misma. Es, y cada cosa conserva su esencia propia. Dura, y la Naturaleza subsiste.

El ideal político de los Maestros taoístas parece haber sido un régimen de minúsculas comunidades campesinas. En una aldea aislada, un santo, venerado como un dios del suelo, puede ejercer de la manera más modesta sus indefinidos poderes. Zhuangzi decía que todo iría bien en el Imperio si se diera libre curso a las tradiciones locales que él denominaba las máximas aldeanas[170]. No obstante, al profesar que el Santo se iguala al Universo, que toda eficacia es total en sí misma y que el principio

de la Santidad o de la Eficacia se produce en una autonomía absoluta, los taoístas prepararon la tesis autocrática que reivindicaba el fundador del Imperio chino. Shi Huangdi, ávido de frecuentar a los genios, aunque invisible a sus súbditos, pretendía animar el Imperio con su sola Majestad[171]. Lo cual no le impedía ni ordenar ni castigar con rigor: los legistas había sabido sacar provecho de la idea de no intervención (*wu wei*) para dar un fundamento teórico a la concepción de la ley, imparcial y soberana[172]. Los taoístas, sin embargo, detestaban los castigos, las coacciones, cualquier reglamentación. Como mucho concedían un valor a esas livianas reglas, procedentes *por vía natural* de la práctica, que enseñan las máximas aldeanas[173]. Sin embargo, el mismísimo Zhuangzi, ese enemigo decidido de toda intervención, se complacía en imaginar algunas medidas bastante brutales. Aconsejaba, por ejemplo, que se obturaran los oídos de los músicos, que se arrancaran los ojos a los pintores, que se rompieran los dedos a los artesanos y, sobre todo, que taparan la boca a todos los doctrinarios, sus enemigos[174]. Eliminar a todos los que realizan artificios no era, a su modo de ver, intervenir. Si los santos del taoísmo consistieron en ejercitar su eficacia con el fin de restituir la edad de oro, el retorno a la naturaleza se hubiera hecho con demasiada rudeza.

El más antiguo taoísmo, camuflado bajo la elegancia filosófica de los más antiguos Maestros, encubría una mentalidad religiosa, un espíritu sectario. Testimonio de ello es el adagio invocado por Zhuangzi: «¡Suprimid los sabios, expulsadlos, y el Imperio estará bien regulado!»[175]. En verdad, el taoísmo, como otras doctrinas místicas, no es que favoreciera la autocracia sino que estimuló los movimientos sectarios. El taoísmo con más razón puesto que defendía la Santidad mediante la Autonomía. Los maestros antiguos no manifestaban ningún respeto por los poderes establecidos. Para ellos era un axioma que un príncipe no se distingue en nada de un delincuente[176]. Y así, como consecuencia directa de su misticismo, es para ellos también una verdad fundamental que *cualquier individuo*, aunque no sea noble, aunque sea incluso deforme, aunque esté mutilado tras una condena, es, tan pronto como ha comulgado con el Tao, un *Hijo del Cielo*[177]. Con este principio por bandera, tan difícil le fue al taoísmo presentar el *credo* de una iglesia organizada, como inspirar, sin retoques, una doctrina constitucional. Hostil a toda autoridad constituida, el taoísmo ha inspirado numerosos movimientos sectarios sin que nunca una *religión* organizada haya salido de su seno. Por otra parte, la sabiduría taoísta es un quietismo, pero un quietismo naturalista. Estaba dominada por un espíritu demasiado exclusivamente humanista como para que hubiera podido desarrollar el gusto por una ciencia de la naturaleza. Por el contrario, y pese al desprecio *manifiesto* de los maestros antiguos por todo lo que viniera de la técnica, estaba

destinado a mantener y a incrementar el prestigio de todos los saberes inspirados por la *magia*.

La expansión del taoísmo y su valor como fuente de inspiración artística[178] están atestados desde finales del siglo IV a.C. en las poesías atribuidas a Quyuan. El *Yuan you* (la gira lejana) es el relato de los viajes extáticos que conducen al poeta, bajo la guía de un «Genio» y de un «Hombre verdadero», hasta la «Villa de la pureza». Se habla en esta obra del Tao con términos que se encuentran en el *Laozi* y en el *Zhuangzi*. Quyuan, poeta de corte, sirvió de modelo, bajo los Han, a Sima Xianyou, otro poeta de corte[179]. Este también se recreó en cantar viajes extáticos. Parece claro que en el entorno de los potentados, la poesía de inspiración taoísta se empleaba para magnificar ceremonias en las que, abriendo de par en par para el Maestro «la Puerta del Cielo», se exaltaba a la Majestad con una suerte de apoteosis entre poética y mágica.

El *Huainanzi* da un mejor testimonio del éxito del taoísmo en los medios aristocráticos. Nada, sin embargo, en esta irregular obra, permite hacernos pensar que, después de Zhuangzi, la metafísica taoísta se enriqueciera o se renovara. El *Huainanzi*[180] es una especie de enciclopedia en la que una gran parte está dedicada a los más diversos saberes. Hace ver que el taoísmo, destacable desde un principio por su indiferencia a cualquier dogma y su facilidad para aceptar cualquier cosa, se orientó decididamente hacia el sincretismo que marcó, al menos en China, todas las ortodoxias.

Esta propensión a la ortodoxia y al sincretismo se explica tal vez por la amplia incorporación de adeptos. Parece que el taoísmo se benefició, más aún que la Escuela de Confucio, de la ruina de la Escuela de Mozi, materializada a partir de la fundación del Imperio. Aparentemente, esa es la razón del reforzamiento del espíritu sectario que condujo a las renovaciones taoístas en los albores de la era cristiana. Pese a que se conocen mejor esas renovaciones, lo cierto es que eclosionó una religiosidad, incluso una tendencia ascética, que contrasta con el espíritu del taoísta antiguo.

Tampoco en este último faltó el deseo propagandístico, hasta el punto que podemos encontrar, en el mismo Zhuangzi, concesiones sorprendentes al tradicionalismo religioso del que Mozi se reclamaba. Por ejemplo en este pasaje: «Los hombres encuentran ocasión de castigar a quien hace el mal a la luz del día. Los espíritus encuentran ocasión de castigar a quien hace el mal en las tinieblas. (Que toda acción) sea conocida por los hombres o por los espíritus, eso es lo que debe inspirar la conducta, incluso cuando se está solo»[181].

Parece que estuviéramos escuchando a Mozi. Si fue Zhuangzi quien habló así es porque no desdeñaba atraer para el taoísmo a todos los que

la religiosidad de su adversario hubiera podido arrastrar. En cualquier caso, parece que la creencia en las retribuciones no era absolutamente ajena a la vieja sabiduría taoísta. Se introdujo en el taoísmo por influencia del budismo, entre otras. El budismo chino debe al taoísmo más ideas que las que este le aportó[182], pero, a partir del momento en que el budismo se introdujo en China, la tendencia sincretista del taoísmo era tan suficientemente poderosa como para permitirle incorporar numerosas ideas, aunque le resultaran particularmente novedosas.

NOTAS

1. *Mö tseu*, 48.
2. *Tchouang tseu*, Wieger, 423.
3. *Lao Tseu*, Wieger, 37, y *Tchouang tseu*, *ibid.*, 233, 487.
4. Una de sus traducciones, la de Stanislas Julien (1842), merece ser destacada; muy concienzuda, no traiciona el texto, aunque tampoco permite comprenderlo.
5. *Tchouang tseu*, L., II, 227.
6. Véase pp. 392-393.
7. *Tchouang tseu*, Wieger, 313.
8. *Lie tseu*, Wieger, 107.
9. *Tchouang tseu*, Wieger, 357.
10. SMT, cap. 63. Legge (*Texts of Taoism*) ha hecho una buena traducción, aunque exterior y formal, del *Zhuangzi* y del *Laozi*. Wieger ha publicado una especie de paráfrasis del *Laozi*, del *Liezi* y del *Zhuangzi*: poco fiel en el detalle, da una idea bastante viva, aunque tendenciosa, de esas obras.
11. SMT, introd., xviii.
12. L. Wieger, *op. cit.*, 213, nota 1; 223, nota 2.
13. H. Maspero, *La Chine antique*, 493.
14. M. Granet, *La religion des Chinois*, 142; «Remarques sur le Taoïsme ancien», 146 ss. Me guardo para otra obra el examen detallado de los usos, religiosos y estéticos, de los que salió la mística taoísta; en este texto, no puedo más que señalar una parte de las conclusiones a las que este examen me ha llevado.
15. *Siun tseu*, sección 2.
16. Acerca de estas fiestas véase, de momento, *Civ. chin.*, 223 ss.
17. *Louen heng*, A. Forke, «Lun Heng...», I, 335. Lieou Ngan (Huainan wang), príncipe de la familia imperial, fue forzado a suicidarse en el año 122.
18. *Civ. chin.*, 57, 419 ss.
19. *Ibid.*, 51 y 418.
20. M. Granet, *Danses et légendes...*, 314, 344, 376.
21. *Tchouang tseu*, L., I, 171. *Lie tseu*, Wieger, 83.
22. *Tchouang tseu*, L., I, 192.
23. *Lao tseu*, L., 93.
24. M. Granet, *Danses et légendes...*, 280 ss., 199 ss., 466 ss.
25. Véase pp. 240-241.
26. *Tchouang tseu*, L., I, 314.
27. M. Granet, *Danses et légendes...*, 562.
28. *Lie tseu*, Wieger, 107.
29. *Civ. chin.*, 422.
30. Véase pp. 67 y 73, y p. 397.
31. *Civ. chin.*, 418, 420.

32. «Ni montañas ni gargantas detienen sus pasos: es una marcha del espíritu»; «ni carros ni bateles le podrán amenazar: son arrebatos espirituales» (*Lie tseu*, Wieger, 82).
33. *Tchouang tseu*, L., I, 168, 324, 332, 299, 303; II, 97.
34. Una anécdota común al *Zhuangzi* (L., I, 262 ss.) y al *Liezi* (Wieger, 95) puede darnos una idea de estas justas: el vencido pierde prestigio y discípulos y, de igual manera, el jefe vencido en las justas chamánicas pierde sus derechos en su circunscripción (M. Granet, *Danses et légendes...*, 282: lucha entre Shun y su hermano).
35. Véase p. 294.
36. *Lie tseu*, Wieger, 137.
37. *Lao tseu*, L., 99. *Tchouang tseu*, L., II, 80.
38. El texto presenta aquí dos lecciones; me inclino por la adoptada por Legge.
39. *Lie tseu*, Wieger, 137, 101; *Tchouang tseu*, *ibid.*, 275.
40. Véase p. 351 y *Lie tseu*, Wieger, 93.
41. *Lie tseu*, Wieger, 101.
42. *Tchouang tseu*, Wieger, 273.
43. *Tchouang tseu*, L., 300 ss.
44. *Ibid.*, 245, 265.
45. *Houai-nan tseu*, 7; SMT, cap. 105.
46. *Tchouang tseu*, L., II, 19, y I, 238.
47. *Ibid.*, I, 176.
48. La expresión «respirar como un embrión» no aparece antes de los Han, pero el *Laozi* (L., 53, 95, 100) contiene alusiones muy precisas a esta práctica.
49. *Lao tseu*, L., 53.
50. *Ts'ien Han chou*, 30, p. 33ab; *Tchouang tseu*, Wieger, 360 y 357.
51. *Lao tseu*, L., 118, 120.
52. *Tchouang tseu*, L., 171.
53. *Ibid.*, II, 14; *Lie tseu*, Wieger, 87.
54. *Tchouang tseu*, Wieger, 251, 259, 289, 265, 325.
55. *Ibid.*, 357.
56. *Ibid.*, 391; *Lie tseu*, *ibid.*, 89, 85.
57. *Tchouang tseu*, Wieger, 211; *Lie tseu*, *ibid.*, 85.
58. *Tchouang tseu*, Wieger, 391, 380.
59. *Ibid.*, 159, 215. El recién nacido, igual que el santo en éxtasis, tiene un cuerpo y un corazón comparables a madera muerta y a ceniza apagada: por eso es todo flexibilidad (*ibid.*, 407).
60. *Ibid.*, 258, 305, 325, 311, 287, 289, 223.
61. *Ibid.*, 201, 202.
62. H. Maspero (*La Chine antique*, 494) no ha tenido inconveniente en traducir como *alma* la palabra *qi* (aliento).
63. *Tchouang tseu*, Wieger, 289.
64. *Ibid.*, 287.
65. *Lao tseu*, L., 75.
66. *Ibid.*, L. 89.
67. *Tchouang tseu*, caps. VIII y IX.
68. *Ibid.*, L., I, 373.
69. *Ibid.*, I, 274.
70. Véase, en sentido contrario, H. Maspero, *La Chine antique*, 495.
71. *Tchouang tseu*, Wieger, 325, 261, 233, 333, y L., 367, nota 2.
72. Véase p. 355.
73. J. Legge (trad.), *Texts of Taoism*, Introd., 12 ss.
74. Wieger (*op. cit.*, 139) fue el primero en proponer la traducción de *jun* como *continuidad* (dice a veces: «continuo místico» [*ibid.*, 142]), pero sin señalar el carácter mágico de esta noción.
75. *Lie tseu*, Wieger, 109.

76. H. Maspero, *La Chine antique*, 502.
77. Es la tesis defendida por Hu Shi en un opúsculo titulado *Huai-nan wang chou* (Shanghái, 1931).
78. *Lie tseu*, cap. V.
79. *Tchouang tseu*, cap. I, II, xvii.
80. *Tchouang tseu*, Wieger, 227. *Ibid.*, 225.
81. *Tchouang tseu*, L., I, 191.
82. *Ibid.*, II, 65.
83. *Ibid.*, I, 277; *Lie tseu*, Wieger, 79.
84. *Tchouang tseu*, L., I, 182.
85. *Ibid.*, II, 96.
86. *Ibid.*, I, 183 (en p. 321 el análisis de la idea de *Huang ji*).
87. *Ibid.*, I, 378.
88. *Ibid.*, I, 164 ss., 374 ss.
89. *Ibid.*, II, 164.
90. Es decir, los sofistas cuando argumentan evocando una serie progresiva de divisiones reales.
91. *Tchouang tseu*, L., II, 166.
92. Los taoístas no se niegan a admitir una cierta jerarquía.
93. *Tchouang tseu*, L., I. 256. Cf. *ibid.*, 352.
94. La palabra *zhi* significa «penetrante» y «lo que se expande uniformemente por todos los lados».
95. *Tchouang tseu*, L., I, 245. *Ibid.*, II, 145, y *Lie tseu*, Wieger, 121.
96. *Tchouang tseu*, L., I, 257.
97. *Ibid.*, II, 83.
98. *Ibid.*, II, 209.
99. *Ibid.*, II, 224.
100. *Ibid.*, I, 229 (Wieger, 289).
101. *Ibid.*, I, 169 (Wieger, 211).
102. *Ibid.*, L., II, 129 ss.; *Lao tseu*, L., I, 54.
103. *Tchouang tseu*, L., II, 83.
104. *Ibid.*, I, 243 y 311.
105. Esto es sin duda lo que ha querido expresar Hu Shi (*The development of logical method in ancient China*, 142 ss.) cuando ha presentado a Zhuangzi como un teórico de la lógica, tesis rechazada como paradójica por Maspero (*La Chine antique*, 492, nota 4), que otorga poca originalidad a los maestros taoístas en lo referente a «sus teorías doctrinales» y que ve en «la práctica de la vida mística» su mayor aportación (H. Maspero, «Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang tseu», 7 y 9).
106. *Tchouang tseu*, L., I, 87, 89.
107. Las 5 perversiones provienen de los 5 Colores (que alteran los dos ojos), de las 5 Notas (que alteran los dos oídos), de los 5 Olores (que alteran las dos narices), de los 5 Sabores (que alteran la boca) (en total siete orificios y cuatro sentidos), y de las preferencias y aversiones que alteran el corazón (el cual tiene, también, siete orificios).
108. *Tchouang tseu*, L., 328. *Ibid.*, 268, y *Lao tseu*, L., 55.
109. *Ibid.*, II, 139.
110. *Lie tseu*, Wieger, 117, 119.
111. *Ibid.*, 121.
112. *Tchouang tseu*, L., I, 198; *Lao tseu*, L., 90.
113. *Lie tseu*, Wieger, 109.
114. *Tchouang tseu*, L., I, 366.
115. *Ibid.*, I, 274.
116. *Ibid.*, I, 392; véase p. 330.
117. *Ibid.*, II, 143 (Wieger, 449).
118. *Ibid.*, II, 278.

119. *Lie tseu*, Wieger, 101, 91.
120. *Ibid.*
121. *Lie tseu*, Wieger, 93.
122. *Lao tseu*, L., 54, 104, 120 (Wieger, 24, 53, 61).
123. *Tchouang tseu*, L., I, 225 (Wieger, 243).
124. *Ibid.*, I, 330 (Wieger, 309).
125. *Ibid.*, I, 226 (Wieger, 267).
126. *Ibid.*, II, 226 y *Lie tseu*, Wieger, 129.
127. *Ibid.*, I, 361 (Wieger, 329). Los libros son «los detritus de los antepasados» (*ibid.*, I, 344).
128. *Ibid.* (Wieger, 273, 279, 301).
129. *Ibid.*, 317.
130. *Ibid.*, 359.
131. *Lie tseu*, Wieger, 145.
132. *Tchouang tseu*, Wieger, 309, 329.
133. *Lao tseu*, L., 87; *Lie tseu*, Wieger, 187.
134. *Tchouang tseu*, L., II, 143.
135. *Lao tseu*, L., 100.
136. *Ibid.*, 90.
137. *Lie tseu*, Wieger, 82.
138. *Tchouang tseu*, L., I, 278-280. Este cuadro, que quiere glorificar las alegrías simples de otros tiempos, sin ritos ni constricciones, ha servido para acusar a los taoístas de compartir con los demás sabios chinos un desprecio «cínico hacia el pueblo» (H. Maspero, *La Chine antique*, 557). Es cierto que Laozi (Legge, 49) aconsejaba llenar el estómago y aflojar el deseo, pero lo aconseja a todos y dice: «El *santo* se ocupa de su estómago (al que puede dar satisfacción) pero no de sus ojos (que son insaciables)» (Legge, 55).
139. *Tchouang tseu*, L., I, 288. *Lao tseu*, L., 122.
140. *Ibid.*, II, 30.
141. *Lao tseu*, L., 52 y 121.
142. *Tchouang tseu*, caps. X y XI.
143. *Ibid.*, caps. XV y XXIX y Wieger, 405; *Lao tseu*, L., 117.
144. *Tchouang tseu*, Wieger, 307. Yangzi es también mencionado junto a Mozi, pp. 269 y 279.
145. Nada se sabe sobre Yangzi sino que vivió antes que Zhuangzi y que Mencio, que le atacan. Nada ha quedado de su obra si es que la escribió. Unas cuantas escenas en las que aparece Yangzi forman el capítulo VII del *Liezi* actual. Pretender que este capítulo contiene un análisis hecho por Liezi sobre las teorías de Yangzi no pasa de ser una mera suposición gratuita (Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 87), menos aún que el capítulo sea «un fragmento de las obras» de Yangzi (H. Maspero, *La Chine antique*, 509).
146. *Lie tseu*, Wieger, 165.
147. *Ibid.*, 173.
148. *Ibid.*
149. *Ibid.*, 165.
150. *Ibid.*, y 175, 176.
151. *Ibid.*, 177.
152. Véase p. 358. Ya es sabido que Yu, para reducir las aguas desbordadas, se ofreció al Río Amarillo. El ofrecimiento se realiza arrojando al dios uñas y cabellos (quien da la parte, da el todo) (M. Granet, *Danses et légendes...*, 467).
153. *Lie tseu*, Wieger, 173.
154. *Tchouang tseu*, Wieger, 327.
155. *Ibid.*, 253 y 327.
156. *Ibid.*, 301.
157. *Tchouang tseu*, L., II, 117. Cf. p. 385.
158. *Ibid.*, I, 324.

159. *Ibid.*, I, 308.
160. *Ibid.*, I, 217-220.
161. *Ibid.*, II, 74 ss.
162. *Tchouang tseu*, Wieger, 425.
163. *Ibid.*, 423. *Lie tseu*, Wieger, 97, 125.
164. *Ibid.*, 463.
165. *Tchouang tseu*, cap. XXVIII.
166. *Tchouang tseu*, L., I, 297 ss.
167. *Lie tseu*, Wieger, 109.
168. *Tchouang tseu*, L., I, 226.
169. *Ibid.*
170. *Tchouang tseu*, L., II, 126 ss.
171. *Civ. chin.*, 415 ss.
172. Véase pp. 338-339.
173. La oposición de Zhuangzi y Xunzi es únicamente formal (véase p. 413).
174. *Tchouang tseu*, L., 286, 287.
175. *Ibid.*, I, 207.
176. *Tchouang tseu*, cap. X.
177. *Tchouang tseu*, L., II, 82.
178. La influencia antigua del taoísmo sobre las artes plásticas parece cierta, en la medida en que puedan establecerse juicios a partir de los documentos. Estos son más bien escasos y, en su mayoría, difíciles de localizar históricamente, ya que la arqueología china, que empieza a dejar de ser puramente libresca, depende todavía de la literatura o, más bien, de la resonancia que le da la literatura. El daño es más grande en este caso que en cualquier otra disciplina.
179. *Civ. chin.*, 45, 143, 421 ss.
180. Se designa así a un conjunto de opúsculos publicado bajo el patrocinio de Liu An, príncipe de la familia de los Han, que fue rey de Huainan del 164 al 123. Ejerció de mecenas y de bibliófilo. Si no por haber redactado de nuevo, sí pasa por haber marcado con su estilo los tratados bastante variados, en los que se nota la inspiración taoísta, que constituyen el *Huainanzi*.
181. *Tchuang tseu*, L., II, 83.
182. Las deudas que el budismo chino tiene con respecto al taoísmo están bien señaladas por Pelliot («Meou tseu ou les Doutes levés»). H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, 229.

Capítulo 4

LA ORTODOXIA CONFUCIANA

Los ataques de sus adversarios lo prueban: el nombre de Confucio, si no en vida, sí al menos desde finales del siglo V, fue célebre en toda la Confederación china. La tradición quiere que el Maestro tuviera muchos discípulos, y de ellos se dice que solo setenta y dos habían comprendido perfectamente las enseñanzas del Sabio. Muchos se dedicaron a propagar la gloria de su maestro pero no es tan seguro que todos fueran fieles al espíritu de su sabiduría.

Algunos de estos discípulos de Confucio entraron al servicio de príncipes que reinaban en la China del nordeste, principalmente en Lu, en Qi y en Wei. Sus carreras, mal conocidas, no parece que fueran muy brillantes. Fueron tal vez consejeros de Estado y también parece que tuvieron discípulos. Fue sin embargo en una pequeña aldea, formada en torno a la tumba del Maestro, donde se perpetuó la tradición confuciana. A finales del siglo V, quienes se reclamaban confucianos, aparecían agrupados en diversas Escuelas que buscaban refugio bajo el patrocinio de Zigong, Ziyou, Zixia, Zengzi y Zisi.

Este último era un descendiente del Sabio. Se le atribuye la redacción del *Zhong yong* y del *Dai xio*, y se considera generalmente que una influencia taoísta es perceptible en esas dos obras. Lo cual es querer remontar muy atrás el prestigio de las doctrinas filosóficas atribuidas a Laozi. Y lo cual significa también admitir que una tendencia sincretista se impuso en la Escuela confuciana casi desde su fundación.

También se admite que las primeras generaciones de discípulos, tal vez incluso el mismo Confucio al final de su vida, se interesaron en el *Yijing*[1]. En el conjunto de tratados que componen hoy esta obra casi no hay otra cosa que preocupaciones morales y políticas: las mismas que predominaron en el grupo confuciano. El hecho de que en este grupo se interesaran por la adivinación y se complacieran en comentar signos

o testimonios naturales, prueba suficientemente que, lejos de acentuarse la tendencia humanista, característica de la reforma confuciana, iba más bien debilitándose.

Por otra parte, la pasión por enseñar comentando, marca una inflexión en las formas pragmáticas de enseñanza a las que Confucio debe al parecer su prestigio. El Maestro había tratado de hacer reconocer el valor de una psicología positiva habituando a sus discípulos a reflexionar en común a propósito de incidentes cotidianos. Sus sucesores, sin embargo, enseñaban comentando los versos del *Shijing* y las fórmulas del *Chun qiu*, los aforismos preferidos de los adivinos, así como los adagios de los maestros de ceremonias. Ya a partir de finales del siglo V, se les acusaba de limitarse a un saber meramente libresco y de no valorar más que las apariencias rituales[2].

Al tiempo que se atenuaba la inspiración humanista, se incrementaba el interés por una decoración arcaizante. Los herederos infieles al Maestro, más que a observar los comportamientos del hombre tratando de afinar el sentido de la dignidad humana, se dedicaron a subordinar todo el conjunto del saber al estudio de las tradiciones rituales. Parece, sin embargo, que lograron desgajar una noción, destinada a tener un gran futuro: la noción de sinceridad (*cheng*). El hombre honesto debe obedecer escrupulosa y minuciosamente los ritos. Merece que se le llame *sincero* si, en cada instante, tanto en sus menores gestos como en sus más importantes acciones, «pone todo su *corazón*»[3] en el cumplimiento de las prescripciones rituales.

Una moral de la intención viene así a subyacer al conformismo. En la terminología taoísta, el término «corazón» evoca la vida anterior. Su empleo por los ritualistas, que se reclaman de la advocación de Confucio, indica un progreso importante de la tendencia sincretista que favoreció la victoria de la ortodoxia confuciana. Mencio, con su teoría de la intención ennoblecedora (*leang xin*)[4], dio un nuevo aire a la Escuela confuciana.

I. MENCIO: LA BENEFICENCIA COMO GOBIERNO

Mencio (Mengzi, finales del siglo IV)[5] parece haber sido el primer escritor de talento que haya considerado la doctrina de Confucio como la doctrina ortodoxa por excelencia.

Había nacido, como Confucio, en el señorío de Lu (o en sus alrededores). Descendía, parece ser, de la familia principesca de Lu. Huérfano sin fortuna, fue educado por su madre, mujer prudente a la que se menciona con respeto por el sumo cuidado que tuvo en apartar a su hijo de las malas influencias. Frecuentó tal vez la Escuela de Zisi y luego trató

de reclutar algunos discípulos. Se fue a Qi cuando cumplió los cuarenta años. Formó parte durante algún tiempo de los «académicos» que protegía el rey Xuan (342-324), pero no tuvo un éxito tan grande como para permanecer allí y partió de nuevo en búsqueda del favor de otros potentados, los príncipes de Song, de Teng y de Wei. Volvió de nuevo a Qi donde el rey Min le empleó tal vez como consejero. Caído en desgracia, retornó a su país natal donde permaneció hasta su muerte, rodeado de algunos discípulos de los cuales, solo uno, Yozheng Ke, tuvo un cierto renombre.

No parece que Mencio gozara de gran crédito ante sus contemporáneos. La gloria no le llegó hasta que la dinastía Han se dedicó a justificar las instituciones imperiales favoreciendo la ortodoxia. Fue entonces cuando la teoría de la beneficencia como forma de gobierno, diseñada por Mencio, fue reconocida como fundamento de la política oficial.

La obra de Mencio, bastante breve, parece que se ha transmitido sin grandes desperfectos. Es de lectura fácil. Mencio, brillante escritor, es más un polemista que un pensador. Le agrada presentarse discutiendo con grandes personajes[6]. Se presenta como un hombre que hubiera asumido la tarea de publicar los principios de Confucio con el fin de impedir que «las palabras de Yangzi y de Mozi invadieran el Mundo»[7]. Defendía la sabiduría confuciana definiéndola como una *sabiduría del justo medio*, igualmente distante de dos utopías perniciosas. Mencio es un político y argumenta como un retórico: los adversarios a los que ataca de frente no son los que desearía. Sus verdaderos adversarios eran los legistas. Al gobierno de Leyes opone el *gobierno de los Sabios*.

Los adeptos del Tao e incluso los sectarios de Mozi no podían sentir simpatía por una doctrina como la de los legistas que niega el valor de la sabiduría. Mencio se dirige a ellos para aliarlos. Y los ataca en aquello que podía ser lo más radical de sus propias tendencias. Trata de disuadirlos criticando tanto el individualismo puro (que él les presenta como un egoísmo grosero, el de Yangzi), como el fanatismo y la devoción sectaria al Bien Público (acusando a Mozi de negar el valor de los sentimientos domésticos). Escribe, pues, pecando de cierta parcialidad: «Yangzi parte de una premisa: (cada) uno para sí. Arrancarse un solo pelo para beneficiar al Imperio, es algo que nunca hubiera hecho. Mozi habla (de un) afecto que no admite distinciones: dejarse machacar (desde) el cuello (hasta) el talón para beneficiar al Imperio, es algo que él hubiera hecho». «Los que abandonan a Mozi se van con Yangzi, los que abandonan a Yangzi, se van con Mozi. Más les valdría venirse con los Letrados (*ru*: los defensores de Confucio)[8]. ¡Serían bien recibidos! Los que discuten con los discípulos de Yang y de Mo son como aquellos que perseguían a un cerdo cuando este ya estaba en el establo; seguían llamándolo y persiguiéndolo»[9]. Mencio, en lugar de analizar críticamente las teorías prefería entrar por

los sentimientos. Avergüenza, por ejemplo, a un discípulo de Mozi por la avaricia que muestra al enterrar a sus padres: ¿no es acaso por ellos por donde empieza el afecto? Y he aquí que el hombre se recondujo de inmediato hacia las *buenas ideas*[10].

Con el fin de aliar a sus adversarios Mencio les imita en lo que puede. Su ortodoxia está hecha a base de sincretismo.

Los legistas no esperaban nada de la buena voluntad de los hombres y todo de la confrontación. Mencio les contraataca tomando de prestado de los taoístas[11] su optimismo. Y afirma: «El Hombre grande (el *da ren*) es quien no ha perdido su *corazón de recién nacido*»[12]. Solo que, cuando habla así, no piensa en absoluto en la simplicidad nativa que luego deforma la civilización[13], sino en el Hombre grande, es decir, «el que no trabaja con sus músculos sino con su *corazón*», esto es, el que vive noblemente[14], el que está liberado de toda actividad interesada, en ese Hombre grande que, en oposición a «la gente pequeña» (*xiao ren*), puede desarrollar libremente sentimientos naturales de bondad y de compasión. La moral de Mencio es una *moral* (aristocrática) *del corazón*.

No hay nadie que deje de asistir a un niño caído en un pozo, sin pensar en la recompensa ni en el elogio[15]. Todos los hombres tienen un «corazón compasivo». Ese «el principio» del *ren*, de la *amistad* entre los humanos, mientras que el principio de la *equidad* (*yi*), del *sentido ritual* (*li*), del *discernimiento* (*zhi*), se halla en la propensión del corazón hacia la vergüenza, la modestia, el asentimiento o la contradicción[16]. Estos principios, comunes a todos los humanos y que permiten decir que la esencia del hombre es buena (*shan*)[17], no se desarrollan de manera noble e insigne (*leang*) más que cultivándolos, formando entonces las cuatro cualidades fundamentales. Si no se cultivan, «no sirven ni para atender a los familiares». Nutridos y transformados en *ren*, en *yi*, en *li* y en *zhi*, «permiten preservar de todo mal al mundo entero»[18].

Los hombres, según cultiven en ellos lo que es grande y noble o lo que es pequeño y vil, serán Hombres grandes o gente pequeña[19]. Solo en los Hombres grandes se convierten estas cualidades en excelentes (*leang*). *La excelencia del corazón depende de la educación y esta del género de vida.* «En los años felices, las gentes del pueblo son honestas en su mayoría; la mayoría se vuelve violenta en los años infelices. No es el Cielo quien les ha repartido una calidad diferente, sino, en el segundo de los casos, las condiciones de vida han bastado para *degradar el corazón*»[20]. Cierto que en ningún corazón humano están ausentes las disposiciones amistosas y equitativas (el *ren* y el *yi*), pues, «para que los hombres perdieran la excelencia del corazón haría falta que fueran como árboles cortados por el hacha», pero es necesario, para que los árboles crezcan, que día tras noche y noche tras día, la lluvia y el rocío los humedezcan. Sin la alimentación adecuada no hay nada que crezca[21]. La excelencia del corazón (el

leang xin) no es innata en el sentido estricto de la palabra. Es el resultado de haber cultivado un germen de bondad, como una semilla de cebada que aprovecha la buena tierra, el buen año[22]. Solo el hombre honesto, el *jun zi*, el *hombre cultivado*, puede llevar la noble vida que hace florecer una noble naturaleza. Todos sus actos están inspirados por la intención de ennoblecer su corazón[23].

Mencio no se limita a orientar la tendencia a un optimismo naturalista, tan arraigada entre sus compatriotas, hacia un ideal de cultura humanista[24]. Tras haber arrastrado a los taoístas hacia Confucio, trabaja ahora en llevar a los discípulos de Mozi hacia el Sabio.

Estos últimos concedían una gran importancia a las condiciones materiales de vida: por ahí es por donde se aproximaban peligrosamente a los peores enemigos de los letrados, los legistas. Sería esta la principal originalidad de la Escuela confuciana. E igual que los legistas, Mencio se interesa por la economía, pero lo hace con preocupaciones morales, igual que Mozi, e igual que este, con el fin de defender una *utopía conservadora*. Aconsejaba a los príncipes que restauraran el sistema *jing*[25], esto es, suprimir la propiedad privada y el impuesto, repartir periódicamente las tierras y no reclamar más que un diezmo o unas contraprestaciones en trabajo, suprimir las aduanas e imponer, no unas tasas sobre las mercancías, sino una simple patente sobre los puestos de venta de los mercados[26].

Mencio era hostil al régimen de las Tiranías y a todas las innovaciones que sirvieron en China a los legistas para introducir la idea de Ley y la idea de Estado. No concebía otro gobierno que aquel en el que el consejero era un hombre ilustrado, no un técnico.

Solo el Hombre grande puede enderezar aquello que está mal en el corazón del Príncipe[27]. Y así, antes que cualquier medida económica, Mencio reclamaba al soberano que «honrara a los sabios y empleara a los hábiles»[28], es decir, a los *letrados*, como inspiraba la enseñanza confuciana sobre el *ren* y el *yi*. Igualmente, cuando preconizaba el sistema de la tenencia común y del trabajo colectivo de las tierras, reservadas al Príncipe, añadía de inmediato que el primer deber del señor era el mantenimiento de las escuelas. Estas tienen como único objetivo el de hacer comprender los (cinco tipos de) relaciones entre los humanos: (del señor con los vasallos, de padres con hijos, de mayor con menor, de marido con mujer, de amigo con compañero). Esta enseñanza sería suficiente para hacer reinar «en el pueblo el afecto mutuo»[29] y para «dar firmeza al país». Quería refrenar el espíritu de vagabundeo propio de la gente baja, siempre presta a enrolarse en sectas o en asociaciones de bandoleros. Ese sería el peor desastre, el que hay que temer cuando llegan los malos años en los que la gente baja, pese a su buena naturaleza, se hace «violenta». «Esa es la manera de comportarse (*dao*) de la gente del pueblo. Cuando tienen asegurados los medios de existencia tienen también templado su

corazón, pero sin medios de existencia no hay corazones apaciguados. Y cuando los corazones se alteran, no hay divagaciones o licencias por las que no se deje arrastrar el pueblo. Se alía con el crimen. Pero si entonces se le persigue y se le castiga, es como tenerlo atado en corto»[30].

He aquí propiamente criticado el espíritu represor de los legistas y alabados los beneficios de la enseñanza confuciana: «No tener asegurados los medios de existencia y conservar pese a todo un corazón en paz es algo de lo que solo son capaces los *nobles* (*shi*, equivalente de *ru*, letrados)»[31]. El príncipe bien aconsejado, que practica el *ren* y que no permite que los legistas sofoquen al pueblo con castigos, debe procurar a este último la subsistencia y la instrucción. El principio de gobierno debe ser la *beneficencia* y su objeto el *ennoblecimiento del corazón* de la gente baja, mientras que la cultura moral tiene como función el afirmar en cada hombre la intención de ennoblecerse.

Este es el camino por el que Mencio, al tiempo que trata de apartar a sus contemporáneos de la demagogia sectaria de Mozi, y de atenuar la influencia de los técnicos del gobierno mediante leyes, se esfuerza en llevar a «los déspotas iluminados (*ming juan, ming zhu*)»[32] al camino de las enseñanzas ortodoxas.

Las ideas de Mencio tienen más astucia que originalidad. Tal vez por eso, y por su falta de precisión (que propicia los comentarios), obtuvo la celebridad. A decir verdad, lo que propició la gloria de Mencio no fueron sus tesis retóricas sino su actitud.

Fue el primer campeón de la ortodoxia. También fue el primer polemista que supo presentar bajo tintes democráticos una moral de espíritu aristocrático y el primero que supo servirse de la sofística para cerrar la boca a los tiranos, dejando bien patentes los viejos principios[33]. Proclamó que los que trabajan con su espíritu (*xin*, corazón) deben ser mantenidos por quienes trabajan con sus músculos y que deben gobernarlos[34]. Fue el primero de los letrados y quien marcó la senda.

El letrado, siempre dispuesto a dar agrias reprimendas, aunque no solicitando nunca una recompensa, no dando nunca el primer paso pero exigiendo siempre ser imitado en las formas, aceptando con placer los cargos pero rechazando siempre los regalos, orgulloso, desinteresado, defensor de su honor y de su independencia, el letrado, digo, debe inspirar a todos con su actitud el sentimiento de que nadie, *ni siquiera el príncipe*, es superior al Sabio.

II. XUNZI: EL GOBIERNO A TRAVÉS DE LOS RITOS

Xunzi no fue lo que podríamos decir un escritor brillante, como lo fue Mencio, pero fue sin embargo un escritor original y profundo. Tuvo tam-

bién diversas influencias que, hábilmente, trató de no conciliarlas. Supo extraer de ellas un sistema perfectamente coherente. Defendió y consolidó en el confucianismo el sentido de lo social y el espíritu positivo.

Xun Kuang (Xunzi, a veces también llamado Xun Jing: Xun, el Ministro, porque recibió en la corte de Qi un título honorífico) descendía de una familia poderosa emparentada con los señores de Jing. Su vida es mal conocida. Si fuéramos a creer en los datos históricos de la corta biografía que Sima Qian le dedicó[35], tendríamos que atribuirle más de ciento cincuenta años de vida. Parece que murió, muy anciano, hacia el 328-325. Nacido en el país de Zhao, visitó la mayor parte de las grandes cortes, la de Qi, la de Qin y la de Zhu. Hacia el final de su vida presidía una Escuela floreciente que se ocupaba principalmente de enseñar la *técnica ritual*. Las ediciones actuales de su obra contienen 32 secciones de las cuales solo 27 (algunos dicen que 4) serían auténticas[36]. Muchos de sus desarrollos no tienen más que un interés técnico y algunos son como ampliaciones escolares. Pero Xunzi supo condensar en algunos vigorosos y breves pasajes lo esencial de sus tesis[37].

La originalidad de Xunzi consiste en un esfuerzo tan reflexivo, tan honesto, que le llevó a constituir una moral de la perfección; esta moral de espíritu positivo y de tendencia liberal está completamente regida por un racionalismo humanista.

Xunzi debe mucho a los legistas y a los taoístas, pero trató de superar el empirismo autoritario de los primeros y el esteticismo místico de los segundos. Más debe sin embargo a las tradiciones de sabiduría de su nación. El gusto profundo por la mesura, por la regla, por la inteligibilidad, que anima a todos sus compatriotas, le sirvió de estímulo. Fue, sin embargo, el primero que puso la Razón (*Li*) en el centro del interés filosófico. Ve en la Razón tanto un producto de la actividad social de los hombres, pues el espíritu confuciano le inspira más que el espíritu de los legistas, como un principio de objetividad, pues utiliza las tesis de Zhuangzi, aunque sin aceptar que haya que ver en el Li ese germen de universal indeterminación que para los taoístas constituye la esencia del Tao.

Xunzi, como los taoístas y los legistas, parte de la oposición entre lo natural y lo social. Al contrario de Mencio, no hace ninguna concesión al taoísmo en su punto fundamental: se niega a identificar bondad y naturaleza. Y lo hace, no por pesimismo, sino más bien porque se hace una idea demasiado elevada de la civilización, una idea muy alta del rango que la sociedad ha permitido alcanzar al hombre en la naturaleza.

«Los Elementos (el Agua y el Fuego) tienen el *qi* (el hálito), pero no la Vida; los vegetales tienen la Vida pero no el Conocimiento (*zhi*); los animales tienen el Conocimiento pero no (el sentido de) la Equidad (*yi*); los hombres tienen el Hálito, la Vida, el Conocimiento y, además, la Equidad (el sentimiento de lo tuyo y de lo mío). Por eso son los Hom-

bres lo más noble que hay en el mundo. La fuerza de los hombres no es como la de los búfalos, ni su rapidez como la de los caballos y, sin embargo, búfalos y caballos están a su servicio. ¿Por qué? *Porque los hombres han sabido formar una sociedad (neng jun) y los otros seres no.* Y, ¿por qué los hombres han sabido formar una sociedad? Porque saben hacer repartos (*neng fen*). Pero, ¿cómo pueden hacerse estos repartos (*fen*)? *Gracias a la Equidad.* Cuando la Equidad preside los repartos hay buen acuerdo. Del buen acuerdo procede la unidad y de la unidad la abundancia de fuerza. Esta abundancia de fuerza da el poder y este permite (a los hombres) *dominar sobre (todas) las cosas.* Tienen casas donde vivir, obedecen al orden de las estaciones, gobiernan a los diez mil seres y hacen el bien (*jian li*)[38] imparcialmente al mundo entero. Y todo eso lo obtienen gracias a la Equidad de los repartos (*fen yi*). Los hombres no pueden vivir sin formar sociedad. Pero, si formaran sociedad *sin proceder a los repartos*, habría disputas, anarquía, separación y, en consecuencia, debilidad. Y reducidos a esa debilidad, los hombres no dominarían sobre las cosas»[39].

Es, pues, la sociedad el principio de la eminente dignidad de los hombres, la condición de toda vida social existente; no exactamente la división del trabajo, sino el reparto de las atribuciones (*fen*), es decir, de los rangos y de los empleos, de los bienes y de las dignidades. Esta condición primera de la vida social determina el objetivo de la sociedad, que no es, como dan a entender los legistas, el simple dominio sobre las cosas o el poder de las agrupaciones humanas. El objetivo de la sociedad es la constitución de una actividad propiamente moral. Para que haya sociedad y no simple agrupación anárquica, los hombres han de adquirir la *sabiduría* que permite distinguir lo tuyo de lo mío. Deben practicar el *Yi* (la Equidad). Y no lo harían si se abandonaran simplemente a su naturaleza. Pero sí lo hacen bajo el imperio de ese cuerpo de convenciones que son los Ritos (*Li*).

La fuerza de las sociedades y el valor moral de los seres humanos tienen un fundamento común, no natural, sino añadido a su naturaleza: la civilización, invención de los Sabios, invención humana, extraída de las necesidades de la vida social. No es en la naturaleza donde está el bien sino que es la sociedad quien lo produce.

Este es el sentido de la célebre frase de Xunzi: «La naturaleza humana es mala; lo que tiene de bueno es artificial (*wei*)». Lo cual debe entenderse, no que la naturaleza sea mala *en su esencia*, sino que lo bueno le llega como un aporte, como una perfección[40].

El mal de que habla Xunzi no es una especie de vicio metafísico o lo contrario de un Bien hipostático. No es más que el egoísmo, la tendencia a no ceder, el apetito que quiere acaparar, el deseo que enfrenta al yo contra el otro y se convierte en violencia cuando no obtiene la satisfac-

ción[41]. Tampoco es un mal material. La sociedad no lo suprimiría si simplemente se propusiera domesticar las cosas con el fin de incrementar las posibilidades de satisfacción. Es un vicio de índole psicológica del que la civilización obtiene, artificialmente, un cierto beneficio, ya que aprende, no a suprimir los apetitos (Xunzi no es, como Mozi o Laozi, un sectario triste o un místico), sino a disciplinarlos y a educarlos. Lejos de ser un enemigo de las artes, Xunzi cree en su virtud. Fiel a la tradición confuciana, ve en la música y en la danza algo más que simples diversiones. Ve en estas artes una especie de preparación para el buen entendimiento. Las danzas y los cantos, siempre que no sean estridentes y disolutos, como los cantos del país de Zheng, mantienen la concordia humana[42]. Las fiestas, cuando son rituales, ponen juicio en los entusiasmos, serenan la pasión del juego[43]. Pero, para los apetitos más brutales, se necesita una disciplina constante. El arte supremo que se ocupa de estos apetitos es la Etiqueta. Solo los ritos (*li*) pueden hacer nacer y hacer prosperar el espíritu de la equidad (*yi*). Mediante el *bien hacer* se crea el *bien estar*.

Todos los hombres sienten deseos y *todos sienten los mismos deseos*: comer, calentarse, descansar. *Todos los hombres son, en esencia* (*xing*), *parecidos: ese es el mal*[44].

Los ritos, ese es el artificio de donde procede el bien. Los ritos permiten aceptar a los hombres un *reparto convencional de los empleos y de los recursos*.

Este reparto, que *especializa los apetitos* y que *los dosifica, tiene un mérito esencial:* sin él, no habría ningún medio de satisfacer las necesidades. «¿Cuál es el origen de los ritos? Que los hombres nacen con deseos. Y ni pueden realizarlos, ni pueden dejar de buscar que se cumplan. Si los buscan sin que haya *reglas* y *medidas* en los repartos ni en todo aquello que se comparte, no podrían evitarse las disputas. De las disputas sale la anarquía y de la anarquía el agotamiento (de los bienes). Los Antiguos Reyes detestaban la anarquía. En consecuencia, instituyeron los Ritos y la Equidad (*li yi*) con el fin de proceder a repartos (*fen*) y satisfacer así los deseos de los hombres dando (a cada uno) aquello que buscaba. *Lo hicieron de manera que los deseos no estuviesen limitados por las cosas ni las cosas agotadas por los deseos, sino que hubiera,* por ambas partes, *un desarrollo simétrico*»[45].

Este pasaje, que sigue al enunciado de las diversas *reglas protocolarias*, presenta un doble interés. Muestra que para Xunzi, *el reparto de actividades* que funda el orden social, consiste ante todo en distribuir los empleos y los honores, más que en distribuir el trabajo. Junto a la especificación de los deseos, la dosificación protocolaria de los apetitos se opone en primer lugar al agotamiento de las cosas por los hombres, y en segundo lugar contribuye, primero *singularizando*, luego *jerarqui-*

zando a los individuos, a un desarrollo de las personalidades que hace surgir al final el sentimiento de la dignidad humana.

Por otra parte, este pasaje, y este es su principal interés, evidencia la virtud primera de un *reparto de los empleos*. Si de él se deriva un bien hacer que provoca un bien estar, el principio del progreso se basa en el carácter absolutamente *convencional* del reparto. De una masa de hombres igualmente mediocres en sí mismos en razón, en principio, de la vulgaridad de sus idénticos apetitos, la sociedad extrae, por decreto, una jerarquía de personalidades ennoblecidas, en proporciones desiguales, a través del empleo del que se hallan investidas. Se trata de simples *convenciones sociales* que, *por sí mismas*, crean lo *mejor* en el hombre y este mejor *se realiza*, en cada uno de ellos, *por el simple hecho* de que los ritos obligan a bien hacer, es decir, a conformar su conducta con su empleo y con su rango y a la dignidad que este empleo confiere.

Xunzi ha demostrado su tesis. El bien que hay en el hombre no pertenece a su naturaleza: no pertenece a la *esencia común* de todos los humanos (*xing*). El bien surge de un *perfeccionamiento* impuesto por la sociedad, la única capaz de extraer del *hombre bruto* las *individualidades* morales.

Xunzi cree en la perfectibilidad del individuo igual que cree en los progresos materiales que la vida social permite realizar. Lo único que verdaderamente cuenta para él es el perfeccionamiento moral y el empeño individual por obrar bien y pensar bien. Solo que ningún individuo puede llevar a cabo semejante empeño si no se deja penetrar del *li* y del *yi*: aprendiendo a respetar la jerarquía de las fortunas, de las dignidades, de los talentos. *El principio del gobierno se confunde con el principio de la educación*: se gobierna con la ayuda de los ritos *ya que se educa con la ayuda de los ritos.* Cada cual se mejora a sí mismo cuando conoce los efectos bienhechores del *reparto convencional* que impone a todos la sociedad. Conviene por tanto que se someta a las *reglas protocolarias* que fluyen de esta convención fundamental. *La cultura individual tiene pues como condición la aceptación de un conformismo moral y de un conformismo social.*

Pronto se le acusó a Xunzi de haber introducido en la tradición confuciana un espíritu conservador del que Confucio se había librado gracias a la teoría del *ren*[46]. Para el Maestro, la dignidad del hombre se adquiere gracias a la reflexión moral libremente practicada entre un grupo de amigos. Xunzi parece hacerse una concepción menos liberal de la cultura. Mencio nombraba cuatro virtudes esenciales: el *ren*, el *yi*, el *li* y el *zhi*[47]. Xunzi omitió (*aparentemente*) el *ren* y el *zhi*, las disposiciones amigables y el discernimiento moral, y se quedó solo con el *yi* y el *li*. Pero, ¿concibe el *li-yi*, el principio de todo bien, a la manera de Mencio, como un principio interno? Se le reprochaba de hablar al respecto con

el tono de los legistas cuando, empeñados en no utilizar más que *reglas objetivas* (*fa*: *ley*), hablaban de la escuadra y el compás[48]. Xunzi escribe así efectivamente: «Hay que aceptar como regla aquello que nadie puede alterar»[49]. Y adopta para los Ritos la definición que los legistas dan de las leyes: «En la plomada está la perfección de lo derecho, en la escuadra o el compás la perfección de lo cuadrado o de lo redondo. En los Ritos está la perfección de la conducta humana»[50]. Xunzi cree en la necesidad de *reglas objetivas*.

Sin embargo, no cree que el bien se obtenga con la simple coerción. No tiene del bien moral, ni tampoco del bien social, una concepción estrictamente autoritaria, rígida, mecánica. «Una tabla de madera que está doblada debe ser reblandecida y luego enderezada si queremos que esté recta»; con una naturaleza humana que no es buena debe hacerse lo mismo: «recibir la acción de los *Maestros* y luego de las Reglas y los Modelos (*fa*)»[51]. «El medio más expeditivo para educarse es entrar en *relación amistosa* con un Maestro. *Plegarse a los Ritos vendrá después*»[52]. El Maestro desempeña la función del artista; los Ritos la de la escuadra o la plomada. Pero, ¿de dónde provienen los Ritos? Xunzi siempre recuerda[53] que fueron los *Antiguos Reyes* o los *Sabios* los que, procediendo al reparto convencional de los empleos, instituyeron el *li-yi*. Las reglas necesarias para la *educación moral* (*como para el gobierno*) son objetivas *sin ser externas a la humanidad*. Son imperativas pero no ejercen ninguna acción coercitiva o mecánica. La civilización, que condiciona los perfeccionamientos individuales, reposa en un esfuerzo de perfeccionamiento colectivo, material y moral. Es ella la que, al ofrecer unas reglas objetivas (el *li-yi*), preside, con la mediación del Maestro, el progreso del bien en cada hombre y, en consecuencia, la formación en todo individuo del *discernimiento moral* y de la Razón (*li*).

Lo verdadero no tiene otro origen que el bien. No está al alcance de la gente vulgar ya que, en la gente pequeña (*xiao ren*), «lo que les entra por las orejas les sale por la boca». Solo el Santo posee la calma interior que permite «fijar en el corazón y expandir por los cuatro miembros (es decir, por todo el ser)»[54], las enseñanzas que le harán maestro y modelo.

La única enseñanza que es esencial es la de la compostura[55]. En efecto, «solo quien se atiene al límite de los ritos es capaz de pensar bien y de reflexionar». E inversamente, «solo quien es capaz de reflexión y de firmeza es un Santo»[56]. Dicho de otra manera: solo la perfección moral conduce al verdadero conocimiento[57]. La perfección moral es fruto de la civilización; para los hombres frustrados y *simples* el conocimiento es imposible. Si los hombres pueden alcanzar lo real es porque han sido civilizados por los Antiguos Reyes, por los Sabios[58]. Estos asignaron a cada realidad (*shi*) una designación (*ming*): esta designación es correcta (*zheng*), pues, por el simple hecho de que resulta de un *reparto* de los di-

ferentes nombres a los diferentes seres, comúnmente respetado, impide, *en la práctica social*, cualquier error, es decir, cualquier discusión[59].

Xunzi, cuando retoma la vieja doctrina de las designaciones correctas, tiene buen cuidado de eliminar todo cuanto pudiera contener de realismo mágico. Lo que constituye la propiedad de los nombres no es aquella eficacia que les permitía apelar y suscitar lo real. Las designaciones solo sirven para designar y lo hacen con utilidad. La atribución de los nombres resulta de una convención completamente arbitraria la cual, precisamente porque es una convención social, se impone a todos y permite entenderse.

Los nombres tienen justamente los mismos méritos que los ritos. Constituyen una *simbología* que vale para los individuos como una regla. Regla objetiva aunque no exterior. Los hombres razonan justamente de igual manera que actúan bien, aprenden a pensar bien de igual manera que aprenden a obrar bien, progresan sin caer en la estupidez de igual manera que progresan fuera de la uniformidad, es decir, del mal, conformándose a lo simbólico convencional que forman los signos verbales y los gestos rituales.

Ritos y lenguaje sirven sobre todo, si se practican correctamente, para suprimir las discusiones y los desórdenes, las disputas y la anarquía. Practicados con agudeza y, bajo la dirección de un Maestro cuyas enseñanzas penetran «en los cuatro miembros», en lo más profundo del ser, *introducen en el espíritu la calma que, además, hacen que reine en la sociedad.* De esa calma resulta el verdadero conocimiento: es la señal de que el espíritu queda completamente «abierto» a la Razón.

Para definir esa calma interior, Xunzi se sirve de metáforas taoístas[60]. Compara el corazón humano con «un estanque de agua. Cuando nada lo agita, el limo turbio permanece en el fondo. La superficie, clara y brillante (*qing ming*), permite ver hasta las pestañas» de quien en él se mira[61]. «Una claridad y una pureza perfectas» son necesarias al corazón para obtener una representación completamente *correcta* de las realidades. Todo esto puede expresarse diciendo que el corazón, para eliminar el error, «debe mantenerse *vacío*, unificado, *en estado de quietud*». Las observaciones que siguen a estas metáforas prueban que Xunzi, con una orientación bien diferente a la de Zhuangzi, cuyos análisis sin duda le sirvieron de ayuda, es un intelectual puro.

Lo que quiere señalar como vacío del corazón, no es el vacío extático sino un estado de imparcialidad. El error proviene de los *juicios incompletos*[62] que hace el espíritu (*xin*: corazón) cuando una pasión lo «obnubila y lo obstruye» por completo. Ese es el principio de las críticas que Xunzi dirige a las doctrinas de sus adversarios; por ejemplo, cuando reprocha a Mozi, Hueizi y Zhuangzi, que se olvidaran de la cultura, de las realidades o de la civilización, «obnubilados» como estaban por la

consideración, bien de lo útil, bien de lo expresado, bien de lo natural. Xunzi se niega a distinguir las ideas de los sentimientos y el bien de lo verdadero. El juicio debe abarcar al objeto entero. Carecería de valor si no resultara de un *esfuerzo de síntesis* del espíritu. En contra de los Maestros taoístas, Xunzi no pide al espíritu que refleje pasivamente el flujo de las apariencias móviles. Lo que él llama conocer es algo bien diferente de la simple percepción del instante. Cuando habla de la *unificación* del corazón está pensando en una *operación sintética*, que debe realizarse con la atención más minuciosa para no ser *incompleta* y parcial, y que desemboca en el conocimiento del objeto. El simple revoloteo de una mosca puede alterar el juicio. La actividad del espíritu, tal como la concibe, no se parece en nada a la meditación vagabunda o al trance extático. Debe consistir en una meditación reflexiva, tenaz, seria. Su finalidad es la de «desatascar» el espíritu reduciendo al orden las pasiones parciales que «cierran la puerta al Juez supremo (*Da Li*)».

Así es como Xunzi llama a la Razón. La expresión es significativa. La palabra *Li*, empleada mucho antes de Xunzi para designar cualquier principio de orden, se opone a la palabra *tao*[63]. Tao evoca la idea del Poder soberano, Li la de la *administración de la justicia* y al mismo tiempo la del trabajo bien acabado y realizado, teniendo en cuenta el correcto ajuste de las partes con el todo. Xunzi se niega a confundir la verdad con una intuición instantánea y personal. Piensa que hay reglas para juzgar y que el correcto uso de estas reglas se adquiere con la educación. El individuo las posee tras un adiestramiento orientado al uso correcto y distinto de lo *simbólico* (ritos y lenguaje) *convencional* que ha aportado el orden, tanto en el pensamiento como en las costumbres.

La enseñanza de los ritos forma la parte esencial de la educación que conduce a los individuos a concebir el bien y a practicar lo verdadero.

La Razón (Li; Xunzi escribe con respeto: Da Li), el *Juez supremo*, permite al Sabio, cuando la emplea, conocer el Mundo y gobernarlo. Quien consigue «abrirse» a ella y hacer que posea por entero su espíritu, le introduce «una claridad, una pureza perfectas». «De los diez mil seres no hay ninguno que no se le muestre y del que no pueda estimar sin error su rango[64]. Sentado en su casa, se le aparece el Mundo[65] y mientras que permanece en el presente, puede estimar el más lejano pasado. Penetra los diez mil seres y conoce su esencia. Examina el orden y el desorden y comprende su principio. Diseña la trama y la cadena del Universo y *distribuye a los diez mil seres sus funciones*». Tal es la potencia del Hombre grande animado por la Razón.

Lo verdadero y el bien reinan en el mundo si lo gobierna el Sabio, es decir, si el mundo está regido por los ritos, por el *li-yi* donde se expresan, conjuntamente, la *Civilización* y la *Razón*.

III. DONG ZHONGSHOU: EL GOBIERNO DESDE LA HISTORIA

La influencia de Xunzi fue tan considerable que propició una renovación vigorosa del estudio de los ritos. Esta moda explica, tal vez, el hecho de que la literatura ritual, que floreció en el siglo III a.C., haya dejado abundantes recuerdos, todo ello pese al desdén de que dieron prueba los primeros Han, durante más de medio siglo, con respecto a la Etiqueta. Una vez recuperada la veta fue bastante fácil recoger los elementos con los que se formaron dos de los clásicos, el *Yi li* y el *Li ji*[66]. La lectura y el comentario de estos Rituales se convirtieron en la base de una enseñanza destinada a formar gentes honestas y funcionarios. Aún más, desde entonces se empezó a leer la historia preocupándose sobre todo de examinar los gestos de los personajes antiguos para decidir si eran o no conformes con la etiqueta.

Esta colusión de la arqueología con el ritualismo no era en absoluto conforme con las ideas de Xunzi. Espíritu positivo y crítico, seguramente tradicionalista aunque no reaccionario, Xunzi, como buen intelectual, recelaba de los gustos arcaizantes e incluso de la historia. Se oponía a Mencio para quien el gobierno del Sabio debería parecerse al de Yao o al de Shun. ¿Qué podemos saber en realidad, decía Xunzi, de esos héroes antiguos[67]? Pero, una vez consolidados en el poder, los Han trataron de justificar las instituciones de la administración imperial amparándose en las precedentes. Recordemos que Confucio había redactado el *Chun qiu* sopesando cada uno de sus términos de manera que contuvieran un juicio, es decir, una *enseñanza ritual*. Dos escuelas de comentaristas de esta vieja crónica, la Escuela de Gongyang y la de Guleang, suscitaron una viva admiración. Las querellas de sus partidarios llegaron a parecer a veces como torneos que se dirimían en el Consejo de Estado[68].

Y así apareció la teoría del gobierno desde la historia que dio una nueva orientación a la doctrina ortodoxa. De esta teoría, Dong Zhongshou fue uno de sus grandes promotores.

Dong Zhongshou[69] fue un erudito que pensó triunfar en la administración, aunque no ejerció más que cargos secundarios, y acabó sus días, ya jubilado, escribiendo. Nos quedan de él tres importantes discursos y una recopilación de ensayos que, en su mayor parte, se creen auténticos[70]; la parte más importante de su obra, sin embargo, consiste en comentarios destinados a ilustrar una de las interpretaciones del *Chun qiu*, la de Gongyang.

Dong Zhongshou, más que pensador, fue un personaje representativo. Era hostil a los legistas y partidario del gobierno mediante la beneficencia. Admitía que la naturaleza humana necesita ser perfeccionada, que la música puede ayudar en esa tarea y los ritos más aún; en consecuencia, el primer deber del gobierno es el de instruir al pueblo. Ese

deber es tanto más urgente cuanto más turbulentos son los tiempos. Hay que refrenar, por tanto, las tendencias populares a las querellas y a los desórdenes restaurando las buenas costumbres.

Para conseguir ese fin se debe propagar la doctrina de Confucio y difundir las *seis artes*, es decir[71], las enseñanzas de los seis libros canónicos: el *Shijing* (Libro de la poesía), el *Shoujing* (Libro de la historia), el *Lijing* (Libro de los ritos; ¿el *Yi li*?), el *Yojing* (Libro de la música, hoy perdido), el *Yijing* (Libro de las mutaciones) y el *Chun qiu* (los Anales). Habría además que *exterminar las doctrinas heterodoxas* e instituir un cuerpo de intérpretes oficiales de los clásicos[72].

Dong Zhongshou, como se ve, era resueltamente ortodoxo. Pedía, y su consejo fue seguido por los Han, que los funcionarios fueran escogidos entre los letrados ya que estaban encargados de enseñar, mediante el ejemplo, las buenas ideas y la buena conducta. Exigía de ellos un noble desinterés. Los funcionarios ni debían buscar la fortuna ni, menos aún, atesorarla; debían hacer circular las riquezas y «no conservar sus bienes en cofres, como hace la gente pequeña». En tiempos feudales, ese era el deber de los nobles. Las obligaciones de la gente acomodada son muy otras que las de la gente común, decía Dong Zhongshou. Merece ser colocado en el grupo de hombres que, bajo los Han, trabajaron para crear una especie de clase oficial que vivía para la propagación de la doctrina ortodoxa. Ni Confucio, sin lugar a dudas, ni Xunzi hubieran querido confundir la sabiduría con una enseñanza libresca y una moral de casta.

Xunzi y Confucio eran moralistas de espíritu positivo y de tendencia estrictamente humanista. Dong Zhongshou representa la tendencia política. Este erudito se dedicó ante todo a construir una *mítica* que facilitara la tarea gubernamental y, más aún, el reino de la casta ortodoxa en la administración.

El punto de partida de esta mítica es la vieja idea, en la que insistió Mencio, de que el Príncipe ejerce su poder bajo el control del Cielo y del pueblo. Esta fórmula se entendía por entonces en el sentido de que la iniciativa política está limitada por un conjunto de *reglas tradicionales* dotadas de una especie de prestigio religioso. Pero, por una parte, los legistas hicieron ver que el mantenimiento de un estatuto costumbrista restaba a la actividad social el rendimiento efectivo que necesita un gran Estado, y por otra, en un gran Estado, la voz del pueblo, que es la del Cielo, llega bastante atenuada al Príncipe. Los defensores de la ortodoxia tuvieron que resignarse, qué iban a hacer, a ver cómo el Estado legislaba atendiendo a las nuevas necesidades. Sin embargo, reclamaron para los funcionarios, que debían ser letrados (nueva nobleza depositaria de las viejas tradiciones), el privilegio de controlar la práctica gubernamental haciendo llegar a oídos del Príncipe la voz de la antigua sabiduría.

Una práctica corporativa se halla, también en este caso, en el origen de una teoría. La práctica, el antiguo uso de la represión, es un deber sagrado en la estructura del vasallaje[73]. El gobierno desde la historia, esa fue la teoría, trataba de otorgar a los «letrados de amplio saber» un poder eminente: el privilegio de una especie de censura.

Sirviéndose de lo precedente, es decir, gracias a una interpretación de los hechos de la historia, se justificarán, y también podrán condenarse, las decisiones del Príncipe y de sus consejeros. Estos y sus decretos se verán juzgados por el Cielo y por el pueblo desde el momento en que un sabio que haya producido un *hecho histórico*, lo haya interpretado mostrando cuál fue, en tiempos pasados y en una *situación declarada análoga* a tal situación actual, el juicio del Cielo y del pueblo. Esta teoría tiene una grave consecuencia: impidió en China cualquier progreso histórico. Llevó a concebir la historia como una *ordenación del pasado* considerada eficaz *para la organización del presente*.

Las partes más curiosas de la obra de Dong Zhongshou son aquellas en que enuncia el principio de que a cada cambio de dinastía le corresponde una reclasificación de las dinastías antiguas[74]. Con este principio se relacionan la doctrina de los Tres Reinos y la de las Cuatro Modalidades. Las Cuatro Modalidades corresponden a cuatro tipos de instituciones que deben sucederse como se suceden las Estaciones. De igual manera, hay un Reino Negro al que le sucede el Reino Blanco, más tarde viene el Rojo, tras el cual vuelve a reaparecer el Negro; cada uno de ellos implica una fórmula particular de civilización. Toda esta escolástica permite reconstruir el pasado con una asombrosa precisión. Dong Zhongshou no vacila en absoluto, gracias a esta especie de determinismo a la inversa, en adjudicar a un personaje real, un fundador de dinastía, por ejemplo, unas características que, según el Reino o la Modalidad en la que se le hace aparecer, deberían corresponderle de acuerdo con la teoría[75].

Esta construcción fabulosa, que debió divertir y engordar el folclore histórico, empezó con un hecho insignificante comentado en una glosa: el *Chun qiu* designaba con un determinado título a un personaje secundario; pues bien, se quiso ver en este título (que se *supone* que se le había adjudicado con intención) una indicación sobre los principios de la etiqueta que *realmente* convenían en la época Chun qiu; tal procedimiento permitiría reconstruir en su verdadera corrección toda la historia de la China antigua, justificándolo además por el hecho de que tal o cual regla desearían verla aplicada en el presente[76]. Por si fuera poco, se podía trazar el plan de gobierno que se imponía en tal o cual momento de la historia, simplemente con definir cada Reino o cada Modalidad.

La teoría del gobierno desde la historia se resume en la idea de que la historia y el gobierno dependen del arte del Calendario.

Gracias a esta idea, la ortodoxia se enriqueció con una gran cantidad de doctrinas y de técnicas muy prósperas; pero no sin daño, pues el humanismo de Confucio y de Xunzi recibió con ello un golpe funesto.

Xunzi despreciaba tanto la adivinación como la historia. Repudiaba las especulaciones sobre el pasado, los dioses, el destino, lo incognoscible. Condenaba la búsqueda de indicios. Confucio por su parte, según se dice, se abstuvo siempre de hablar de seres sobrenaturales o de prodigios. Pero el oficio de los que redactan los Anales consiste justamente en registrar los prodigios y los signos: el *Chun qiu*, redactado según se dice por Confucio, menciona algunos repetidas veces. La Escuela de Gongyang, con Dong Zhongshou a la cabeza, constata este dato y afirma que la historia permite conocer las reglas de conducta del Cielo.

La historia, la de los que redactan los Anales, tiene como primer mérito el revelar las conexiones entre los hechos humanos y los signos, celestes o de otro tipo: eclipses, temblores de la tierra, inundaciones, epidemias, hambrunas, monstruosidades de todo tipo. Dong Zhongshou, dicen las crónicas, mientras desempeñaba las funciones de gran consejero en el principado de Jiangdu, se ocupó en explicar, basándose en el *Chun qiu*, los desastres, los prodigios, la acción del Yin y del Yang[77]. Parece ser que esto le dio ocasión de criticar los actos del gobierno imperial y de cumplir noblemente con su oficio de letrado, sustituyendo su voz, en virtud de su erudición, a la del pueblo o la del Cielo. Al ofrecer así sus consejos, consiguió de inmediato que le fueran mal las cosas, pero alcanzó una gran gloria. A finales del siglo pasado (en 1893), un reformador chino admiraba en Dong Zhongshou al más grande de los discípulos de Confucio. Su doctrina le parecía capaz de conducir a China por el camino del progreso[78].

Lo cierto es que Dong Zhongshou contribuyó poderosamente al éxito de la ortodoxia. Unió a los adeptos de las Escuelas del Yin y del Yang y a la de los Cinco Elementos, o sea, a todos los técnicos que especulaban sobre la naturaleza. Estos estudiosos proyectaban todo el folclore en el marco del viejo sistema de clasificaciones, y de todo ello extrajeron una escolástica. Con esta escolástica, apenas liberada de la magia, infiel al pensamiento humanista y positivo de Confucio, se alió la ortodoxia.

La solidez de la alianza se afirmó en tiempos de los segundos Han con obras tales como el *Bo hu tong*, redactada por Ban Gu[79]. La obra de Wang Zhong (el *Lun heng*), que data de la misma época, permite por otra parte constatar los efectos de la enseñanza oficial[80]. Wang Tong nació pobre, siguió siéndolo y tuvo una carrera muy mediocre; huyó de la servidumbre de los honores y pudo escribir libremente. Siempre cáustico, a veces violento, se recreó pasando revista a todas las ideas de

su siglo. Era un espíritu fuerte. No creía ni en los dioses, ni en los espíritus, ni en los monstruos, ni en los milagros. Los héroes confucianos le dejaban indiferente y más aún los santos taoístas. No tenía ningún respeto por la historia, de la que decía que estaba llena de leyendas trucadas, de textos falsificados. Desconfiaba de los libros. Y sin embargo, todo su escepticismo tiene algo de libresco. Él, que parece poseer las más hermosas cualidades de la fantasía y de la vivacidad, no tiene más que ocurrencias de pedante. Comenta agriamente pero no hace más que eso, comentar; no se sale de los textos y de los escolios. Utiliza su fantasía para glosar sobre las glosas.

Los comentaristas empezaron a abundar en China a partir del momento en que se fundó el Imperio y cuando la ortodoxia inició su reinado. Y hubo que esperar largos siglos antes de que apareciera de nuevo un pensador original. El budismo no se aclimató en China hasta que se hizo chino: lo más poderoso que produjo, la doctrina mística de la secta *Chan*, es una forma de taoísmo que el simbolismo extranjero apenas modificó. El maniqueísmo, tal vez, ejerció una influencia más activa, si es que de él es de donde procede la tendencia dualista, completamente nueva en China, la del racionalismo de Zhu Xi (1130-1200). Ciertamente hay que llegarse hasta Zhu Xi y a la época de los Song para ver prosperar de nuevo la actividad filosófica. Este retorno parece extraer su savia de un viejo fondo: la filosofía de los Song se conecta, con más fidelidad de lo que habitualmente se enseña, con las primeras especulaciones del pensamiento chino. Este pensamiento trata de renovarse en nuestros días y el contacto con Occidente le ha supuesto un nuevo estímulo. Sin embargo, cuando tratan de aclimatar entre ellos nociones verdaderamente nuevas, ya que proceden de un movimiento científico nuevo también en Occidente, lo hacen comentando con mucho ingenio las obras de sus viejos sabios y así es como los chinos modernos esperan alcanzar su objetivo[81].

Se equivocaría quien se asombrara de esta fidelidad a los antiguos y de las aparentes intermitencias del pensamiento filosófico. Para los chinos, la meditación es un asunto en el que el tema apenas importa, pero es el asunto más serio del mundo. Su pensamiento funciona, absorto en un tema de meditación, aún cuando puedan aparentar que hacen alguna glosa o comentario sobre algo. Los adagios del *Shijing* que, traducidos, parecen desesperadamente planos y vulgares, nunca han dejado de ser un estímulo para el pensamiento más honesto y libre, como lo son para algunos occidentales los salmos bíblicos. En China, el pensamiento no está volcado hacia el conocimiento sino hacia la cultura. Normalmente admiten que todo aquello que es materia de estudio ayuda a desarrollar la personalidad. Esta mejora de todo el ser mediante el estudio, concebido como un asunto de todo el ser, procura un sentimiento que se basta a

sí mismo, de libertad y de crecimiento espiritual. Los antiguos sabios lo sintieron y lo expresaron muy bien. Por eso sus obras han podido bastar a sus compatriotas durante largos siglos.

Constatar el triunfo de la ortodoxia y la larga pausa de la producción filosófica no equivale a constatar la catalepsia del pensamiento. Desdeñando toda ciencia discursiva y preocupándose únicamente de la cultura, los chinos pudieron entregarse a la meditación desde que sus sabios les enseñaron que el pensamiento es una fuente de liberación.

NOTAS

1. SMT, V, 400.
2. SMT, V, 307, 438.
3. *Li ki*, C., II, 319, 320.
4. *Mencius*, L., 283, 284. Próximas de la expresión *leang xin* se hallan las expresiones *leang neng* y *leang zhi*: el talento y el saber *nobles*.
5. Legge (t. II de *Chinese Classics*) ha dado una buena traducción de las obras de Mencio. Sima Qian ha consagrado a Mencio una breve noticia biográfica (cap. LXXIV). La tradición hace vivir a Mencio del 372 al 288: fechas dudosas e imposibles de precisar.
6. Por ejemplo, el rey Huei, de Wei (muerto hacia el 323), y el príncipe heredero de Teng.
7. *Mencius*, L., 158.
8. *Ibid.*, 340.
9. *Ibid.*, 367.
10. *Ibid.*, 135.
11. Una curiosidad: Mencio evita discutir con los taoístas e incluso hasta nombrarlos, pese a que es evidente que los conoció; y hasta es posible que se encontrara con Zhuangzi en Qi.
12. *Mencius*, L., 198.
13. Para conocer una interpretación contraria, véase P. Pelliot, «Meou tseu ou les Doutes levés», 561.
14. *Mencius*, L., 125.
15. *Ibid.*, 78. También admite Mencio que, pese al tabú que les separa, un cuñado puede echar una mano a su cuñada si esta se halla a punto de ahogarse. La intención, el *corazón*, está por encima de las formas rituales.
16. *Ibid.*, 79. Estos principios son tan esenciales a los hombres como puedan serlo sus cuatro miembros.
17. *Ibid.*, 110 ss.
18. *Ibid.*, 80.
19. *Ibid.*, 292, 293.
20. *Ibid.*, 280.
21. *Ibid.*, 283, 284.
22. *Ibid.*, 280.
23. Mi interpretación se acerca más a la dada por Leang Qichao (*History of Chinese political thought*, 54) y se opone a la tesis de Maspero (*La Chine antique*, 522), quien pretende que Mencio, igual que los taoístas (¿?), admitía «el carácter dualista del espíritu humano». Mencio se limita a oponer la cultura noble a la ordinariez plebeya.
24. La inspiración taoísta queda manifiesta en la fórmula: «El hombre tiende por esencia hacia el bien, como el agua fluye hacia lo bajo» (Legge, 271).

25. *Civ. chin.*, 171, 172.
26. *Mencius*, L., 75, 76.
27. *Ibid.*, L., 186. Así aconsejado, «el príncipe practica el *ren* y no hay nadie que no practique el *ren*. Él practica el *yi* y no hay nadie que no practique el *yi*. El príncipe es correcto y todo es correcto. Desde el momento en que [el consejero] ha hecho correcto al príncipe, el país se reafirma».
28. *Ibid.*, L., 75.
29. *Ibid.*, 118.
30. *Ibid.*, 115. Véase (*Civ. chin.*, 137) de qué manera se sirvieron de las leyes los legistas del emperador Wu para «meter en vereda al pueblo» y sojuzgarlo.
31. *Mencius*, L., 23.
32. Mencio, que evita hablar de los legistas, les toma de prestado esta significativa descripción del jefe (*ibid.*, 24): «Un príncipe ilustrado proporciona medios de existencia para su pueblo de manera que cada cual tenga con qué subsistir, él y sus parientes, mujeres e hijos... de lo contrario, *¿cómo pedir al pueblo que cultive* los ritos y la equidad, *li-yi?*».
33. Cf. *ibid.*, 231, 359. Un príncipe no puede trasmitir su poder: presenta un sucesor al Cielo y después al pueblo; el Cielo y después el pueblo lo aceptan. El pueblo es lo más noble, luego vienen los altares del suelo y las cosechas, y, en último lugar, el príncipe.
34. Mencio (*ibid.*, 125) cita este adagio durante un torneo oratorio contra Xuxing, un economista fisiócrata.
35. SMT, cap. LXXIV.
36. H. Maspero, *La Chine antique*, 565, nota 4. (Cf. H. H. Dubs, *The Works of Hsüntze*).
37. Dos secciones, ciertamente auténticas, han sido traducidas; la 22, sobre las designaciones correctas, en francés por Duyvendack (*TP* [1924]), y la 23, sobre el natural perverso del hombre, en inglés por Legge, en los Prolegómenos de su traducción de Mencio. Acerca de la doctrina de Xunzi, Duyvendack ha publicado un excelente análisis («Études de philosophie chinoise»).
38. Compárese esta tesis con la de Mozi, *supra*, p. 362.
39. *Sium tseu*, sección 9; Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 63.
40. *Sium tseu*, sección 23 (J. Legge, *Chinese Classics*, II, 82, Prolegómenos).
41. *Ibid.*
42. Es posible que Xunzi, aun sin decirlo expresamente, atribuyera a las fiestas danzadas y cantadas una especie de valor catártico. Ni creía en la realidad de un Soberano de Arriba, ni en la de los dioses, ni siquiera en la de los espíritus; sin embargo, aprobaba las ceremonias que se hacían en su honor, sacrificios al Cielo y al Suelo (la Tierra): esas ceremonias, por el simple hecho de estar regladas, sirven para purgar el corazón de los hombres de los temores o de las esperanzas que pueden turbarlo.
43. *Sium tseu*, cap. 14.
44. Sección 4, Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 64.
45. Sección 19. Cf. SMT, II, 212.
46. Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 66 ss.
47. Véase p. 406.
48. Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, 70. Xunzi fue amigo de Lisi, que llegaría a ser el principal consejero de Shi Huangdi, y pasa por haber sido el maestro de Han Feizi. Nada en su obra nos permite pensar que soñara con incrementar el poder del Estado ni que fuera partidario de la manera autoritaria de los legistas.
49. Sección 23.
50. Sección 21; SMT, III, 227.
51. Sección 23.
52. Sección 1. Compárese con sección 23: «Al ser perversa la naturaleza humana necesita *maestros* y *modelos*».
53. Véase p. 411.
54. Sección 1.

55. Xunzi en persona enseñaba los ritos y manifestaba un cierto desprecio por la enseñanza de la poesía (*Shijing*), y sobre todo por la de la historia.

56. Sección 19.

57. Duyvendack, «Études de philosophie chinoise», 387.

58. La oposición con los taoístas es absoluta.

59. Sección 22. *TP* (1924), 234 ss.

60. Lo cual ha llevado a Maspero a atribuir a Xunzi un misticismo que choca con el conjunto de su doctrina, sumamente coherente (cf. Duyvendack, «Études de philosophie chinoise», 385 ss.). Maspero confunde con el esfuerzo sintético del espíritu el *estado de trance en el que el espíritu es transportado fuera de sí mismo* (en *La Chine antique*, 572). Ninguna expresión, ni de Xunzi, ni tampoco de Zhuangzi, más intelectual que místico, justifica esta glosa.

61. Sección 21. (De aquí provienen todas las citas que siguen).

62. Xunzi insiste en las ilusiones de los sentidos debidas a las pasiones: «Si durante la noche alguien se deja dominar por el miedo, llega a confundir una roca con un tigre dispuesto a abalanzarse».

63. Xunzi (misma sección) emplea con frecuencia la palabra *tao* en el sentido de la razón humana. «El *tao* es la manera de actuar del hombre honesto. El *tao* es razón práctica; el *li*, razón pura y práctica a la vez».

64. Como parece obvio, la lógica de Xunzi es una lógica de la jerarquía.

65. Véase p. 380 con la fórmula de Laozi. Xunzi, que se reclama expresamente de Confucio y de la ortodoxia, practica el sincretismo.

66. El *Yi li* es un manual para maestros de ceremonias; el *Li ji* una recopilación en la que las cuestiones rituales ocupan un lugar importante.

67. Sección 5.

68. SMT, Introd., cli.

69. Nació en torno al año 175 y murió hacia el 105 a.C. Nombrado «letrado de vasto saber» bajo el reinado del emperador Jing (156-141), ejerció bajo el emperador Wu diversas funciones en la provincia; tuvo que dimitir porque, disertando acerca de los prodigios, se dedicó, a decir de sus enemigos, a criticar el gobierno de los Han. Redactó para responder a un cuestionario del emperador Wu tres célebres discursos (*Qian Hanshou*, 56). Sus obras, compuestas de artículos diversos, forman hoy el *Chun qiu fanlu*. Cf. A. Franke, *Das confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*; Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*, y H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, 205 ss.

70. Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*, 51.

71. *Ibid.*, 73.

72. El emperador Wu creó en el 136 el cargo de «letrados con un vasto saber de los Cinco Libros canónicos». En el 124, se añadieron a este colegio de letrados cincuenta discípulos destinados a convertirse en altos funcionarios.

73. *Civ. chin.*, 326 ss., 425 ss.

74. *Tch'ouen ts'ieou fan lou*, 7; Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*, 11 ss.

75. Véase p. 155.

76. La glosa que sirve de punto de partida (*Kong-yang tchouan*, XI año del duque Huan) señala que confundir los tres títulos de conde, vizconde y barón en una sola clase es adoptar el principio *celeste* de gobierno, ya que tres son las luminarias del cielo y, en consecuencia, tres han de ser las clases de la nobleza. Si se contaran cinco (como los cinco elementos), sería extraer de la tierra el principio de gobierno.

77. SMT, cap. CXXI y *Ts'ien Han chou*, 27, pp. 5 ss.

78. Se trata del reformador Kang Yuwei (1858-1927), que fue maestro de Leang Qichao (cf. Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*, 164).

79. En el *Bo hu tong* están reseñados los trabajos de una comisión imperial. La influencia en ellos de Dong Zhongshou es manifiesta.

80. Acerca de Wang Chong (nacido en el 27 a.C. y muerto hacia el año 100), puede consultarse el estudio que Forke ha puesto al inicio de su traducción del *Lun heng* (*Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung*). Tal vez se pasa de benévolo Forke al querer comparar a Wang Chong con Luciano y con Voltaire.

81. Esa es la inspiración que anima la obra de Hu Shi (cf. *The development of logical method in ancient China*) y también, aunque de manera menos expresa, la de Leang Qichao (cf. *History of Chinese political thought*).

CONCLUSIÓN

Lo que los chinos piden a sus Sabios no son ideas, menos aún dogmas, sino temas que propicien una meditación libre. Poco importa que el Maestro que despierte en ellos el desarrollo de la inteligencia esté etiquetado como taoísta o como confuciano, poco importa que las prácticas que preparan para la liberación del espíritu traten de dar la impresión de una autonomía incondicionada o el sentimiento de la dignidad soberana del hombre. Ni el espíritu de los métodos ni la finalidad real del trabajo disciplinado difieren. Se trata de adquirir una destreza que atañe al cuerpo entero. Que tienda a constituirse en santidad o en sabiduría, que se realice por medio de juegos santificantes o de ritos ennoblecedores, esta disciplina se inspira siempre en un deseo de liberación y se cumple siempre con un espíritu de libertad. Tanto en el taoísmo como en el confucianismo, aun degenerados en ortodoxias, incluso cuando los intereses de secta o de casta parecen abocar a un rigorismo doctrinal, el *espíritu de conciliación* es siempre el dominante y el eclecticismo sigue siendo la regla. El ideal en ambos campos es el de alcanzar una sabiduría completa. Si lo que se propone se parece más a una sabiduría estoica, algo teñida de religiosidad, en el caso de los confucianos, o más bien, en el de los taoístas, a una sabiduría epicúrea, débilmente preocupada por la ciencia, el ideal común es el entero conocimiento, o más bien, el completo dominio de uno mismo. Este dominio y el conocimiento que aporta sobre el yo y sobre el mundo, pues el Universo es uno, se obtienen gracias a la liberación de los apetitos y de los deseos. Y de ello resulta un exaltado sentimiento de fortaleza. Cuando ya se sienten dueños de sí mismos, tanto el sabio confuciano como el santo taoísta, creen haber adquirido un dominio que se basta en sí mismo y que se expande por todo el Universo. Tiene su principio en la práctica de ritos que se realizan de todo corazón, o de prácticas a las que uno se entrega con todo su ser. Que los modelos se

tomen de prestado de la sociedad o de la naturaleza, los temas de estas prácticas son algo accesorio, como lo es igualmente, cuando se polemiza, insistir sobre la excelencia de lo convencional o de lo natural. En la disciplina que purifica o ennoblece, lo que importa es el esfuerzo, íntimo y total, por escapar de la servidumbre de los apetitos. Que se les considere como artificiales o como naturales, que se piense en volver a la naturaleza o en elevarse por encima de ella, que se la santifique o que se glorifique la civilización, que uno se reclame del naturalismo taoísta o del humanismo confuciano, lo único que cuenta es el esfuerzo libre hacia la fuerza pura. Lo que se espera de *un ejercicio profundamente serio*, de un *ejercicio puro*, que confiera santidad o sabiduría, es una liberación soberana. Liberación que no puede llegar de una coacción exterior o simplemente dogmática.

Los chinos han conquistado con sus costumbres, con sus artes, con su escritura y con su sabiduría todo el Extremo Oriente. En todo el Extremo Oriente, incluso en nuestros días, ningún pueblo, por débil que se halle o por fuerte que parezca, se atreve a renegar de la civilización china. Sigue manteniendo su prestigio, sea cual fuere el destello que la ciencia experimental haya podido prestar a Occidente; permanece intacta pese a que China haya perdido la superioridad que, hasta el Renacimiento, tenía sobre los países de Europa en muchos aspectos, en materia técnica, por ejemplo. Por grande que fuera en otros tiempos pasados la superioridad de China en materia técnica sobre todo el Extremo Oriente, no sería esta superioridad, ni siquiera la potencia de la China imperial, lo que explicaría el prestigio chino. Este tiene otros fundamentos. Lo que los orientales pretenden conservar a toda costa, tras haberlo aprendido de la civilización china, es *un cierto entendimiento de la vida*: una Sabiduría. La autoridad moral de China comenzó a establecerse cuando, una vez unificada bajo la forma de Imperio, fue capaz de hacer reinar su influencia, hasta más allá de sus confines. Fue en ese momento cuando los chinos decidieron adoptar como regla de sus costumbres, un conformismo arcaizante, y decidieron igualmente confiar solo en la sabiduría de los antepasados. La producción filosófica se detuvo cuando quedaron constituidas dos ortodoxias complementarias. La civilización china parecía haber llegado a su madurez.

Cuando alguien trata de describir el sistema de conductas, de concepciones, de símbolos, que parece definir esta civilización, desde el momento en que la muestra como dispuesta a dominar durante siglos a una inmensa masa de hombres, estaría tentado de decir que se resume en la *autoridad moral* que se le reconoce. Pero no lo hará sin antes haber destacado lo presuntuoso que resulta tratar de definir el espíritu de las costumbres chinas. La regla que impone que la historia de las realidades va por delante de la historia de las ideas, y esta por delante de la historia de

la literatura, es más evidente en el caso chino que en cualquier otro. Sin embargo, por poco que se aborden las cosas de China con un espíritu realista y con un poco de imaginación crítica, lo que se debe reconocer es que todo cuanto China parece decidida a dejar ver, no es más que una literatura. Para lo que sirven, tanto la ortodoxia como el conformismo, para la nación y para los individuos, es para albergar una vida profunda. Todo cuanto constituye el fondo vivo de la civilización china, la vida técnica, el folclore, aparece como camuflado bajo un revestimiento de amplificaciones literarias. Los que se mofan de esos comentarios, los que adulan antiguos comentarios presuntuosos, caerían en una trampa perversa si llegasen a comparar esas glosas de espíritu oficial con los anuncios que nada ocultan salvo los secretos de fabricación. Toda civilización necesita tener una cierta inconsciencia y el derecho a una especie de pudor. Lo cierto es que no hay nada que permita penetrar en la vida real de China a no ser que se obre con alevosía. Para el indiscreto, las posibilidades de tener una buena acogida son nulas, y raras las ocasiones de caer en el sitio justo y ver algo con claridad, lo que no deja de ser una calamidad mayor. Si hay que tratar de indicar los rasgos más destacables de la civilización china, la fórmula menos imprudente será aquella que presente un aspecto negativo. En razón justamente de ese aspecto, la que voy a proponer, no tanto para *definir* como para *situar* la más masiva y perdurable de las civilizaciones conocidas, tendrá tal vez, al menos para los occidentales, un cierto interés. Insistiendo en que los chinos no soportan de buen grado ninguna coacción, ni siquiera la dogmática, *me limitaré a caracterizar el espíritu de las costumbres chinas con la fórmula*: ni Dios, ni Ley.

Se ha dicho con frecuencia que los chinos no tenían religión y se ha enseñado con insistencia que su mitología es prácticamente inexistente. La verdad es que en China la *religión*, como el *derecho*, no son más que una *función diferenciada* de la actividad social. Cuando se trata de la civilización china, a no ser que se la quiera encuadrar en los esquemas que pudieran ser válidos para otra civilización, a la religión no se le puede dedicar ni un solo capítulo. El sentimiento de lo sagrado juega en la vida china un papel importante pero los objetos de veneración no son, en sentido estricto, dioses. El Soberano de Arriba, creación culta de la mitología política, no tiene más que una existencia literaria. Ese patrón dinástico cantado por los poetas de la corte real, nunca tuvo demasiado crédito entre la «gente pequeña», como lo prueba el fracaso de la *propaganda teocrática* de Mozi. Ni los confucianos ni los taoístas lo tomaron en consideración. Para ellos, los únicos seres sagrados, son los santos o los Sabios. Para el pueblo eran los magos, los inventores, los jefes. La mitología china es una *mitología heroica*. Si los historiadores han podido presentar como simples grandes hombres a esos héroes de las viejas leyendas,

y lo han hecho sin grandes esfuerzos, es porque estos nunca tuvieron la majestad solitaria de los dioses. La historia de ese maestro de escuela, bien surtido de clientes, a quien sus camaradas quisieron hacerle dios del suelo, es significativa: no pueden concebirse dioses que sean ajenos a los hombres, que tengan una *esencia diferente* a la de ellos. El universo es uno. Los chinos no tienen ninguna tendencia al espiritualismo. En las creencias populares pueden rastrearse algunos atisbos de animismo inconsistente. Creen en los espíritus de los muertos, en los aparecidos, en los demonios vengadores, en todo tipo de duendes: en algunos momentos pueden inspirar terror, pero un buen exorcismo sirve para desbaratarlo; por lo demás, solo sirven como temas de algunas buenas historias. La incredulidad es total en casi todos los sabios, solo que es benévola, no agresiva. La bonhomía de las anécdotas que cuentan muestra que salen de un fondo campesino[1]. El pensamiento no anda preocupado por los dioses: la clientela de cada uno de estos es muy restringida, su existencia es local, momentánea: pasada la fiesta, pasó el dios. No hay ningún tipo de clero organizado[2]; los dioses carecen de apoyos: *no tienen ninguna trascendencia*. Demasiado singulares, demasiado comprometidos con lo concreto, *carecen también de personalidad*. Por eso, en ningún sabio se detecta tendencia alguna hacia el personalismo, ni tampoco hacia el espiritualismo. Lo que pudiera quedar de realismo mágico en el pensamiento culto se convierte con mucha facilidad en agnosticismo o en positivismo. Nadie se dedica a hablar ni de milagros ni de seres extraordinarios para evitar de esta manera el suscitarlos; si algunas veces surge la idea tratan de eliminarla de inmediato del espíritu. Los chinos adoptan una actitud de tranquila familiaridad con respecto a lo sagrado, cuando no se dedican simplemente a eliminarla de su pensamiento. De ahí el sentimiento de su inmanencia, sentimiento profundo, aunque furtivo, poco permanente. Esta *ocasional inmanencia de lo sagrado* favorece, ciertamente, un cierto misticismo, y también facilita una cierta utilización *artística*, o *política*, del folclore supersticioso. Confucio recibía de tiempo en tiempo a un genio familiar, los taoístas penetran, durante algunos instantes, en la intimidad del Tao; pero el Tao nunca es concebido como una realidad trascendente, ni el genio familiar de Confucio es algo más que un personaje histórico: representa una tradición impersonal de la Sabiduría, mientras que el Tao no es más que un principio impersonal de toda santidad. Los confucianos nunca se permiten deslizar algo individual en una plegaria; los taoístas en éxtasis no hacen más que repetir una oración estereotipada. Salvo Mozi, si debiéramos admitir que este predicador creía en su retórica, no ha habido en la antigüedad ningún sabio chino que haya soñado ni remotamente en fundar la regla de las costumbres con preceptos divinos. Las divinidades, siempre ocasionales, casi siempre demasiado familiares y muy poco

actuales, relegadas a un espacio y a un tiempo sin realidad, alejadas de los hombres sin alcanzar por eso la grandeza, neutralizadas por el culto sin que ningún clérigo se haya esforzado en magnificarlas, no ofrecen una representación suficientemente emotiva de lo sagrado como para que alguien haya querido caer en la tentación de hacer de ellas el principio de la moral o de la sabiduría. La sabiduría china es una *sabiduría independiente* y completamente humana. Nada debe a la idea de Dios.

A los chinos no les gustan los símbolos abstractos. En el Tiempo y en el Espacio solo ven un conjunto de ocasiones y de lugares. Lo que constituye el orden del Universo son las interdependencias, las solidaridades. No creen que el hombre pueda formar un reino en la Naturaleza ni que el espíritu se distinga de la materia. No hay nada que oponga lo humano a lo natural, ni piensan en oponerlos, como lo libre a lo determinado. Cuando los taoístas preconizan el retorno a la naturaleza, lo hacen atacando a la civilización como contraria al mismo tiempo al orden humano verdadero y a la sociedad feliz no deformada todavía por los falsos prejuicios; su individualismo no es tan radical como para oponer lo natural a lo social. Cuando los confucianos airean los beneficios de los contactos amigables o de la división de funciones, el sentimiento que tienen de las mejoras que procura la vida social no les lleva tampoco a oponer radicalmente lo social a lo natural. Entre el ideal taoísta de santidad y el ideal confuciano de ennoblecimiento, la diferencia es mínima, como ya he dicho. Es la que separa el juego del rito, y ni de un lado ni del otro se negaría el nexo entre juegos y ritos, pues por un lado se presta a los juegos la eficacia de los ritos y ni soñando quitarían a los ritos su valor como juegos: los ritos exigen sinceridad, los juegos piden reglas o, al menos, *modelos.* Los taoístas insisten en el valor de la *autonomía,* los confucianos en el valor de la *jerarquía*; pero el ideal que ambos pretenden conseguir —Edad de Oro, Reino de la Sabiduría— es siempre un ideal de buen entendimiento: buen entendimiento entre los hombres, buen entendimiento con la naturaleza. Este entendimiento entre las cosas y entre los hombres es un régimen atenuado de interdependencias o de solidaridades que jamás podría reposar en *prescripciones incondicionales*, nunca en las Leyes. El prestigio de lo concreto, el sentimiento de lo ocasional, son demasiado poderosos, el orden humano y el orden natural parecen demasiado solidarios como para que el principio de todo orden pueda verse dotado de un carácter de obligación o de necesidad. Ni en la naturaleza ni en el pensamiento podemos descubrir verdaderos contrarios sino únicamente oposiciones de aspectos que proceden de simples diferencias de situaciones. La ascesis naturalista de los taoístas no implica ni contraindicaciones ni indicaciones formales; la etiqueta confuciana no implica tampoco ni prescripciones imperativas ni tabús estrictos. *Puesto que todo depende de congruencias, todo es un asunto de*

conveniencias. La ley, lo abstracto, lo incondicional, están excluidos, tanto de la sociedad como de la naturaleza: el Universo es uno. De ahí el odio tenaz que provocaron los legistas y los dialécticos. De ahí el rechazo de todo lo que supone uniformidad, de todo lo que permitiría una forma cualquiera de razonamiento o de cálculo obligatorios —inducción, deducción—, de todo lo que tratara de introducir en el gobierno del pensamiento, de las cosas, de los hombres, algo mecánico o cuantitativo. Los chinos tienden a conservar en todas las nociones, incluida la de Número e incluso en la de Destino, algo concreto e indeterminado que permite una posibilidad de *juego*, de margen. En la idea de *regla* no se quiere ver más que la idea de *modelo*. La noción china de *Orden*, excluye, bajo todos sus aspectos, la idea de Ley.

Hay una cierta complacencia en hablar del espíritu gregario de los chinos y gusta también adjudicarles un cierto temperamento anárquico. Lo cierto es que su espíritu de asociación y su individualismo son cualidades que van siempre unidas. La idea que tienen del orden deriva de un sentimiento, sano y rústico, del buen entendimiento. El fracaso de los legistas, los éxitos conjuntos de los taoístas y de los confucianos lo prueban: ese sentimiento, herido por las intrusiones administrativas, por las coacciones igualitarias, por las codificaciones o las reglamentaciones abstractas[3], reposa, de una manera variable según los individuos, aunque en general de manera idéntica, en una especie de pasión por la autonomía y en una necesidad, no menos viva, de compañerismo y de amistad. El Estado, los Dogmas y las Leyes no contribuyen en nada en favor del Orden. El Orden se concibe bajo el aspecto de una Paz que las formas abstractas de la obediencia no podrían establecer, ni podrían imponerlo las formas abstractas de razonamiento. Para hacer reinar en todos los lugares esta paz, lo que se necesita es un cierto gusto por la conciliación que exige un agudo sentido de las conveniencias actuales, de las solidaridades espontáneas, de las jerarquías libres. La lógica china no es una lógica rígida de la subordinación, sino una lógica atenuada de la jerarquía: han conservado junto a la idea de Orden todo cuanto tenían de concreto las imágenes y las emociones de donde procede. Que quiera dársele como símbolo el Tao y que quiera verse en el Tao el principio de toda autonomía y de toda armonía, que quiera dársele como símbolo el Li y que quiera verse en el Li el principio de toda jerarquía o de repartos equitativos, la idea de Orden conserva, de manera muy refinada aunque muy cercana de su fondo rústico, el sentimiento de que comprender y entenderse es realizar la paz en uno mismo y alrededor de sí. Toda la Sabiduría china proviene de este sentimiento. Poco importa el tinte más o menos místico o positivo, más o menos naturalista o humanista de su inspiración: en todas las Escuelas se halla, expresado mediante símbolos que siguen siendo concretos y que conservan toda su eficiencia, la

idea de que *el principio de un buen entendimiento universal se confunde con el principio de una inteligibilidad universal*. Todo saber, todo poder procede del Li o del Tao. Todo jefe debe ser o un santo o un sabio. Toda autoridad reposa en la Razón.

NOTAS

1. Véase, por ejemplo, en Xunzi (sección 21), la historia del bobo que paseando bajo la luna se asustó de su sombra y levantando la vista para no verla vio sus propios cabellos a los que tomó por un espíritu gigante: «Huyó, llegó a su casa sin aliento y murió, ¡pobre hombre!». O también, en la misma sección, a propósito de la gente que asa un cerdo al tiempo que toca el tambor para exorcizar la enfermedad: «¡He aquí un tambor inútil y un cerdo mal empleado, pero de curación, nada!».
2. Véase, en sentido contrario, B. Schindler, *Das Priestertum im alten China* y, a continuación, H. Maspero, *La Chine antique*, 187 ss.
3. En materia de *medidas*, como en materia de *monedas*.

BIBLIOGRAFÍA*

PUBLICACIONES PERIÓDICAS CITADAS

As. Maj.	*Asia Major*
BEFEO	*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*
ChR	*China Review*
JA	*Journal Asiatique*
JPOS	*Journal of the Peking Oriental Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
MAO	*Mémoires concernant l'Asie orientale*
MSOS	*Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*
NChR	*New China Review*
OZ	*Ostasiatische Zeitschrift*
OS	*Ostasiatische Studien*
Sh.	*Shinagaku*
TP	*T'oung pao*
VS	*Variétés sinologiques*

OBRAS Y ARTÍCULOS CITADOS

Andersson, J. G., *An early Chinese culture*, Pekín, 1923.

—, *Preliminary report on archaelogical research in Kansu*, Pekín, 1925.

Ardenne de Tizac, H. d', *L'art chinois classique*, París, 1926.

Arne, T. J., *Painted stone age pottery from the Province of Honan, China*, Pekín, 1925.

* La lista de trabajos que se presenta a continuación no trata de ser una bibliografía crítica; en ella aparecen, junto a artículos que se juzgan importantes, obras extensas cuya consulta resultará de menor utilidad (*N. del A.*).

Ashton, L., *An introduction to the study of Chinese sculpture*, Londres, 1924.
Aurousseau, L., «La première conquête chinoise des pays annamites»: *BEFEO* (1923).
Biot, E., «Traduction et examen d'un ouvrage chinois intitulé *Tcheou pei*»: *JA* (1841).
—, «Recherches sur les mœurs des anciens Chinois d'après le *Che king*»: *JA* (1843).
—, *Le «Tcheou li» ou les Rites des Tcheou*, París, 1851.
Biot, J. B., «Précis de l'histoire de l'astronomie chinoise»: *Journal des Savants* (1861).
Black, D., *The human skeleton remains from Sha kuo t'un*, Pekín, 1925.
—, *A note on physical characters of the prehistoric Kansu race*, Pekín, 1925.
Boerschan, E., *Chinesische Architektur*, Berlín, 1926.
Bretschneider, E., *Botanicon Sinicum* (*Journal of the China Branch of the RAS* XXV).
Bushell, S.W., *Chinese Art*, Londres, 1914.
Chalfant, F. H., *Early Chinese writing*, Chicago, 1906.
Chavannes, E., *La sculpture sur pierre au temps des deux dynasties Han*, París, 1893.
— (ed.), *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien [Sima Qian]*, 5 vols., París, 1895; 1905.
—, «Confucius»: *Revue de Paris* (1903).
—, «Trois généraux chinois de la dynastie Han»: *TP* (1906).
—, *Le T'ai chan*, París, 1910.
—, «La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise d'après un livre de M. Lo Tchen-yu»: *JA* (1911).
—, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, París, 1913.
—, *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turquestan*, Oxford, 1913.
—, «Le jet des Dragons»: *MAO* III (París, 1919).
—, *De l'expression des vœux dans l'art populaire chinois*, París, 1922.
Conrady, A., *China*, Berlín, 1902.
Cordier, H., *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, París, 1920.
Demiéville, P., «C. R. Tchang Hong-tchao, Che ya, *Lapidarium sinicum*»: *BEFEO* (1924).
—, «Hou-che, *Tch'ang che tsi*»: *BEFEO* (1924).
—, «La méthode d'architecture de Li Ming-tchong des Song»: *BEFEO* (1925).
Dubs, H. H., *The works of Hsüntze*, Londres, 1927.
Duyvendack, J. I. L., *The book of Lord Shang*, Londres, 1928.
—, «Études de philosophie chinoise»: *Revue Philosophique* (1930).
Dvorak, R., *Chinas Religionen*, Múnich, 1903.
Edkins, J., «The evolution of chinese language»: *JPOS* (1887).
Erkes, E., «Das Weltbild des Huai-nan-tze»: OZ (1917).
—, *Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte: T'ien-wen; die «Himmelsfragen» des K'üh Yuan*, Leipzig, 1928.
Escarra, J. y Germain, R. (trad., introd. y notas), Qichao Liang, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, Pekín, 1925.

Études asiatiques, publicado con ocasión del XXV aniversario de la École française d'Extrême-Orient, París, 1925.
Forke, A., «Yang Chu, the Epicurian in his relation to Lieh-tse the Panteist»: *JPOS* III (1893).
—, «The Chinese Sophists»: *JRAS* (1901).
—, «Lun-Heng. Selected essays of the philosopher Wang Ch'ung»: *MSOS* (1911).
—, «Mo Ti, des Socialethikers und seiner Schüler philosophische Werke»: *MSOS* (1923).
—, *The world conception of the Chinese*, Londres, 1925.
—, *Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift*, Hamburgo, 1925.
—, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, Oldenbourg/Múnich, 1927.
—, *Geschichte der älteren chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1927.
Franke, A., *Das confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*, Hamburgo, 1920.
Fujita, «The River Huang in the Reign of Yu»: *Sh.* (1921).
Gabelentz, G. von der, *Beiträge zur chinesischen Grammatik* (Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft für Wissenschaften), 1888.
—, *Confucius und seine Lehre*, Leipzig, 1888.
Giesler, G., «La tablette *Tsong* du *Tcheou li*»: *Revue archéologique* (1915).
Gilles, H. A., «The remains of Lao Tzu»: *ChR* (1886-1889).
—, *Chuang Tzu, mystic moralist and social reformer*, Londres, 1889.
—, *A history of Chinese literature*, Londres, 1901.
—, *Religions of ancient China*, Londres, 1905.
—, «Lao Tzu and the *Tao te king*»: *Adversaria sinica* 3 (1909).
—, *Confucianism and its rivals*, Londres, 1915.
Goldschmidt, D., *L'art chinois*, París, 1931.
Granet, M., «Coutumes matrimoniales de la Chine antique»: *TP* (1912).
—, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, París, 1919.
—, *La Polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*, París, 1920.
—, «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises»: *Revue philosophique* (1920).
—, «La vie et la mort, croyances et doctrines de l'antiquité chinoise»: *Annales de l'École des Hautes Études* (1920).
—, *La religion des Chinois*, París, 1922.
—, «Le dépôt de l'enfant sur le sol»: *Revue archéologique* (1922).
—, «Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique»: *Revue de Psychologie* (1922).
—, «Remarques sur le Taoïsme ancien»: *As. Maj.* (1925).
—, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, París, 1926.
Groot, J.-J.-M. de, *The religious system of China*, Leiden, 1892-1921.
—, *Sectarianism and religious persecution in China*, Ámsterdam, 1903.
—, *The religion of the Chinese*, Nueva York, 1910.
—, *Universismus*, Berlín, 1918.

—, *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens*, Berlín, 1921.
Grousset, R., *Histoire de l'Asie*, París, 1922.
Grube, W., *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig, 1902.
—, *Die Religion der alten Chinesen*, Tubinga, 1908.
—, *Religion und Cultus der Chinesen*, Leipzig, 1908.
Hackmann, H., *Chinesische Philosophie*, Múnich, 1927.
Haloun, G., «Contribution to the history of the clan settlement in ancient China»: *As. Maj.* (1924).
—, «Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer?»: *As. Maj.* (1926).
Hauser, O., *Die chinesische Dichtung*, Berlín, 1909.
Havret, H. y Chambeau, P. H., «Notes concernant la chronologie chinoise»: *VS* (1920).
Hirth, F., *Chinese metallic mirrors*, Nueva York, 1906.
—, *The ancient history of China to the end of the Chou Dynasty*, Nueva York, 1909.
Honda, «On the date of compilation of the Yi king»: *Sh.* (1921).
Hopkins, L. C., «Chinese writings in the Chou Dynasty in the light of recent discoveries»: *JRAS* (1911).
—, «Metamorphic stylisation and the sabotage of signification, a study in ancient and modern Chinese writing»: *JRAS* (1925).
Hu Shi, *The development of logical method in ancient China*, Shanghái, 1922.
Imbault-Huart, C., «La légende des premiers papes taoïstes»: *JA* (1884).
Karlgren, B., *Études sur la phonologie chinoise*, Leiden/Estocolmo, 1913.
—, «Le protochinois, langue flexionnelle»: *JA* (1920).
—, *Sound and symbol in China*, Londres, 1923.
—, *Analytic Dictionary*, París, 1923.
—, *On the authenticity and nature of the Tso chuan*, Goteborg, 1926.
—, *Philology and ancient China*, Oslo, 1926.
—, «Some fecundity symbols in ancient China»: *Bulletin of the Museum of Far Eastern antiquities* (Estocolmo), 2 (1930).
Laloy, L., *La musique chinoise*, París, 1903.
Laufer, B., *Chinese pottery of the Han Dynasty*, Leiden, 1909.
—, *Jade, a study in Chinese archaeology and religion*, Chicago, 1912.
—, *Ethnographische Sagen der Chinesen* (en *Festschrift für Kuhn*), Breslau, 1916.
(Leang K'i-Tch'ao), Liang Chi-Chao, *History of Chinese political thought*, trad. de L. T. Chen, Londres, 1930.
Legge, J. (trad.), *Texts of Taoism*, 2 vols., Oxford, 1891.
Mailla, P. de, *Histoire générale de la Chine*, trad. del *Tong-kienkang-mou*, París, 1777-1789.
Martin, W. A. P., «Diplomacy in ancient China»: *JPOS* (1889).
Maspero, H., «Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming»: *BEFEO* (1910).
—, «Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang»: *BEFEO* (1920).
—, «Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu»: *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient* (1922).

—, «Les légendes mythologiques dans le Chou king»: *JA* (1924).
—, «Les origines de la civilisation chinoise»: *Annales de géographie* (1926).
—, *La Chine antique*, París, 1927.
—, «Notes sur la logique de Mö tseu et de son école»: *TP* (1927).
—, «Le mot *ming*»: *JA* (1927).
—, «L'astronomie chinoise avant les Han»: *TP* (1929).
Masson-Oursel, P., «La démonstration confucéenne»: *Revue d'histoire des religions* (1916).
—, «Études de logique comparée»: *Revue philosophique* (1917).
—, *La philosophie comparée*, París, 1923.
Masson-Oursel, P. y Kia Kien-Tchou, «Yin Wen-tseu»: *TP* (1914).
Mayers, W. F., *The Chinese reader's manual*, Shanghái, 1874.
Mémoires concernant les Chinois, par les missionnaires de Pekin, París, 1776-1814.
Mestre, E., *Quelques résultats d'une comparaison entre les caractéres chinois modernes et les* siao-tchouan, París, 1925.
Naito, «On the compilation of the *Shoo king*»: *Sh.* (1923).
Parker, «Hwai-nan-tze»: *NChR* (1919).
—, «Kwan-tze»: *NChR* (1921).
Pelliot, P., «Meou tseu ou les Doutes levés»: *TP* (1918-1919).
—, «Le *Chou king* en caractères anciens et le *Chang chou che wen*»: *MAO* (1919).
—, *Jades archaiques de la collection C. T. Loo*, París, 1921.
—, «Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain»: *JA* (1921).
Plath, J. H., *Die fremden barbarischen Stämme im alten China*, Múnich, 1874.
Przyluski, J., «Le sino-tibétain», en A. Meillet y M. Cohen, *Les Langues du monde*, París, 1924.
Richthofen, F., *China*, Berlín, 1877-1912.
Rosthorn, A., *Geschichte Chinas*, Stuttgart, 1923.
Saussure, L. de, *Les Origines de l'astronomie chinoise*, París, 1930.
Schindler, B., *Das Priestertum im alten China*, Leipzig, 1919.
—, «The development of Chinese conception of Supreme Beings»: *As. Maj.* (1923).
—, «On the travel, wayside, and wing offerings in ancient China»: *As. Maj.* (1924).
Schmitt, E., *Die Grundlagen der chinesischen Ehe*, Leipzig, 1927.
Steele, J., *I Li, or the Book of Etiquette and Ceremonial*, Londres, 1917.
Suzuki, D. T., *A brief history of early Chinese philosophy*, Londres, 1914.
Tchang, M., «Synchronismes chinois»: *VS* (1905).
Tchang Fong, *Recherches sur les os du Ho-nan et quelques caractères de l'écriture ancienne*, París, 1925.
Terrien de Lacouperie, A. É. J. B., *Languages of China before the Chinese*, Londres, 1887.
—, *Western Origin of Chinese civilization*, Londres, 1894.
Tscheppe, P. M., «Histoire du royaume de Wou»: *VS* (1896).
—, «Histoire du royaume de Tch'ou»: *VS* (1903).
—, «Histoire du royaume de Ts'in»: *VS* (1909).
—, «Histoire du royaume de Tsin»: *VS* (1910).
—, «Histoire des trois royaumes de Han, Wei et Tchao»: *VS* (1910).

Tucci, G., *Storia della filosofia cinese antica*, Bolonia, 1922.
Umehara, S., «Deux grandes découvertes archéologiques en Corée»: *Revue des Arts asiatiques* (1926).
Viser, M. W. de, *The Dragon, in China and Japan*, Ámsterdam, 1913.
Voretzch, E.-A., *Altchinesische Bronzen*, Berlín, 1924.
Waley, A., *The Temple and other Poems*, Londres, 1923.
Wedemayer, A., «Schauplätze und Vorgänge der altchinesischen Geschichte»: *As. Maj.*, Prel. V.
Werner, E. T. C., *Myths and legends of China*, Londres, 1924.
Wieger, L., *Textes historiques*, Ho-kien-fou, 1902.
—, *Caractères* (*Rudiments*, V, 12), Ho-kien-fou, 1903.
—, *Les Pères du système taoïste*, Hien-hien, 1913.
—, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1917.
—, *La Chine à travers les âges*, Hien-hien, 1920.
Wilhelm, R., *Dchuang dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Jena, 1920.
—, *Lia dsi, das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena, 1921.
—, *Lu Puch-wei, Frühling und Herbst*, Jena, 1927.
Woo Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*, París, 1932.
Wylie, A., *Notes on Chinese literature*, Shanghái, 1902.
Yuan, C., *La philosophie politique de Mencius*, París, 1927.
Zach, E. von, *Lexicographische Beiträge*, Pekín, 1902.
Zottoli, P., *Cursus litteraturae sinicae*, Shanghái, 1879-1882.

COMPLEMENTO BIBLIOGRÁFICO*
(HASTA 1947)

Alexéiev, B., *La littérature chinoise*, París, 1937.
Andersson, J. G., *Children of the Yellow Earth, Studies in Prehistoric China*, Londres, 1934.
—, *Researches into the prehistory of the Chinese*, Estocolmo, 1943.
Balazs, S., «Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit (618-906)»: *MSOS* (1931-1933).
Creel, H. G., *The Birth of China, a Survey of the Formative Period of Chinese Civilization*, Nueva York, 1936.
Dubs, H. H., *The History of the Former Han Dynasty*, 2 vols., Baltimore, 1938-1944.
Duyvendack, J. J. L., *The Book of Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law*, Londres, 1928.
Escarra, J., *Le droit chinois*, Pekín/París, 1936.
Franke, O., *Geschichte des chinesischen Reiches*, 3 vols., Berlín/Leipzig, 1930-1937.

* Elaborado por P. Demiéville.

Fung, Yo-lam, *A History of Chinese Philosophy. The Period of the Philosophers*, trad. de D. Bodde, Pekín-Londres, 1937.
Granet, M., «La droite et la gauche en Chine»: *Bulletin de l'Institut français de sociologie* (1933).
—, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, París, 1939.
Grousset, R., *La Chine jusqu'à la conquête mongole. L'empire mongol*, en E. Cavaignac (dir.), *Histoire du Monde*, t. VIII, I parte, París, 1941.
—, *Histoire de la Chine*, París, 1942.
Hu, Shih, *The Chinese Renaissance*, Chicago, 1934.
Karlgren, B., *Yin and Chou in Chinese Bronzes*, Estocolmo, 1935.
—, *Legends and Cults in Ancient China*, Estocolmo, 1946.
Maspero, H., «La vie privée en Chine à l'époque des Han»: *Revue des Arts Asiatiques* (1932).
—, «Les régimes fonciers en Chine»: *Recueil de la Société Jean Bodin*, Bruselas, 1937.
—, «Les procédés de 'nourrir le principe vital' dans la religion taoïste ancienne»: *JA* (1937).
—, *Les instruments astronomiques des Chinois au temps des Han* (Mélanges chinois et bouddhiques), Brujas, 1939.
Pelliot, P., *La Haute Asie*, París, 1931.
—, *The Royal Tombs of Anyang (Studies in Chinese Art)*, Londres, 1936.
Rotours, R. des, *Le Traité des Examens*, trad. de *Nouvelle Histoire des T'ang*, París, 1932.
—, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*, trad. de *Nouvelle Histoire des T'ang*, 2 vols., Leiden, 1947.
Stein, R., «Jardins en miniature d'Extrême-Orient, le monde en petit»: *BEFEO* (1943).
Teilhard de Chardin, P., *Le néolithique de la Chine*, Pekín, 1944.
Waley, O., *Three Ways of Thought in Ancient China*, Londres, 1939.
Woo, Kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou interprétées par Tong Tchong-chou*, París, 1932.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA*

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

AA	*Artibus Asiae*
AB	*Art Bulletin*
AQ	*Antiquity*
AEST	*Annales de l'Est* (Faculté des Lettres de Nancy)
BMFEA	*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Estocolmo)
BNAWCC	*Bulletin of the National Association Watch and Clocks Collectors* (Estados Unidos)
BUA	*Bulletin de l'Université Aurore* (Shanghái)
BUSAW/PH	*Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* (Leipzig)
CJ	*China Journal of Science and Arts*
CREC	*China Reconstructs*
CTE	*China Trade and Engineering*
EHR	*Economic History Review*
FMNHP/AS	*Field Museum of Natural History Publications* (Chicago) *Anthropological Series*
GBA	*Gazette des Beaux-Arts*
GWU	*Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
HOROJ	*Horological Journal*
ISIS	*Isis*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JEH	*Journal of Economic History*
JHMAS	*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*
JRAS/NCB	*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*
JWCBRS	*Journal of the West China Border Research Society*
MS	*Monumenta Serica*
NUK	*Natur und Kultur* (Múnich)
OAZ	*Ostasiatische Zeitschrift*
ORA	*Oriental Art*

* Elaborada por J.-M. Boch-Puyraimond.

Granet escribió *La civilización china* (1929) y *El pensamiento chino* (1934) en una época en la que la documentación ofrecida por la arqueología, la etnología y la epigrafía estaba lejos de alcanzar su desarrollo actual. En efecto, fue a partir de 1934 cuando se produjeron progresos muy considerables en un terreno en el que Granet se vio obligado a basar sus juicios en meras conjeturas. Este considerable progreso en la investigación se refleja en este complemento bibliográfico en el que se mencionan numerosos trabajos consagrados especialmente a los descubrimientos arqueológicos.

ORT	*Orient*
PC	*People's China*
SAE	*Saeculum*
SSE	*Studia Serica (West China Union University Literary and Historical Journal)*
TNS	*Transactions of the Newcomen Society*
TP	*T'oung Pao* (Leiden)
Tr. OCS	*Transactions of the Oriental Ceramic Society*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

OBRAS Y ARTÍCULOS

Ackerman, P., *Ritual Bronzes of Ancient China*, Nueva York, 1945.

Ameisenowa, Z., «Some Neglected Representations of the Harmony of the Universe»: *GBA* (1958).

Andersson, J. G., «Symbolism in the Prehistoric Painted Ceramics of China»: *BMFEA* 1 (1929).

—, «Researches into the Prehistory of the Chinese»: *BMFEA* 15 (1943).

—, «Prehistoric Sites in Honan»: *BMFEA* 19 (1947).

Arne, T. J., *Painted Stone-Age Pottery from the Province of Honan, China*, Pekín, 1934.

Bachhofer, L., *A Short History of Chinese Art*, Londres, 1944.

Balazs, E., «La Crise sociale et la Philosophie Politique à la fin des Han»: *TP* (1949-1950).

—, *Aspects de la Chine*, París, 1959.

—, «The Evolution of Shang and Early Chou Bronzes»: *AB* (junio de 1944), 107-116.

Beasley, W. G. y Pulleyblank, E. G., *Historians of China and Japan*, Londres, 1961.

Becker, B., *Music in the Life of Ancient China*, Chicago, 1957.

Bielenstein H., «The Restoration of the Han Dynasty»: *BMFEA* 26 (1954), 31 (1959).

Bishop, C. W., «Chronology of Ancient China»: *JAOS* 52 (1932).

—, «Beginnings of Civilization in Eastern Asia»: *AQ* (1940).

Blakney, R. B., *The Way of Life. A new Translation of the Tao te ching*, Nueva York, 1955.

Bodde, D., «The Chinese Cosmic Magic known as 'Watching for the Ethers'»: *SSE* (1959).

Bulling, A., *Descriptive Representations in the Art of the Ch'in and Han Period*, Cambridge, 1949.

—, *The Meaning of China's most Ancient Art. An Interpretation of Pottery Patterns from Kansu and their Development in the Shang, Chou and Han Periods*, Leiden, 1952.

—, *Umbrella Motifs in the Decoration of Chou and Han Metal Mirrors*, Cambridge, 1954.

—, «A Bronze Cart of Chou or Han»: *ORA* (1955).
—, «The Decoration of some Mirrors of the Chou and Han Periods»: *AA* (1955).
—, «The Decoration of Mirrors of the Han Period»: *AA* (1960).
Burford, A., «Heavy Transport in Classical Antiquity»: *EHR* (1960).
Cable, M. y French, F., *China, her Life and her People*, Londres, 1946.
Chang, C., *The Development of Neo-Confucian Thought*, prefacio de A. W. Hummel, Nueva York, 1957.
Chang Ch'i-yun, *A Life of Confucius*, Taipei, 1954.
Chang Kwang-chih, *The Archaeology of Ancient China*, Yale, 1953.
Chang Yu-che, «Chang Hêng, Astronomer»: *PC* (1956).
Chatley, H., «The Development of Mechanisms in Ancient China»: *TNS* (1942), 22, 117.
—, *The Origin and Diffusion of Chinese Culture*, Londres, 1947.
Cheng Te-k'un, «Travels of the Emperor Mu»: *JRAS/NCB* 64-65 (1933-1934).
—, «The Carving of Jade in the Shang Period»: *Tr. OCS* (1954-1955).
—, *Archaeology in China*, 3 vols. y un supl., Cambridge; vol. 1: *Prehistoric China*, 1959; vol. 2: *Shang China*, 1960; vol. 3: *Chou China*, 1963.
Chesneax, J. y Needham, J., *La Science en Chine*, en R. Taton (dir.), *Histoire Générale des Sciences*, París, 1958.
Chiang Shao-yuan, *Le Voyage dans la Chine Ancienne, considéré principalement sous son aspect magique et religieux*, Shanghái, 1937.
Chiang Yee, *Chinese Calligraphy*, Londres, 1958.
Cohn, W., *Chinese Painting*, Londres, 1948.
Combridge, J. H., «The Celestial Balance. A Practical Reconstruction»: *HORJ* (1962).
Creel, H. G., «Bronze Inscriptions of the Western Chou Dynasts as Historical Documents»: *JAOS* (1936).
—, *Studies in Early Chou Culture*, Baltimore, 1937.
—, *Confucius, the Man and the Myth*, Nueva York, 1949.
Cohen, M. y Meillet, A., *Les Langues du Monde*, nueva ed., París, 1952 (capítulo de H. Maspero dedicado al chino y a las lenguas sino-tibetanas).
(Confucio)
—, *The Sayings of Confucius*, trad. de James R. Ware, Nueva York, 1951.
—, *Gedanken und Gespräche des Konfuzius: Lun-yu*, trad. e introd. de H. O. H. Stange, Múnich, 1953.
—, *Kung-fu-tse. Worte der Weisheit. Lun-yu. Die Diskussionsreden Meister Kung's mit seinen Schülern*, trad. y com. de H. Kremsmayer, Viena, 1954.
Cressey, G. B., *Land of the 500 millions*, Nueva York, 1955.
Crossley-Holland, P. C., *Non-Western Music. Pelican History of Music*, vol. 1: *Ancient Forms to Polyphony*, Londres, 1960.
Debnichi, A., *The Chu-Shu-Chi-Nien, As A Source of the Social History of Ancient China*, Varsovia, 1956.
Dehergne, J., «Bibliographie de quelques Industries Chinoises. Techniques Artisanales en Histoire Ancienne»: *BUA* (1949).

Demiéville, P., *Anthologie de la Poésie Chinoise Classique*, París, 1962.
Dewall, M. von, *Pferd und Wagen im frühen China. Aufschlüsse zur Kulturgeschichte aus der «Shih Ching». Dichtung und Bodenfunden der Shang- und frühen Chou-Zeit*, Sarrebruck, 1962.
Dore, H., *Recherches sur les Superstitions de la Chine*, Shanghái, 1914-1929.
Duyvendack, J. J. L., *Tao Té Ching. The Book of the Way and Its Virtue*, Londres, 1954.
Eberhard, W., *Lokalkulturen im Alten China*, 2 vols., Leiden/Pekín, 1942.
—, *A History of China*, Berkeley, 1950.
—, *Chinese Festivals*, Nueva York, 1952.
—, «The Formation of Chinese Civilisation, According to Socio-Anthropological Analysis»: *Sociologus* (1957).
Eichhorn, W., «Wang Chia's Shih I Chi»: *ZDMG* (1952).
Erkes, E., «Ursprung und Bedeutung der Sklaverei in China»: *AA* (1937).
—, «Der Hund im Alten China»: *TP* 37 (1944).
—, «Das Problem der Sklaverei in China»: *BUSAW/PH* (1954).
—, *Geschichte Chinas, von den Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals*, Berlín, 1956.
Fairbank, W., «A Structural Key to Han Mural Art»: *HJAS* (1942).
Fitzgerald, C. P., *China. A Short Cultural History*, Londres, 1935.
Forke, A., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1934.
Franke, W., «Die Han-zeitlichen Felsengräber bei Chiating, West-Szechuan»: *SSE* (1948).
Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Londres, 1947.
—, *A History of Chinese Philosophy*, trad. de D. Boddé, Princeton, 1952.
Gernet, J., *La Chine Ancienne*, París, 1964.
Gibson, H. E., «Communications in China during the Shang Period»: *CJ* (1937).
Giles, L., *A Gallery of Chinese Immortals (Hsien). Selected Biographies*, Londres, 1948.
Goodrich, L. C., *Short History of the Chinese People*, Nueva York, 1943.
Goodrich, L. C. y Fenn, H. C., *A Syllabus of the History of Chinese Civilization and Culture*, Nueva York, 1958.
Gourou, P., *L'Asie*, París, 1953.
Graham, A. C., *The Book of Lieh Tzu*, Londres, 1960.
Granet, M., *La Religion des Chinois*, París, ²1951.
—, *La Féodalité Chinoise*, Oslo, 1952.
—, *Études Sociologiques sur la Chine*, París, 1953.
Gray, B., *Early Chinese Pottery and Porcelain*, Londres, 1953.
Griffith, S. B., *Sun Tzu, The Art of War*, Oxford, 1963.
Grousset, R., *L'Empire des Steppes*, París, 1948.
Gulik, R. H. van, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.
Gyllensvard, B., *Chinese Gold and Silver Work in the Carl Kempe Collection*, Washington, 1954.
Hansford, S. H., *Chinese Jade Carving*, Londres, 1950.

Hawkes, D., *Ch'u Tz'u, The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology*, Oxford, 1959.
Hentze, C., *Objets Rituels, Croyances et Dieux de la Chine Antique*, Amberes, 1936.
—, *Frühchinesische Bronzen und Kulturdarstellugen*, 2 vols., Amberes, 1937.
Hervouet, Y., *Sseu-tna Siang-jou, Un poète de Cour sous les Han*, París, 1964.
Hochstadter, W., «Pottery and Stonewares of Shang, Chou and Han»: *BMFEA* (1952).
Hsia Nai, «New Archaeological Discoveries»: *CREC* (1952).
Hsu, C. Y., *Ancient China in Transition*, Stanford, 1965.
Hucker, C. O., *Chinese History. A Bibliography Review*, Washington, 1958.
Hughes, E. R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londres, 1942.
—, *Religion in China*, Londres/Nueva York, 1950.
—, *The Art of Letters, Lu Chi's Wen Fu, AD. 302. A Translation and Comparative Study*, Nueva York, 1951.
—, *Two Chinese Poets (Pan Ku and Chang Hêng). Vignettes of Han Life and Thought*, Princeton, 1960.
(*I Ching, I Ging, Shijing*)
—, *The I Ching or Book of Changes*, versión inglesa de C. F. Baynes de la traducción de Richard Wilhelm, Nueva York, 1950.
—, *Das Chinesische Orakelbuch I Ging (von) Bill Behm*, Múnich, 1955.
Kaltenmark, M., *Le Lie Sien Tchouan. Biographies Légendaires des Immortels Taoïstes de l'Antiquité*, París, 1953.
—, «Religion et Politique dans la Chine des Ts'in et des Han»: *Diogène* 34 (1961).
—, *Lao Tseu et le Taoïsme*, París, 1965.
Kanney, E. H., *A Confucian Notebook*, prefacio de A. Waley, Londres, 1950.
Karlbeck, O., «Anyang Marble Sculptures»: *BMFEA* (1935).
—, «Anyang Moulds»: *BMFEA* (1935).
—, «Selected Objects from Ancient Shou Chou»: *BMFEA* (1935).
Karlgren, B., «Some Fecundity Symbols in Ancient China»: *BMFEA* (1930).
—, «The Book of Documents»: *BMFEA* (1945).
—, «Weapons and Tools of the Yin Dynasty»: *BMFEA* (1945).
—, «Legends and Cults in Ancient China»: *BMFEA* (1946).
—, *The Chinese Language. An Essay on Its Nature and History*, Nueva York, 1949.
—, *The Book of Odes*, texto chino, transcripción y trad., Estocolmo, 1950.
—, «Notes on the Grammar of Early Chinese Bronze Decor»: *BMFEA* (1951).
Kato, J., *Religion and Thought in Ancient China*, Cambridge, 1953.
Koo, T. Z., *Basic Values in Chinese Culture*, Iowa-City, 1950.
Kou Pao-Koh, *Deux Sophistes Chinois: Houei Che et Kong Souen Long*, París, 1953.
Kramers, R. P., *K'ung tzu chia yii. The School Sayings of Confucius*, Leiden, 1949.
Lanchester, O., *The Yellow Emperor's South-Pointing Chariot*, Londres, 1947.
Lattourette, K. S., *The Chinese, Their History and Culture*, Nueva York, ^{3}1946.
Lattimore, O., *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, 1951.
Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, Seattle, 1957.
Lin Wen-Ch'ing, *The Li Sao. An Elegy on Encountering Sorrows*, Shanghái, 1935.

Liu Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Harmondsworth, 1955.
—, *Confucius, his Life and Time*, Nueva York, 1955.
Lin Yu-tang, *The Wisdom of Lao Tzu*, Nueva York, 1948.
Loehr, M., *Chinese Bronze Age Weapons*, Ann Arbor, 1956.
Loewe, M., *The Han Documents from Chu-Yen*, Londres, 1963.
—, *Imperial China*, Londres, 1966.
Luebke, A., «Altchinesische Uhren»: *DUZ* (1931).
—, «Chinesische Zeitmesskunde»: *NUK* (1931).
—, *Der Himmel der Chinesen*, Leipzig, 1935.
Maspero, H., *Mélanges Posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine*, vol. 1: *Les Religions*; vol. 2: *Le Taoïsme*; vol. 3: *Études Historiques*, París, 1950. [Hay trad. española: *El taoísmo y las religiones chinas*, Trotta, Madrid, 2000].
—, *Les Documents Chinois de la 3ème Expédition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale*, Londres, 1953.
—, «La Société Chinoise à la fin des Chang et au début de Tcheou»: *BEFEO* (1954).
Maverick, L. A., *Economic Dialogues in Ancient China. Selections from the Kuan-tzu*, Londres, 1954.
Mikami, Y., *The Development of Mathematics in China and Japan*, nueva ed., Nueva York, 1961
Mizumo, S., *An Outline of World Archaeology*, vol. 6: *Eastern Asia II, The Yin-Chou Period*, Tokio, 1958.
—, *Bronzes and Jades of Ancient China*, Tokio, 1959.
Morikimi, D., *Ancient Chinese Myths*, Kioto, 1944.
Moule, A. C. y Yetts, W. P., *The Rulers of China. Chronological Tables compiled by A. C. Mouse, with an introductory section on the Earlier Rulers, by W. P. Yetts*, Londres, 1957.
Nagasawa, K., *Geschichte der chinesischen Literatur, und ihrer gedanklichen Grundlage*, trad. del japonés de E. Feifel, Pekín, 1945.
Naito, T., *Ancient History of China*, Tokio, 1944.
Needham, J., *Science and Civilization in China*, vols. 1-4, Cambridge, 1945-1965.
—, *Science and Society in Ancient China*, Londres, 1947.
—, «Remarques relatives à l'Histoire de la Sidérurgie Chinoise»: *AEST* (1956), memoria n.º 16.
—, «An Archaeology study Tour in China in 1958»: *AQ* (1959).
Oldenbourgs Abriss der Weltgeschichte, vol. 2, Múnich, 1954.
Palmgren, N., *Kansu Mortuary Urns of the Pan Shan and Ma Chang Groups*, Pekín, 1934.
Pei Wen-chung, *Studies in Chinese Prehistory*, Shanghái, 1948.
Perleberg, M., *The Works of Kung-sun Lung-tzu*, Hong Kong, 1952.
Plenderleith, H., «Technical Notes on Chinese Bronzes»: *Tr. OCS* (1938-1939).
Picken, L., «Chinese Music», en *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, Londres, 1954.
Read, B., *Chinese Materia Medica*, Pekín, 1931-1941.
Reischauer, E. O. y Fairbank, J. K., *East Asia. The Great Tradition*, Boston, 1960.
Rickett, W. A., *The Kuan Tzu Book*, Hong Kong, 1966.

Rudolph, R. C., «A Second Century Chinese Illustration of Salt Mining»: *Isis* (1952).
Rudolph, R. C. y Wen yu, *Han Tomb Art of West China. A Collection of First and Second-Century Reliefs*, Los Ángeles, 1957.
Rygaloff, A., *Confucius*, París, 1946.
Salmony, A., *Archaic Jades from the Sonnenschein Collection*, Chicago, 1952.
Segalen, V., Voisins, G. de y Lartigue, J., *L'Art funéraire à l'Époque des Hans*, París, 1935.
Sickman, L. y Soper, L., *The Art and Architecture in China*, Londres, 1956.
Siren, O., *Chinese Painting, Leading Masters and Principles*, vol. 1: *The Pre-Sung Era*, Londres, 1956.
Smith, C. A. M., «Chinese Creative Genius»: *CTE* (1946).
Sowerby, A. de C., «The Horse and Other Beasts of Burden in China»: *CJ* (1937).
—, *Nature in Chinese Art*, con dos apéndices referidos a los Shang de H. B. Gibson, Nueva York, 1940.
Stange, H. O. H., *Dichtung und Weisheit von Tschuang-tse*, Wiesbaden, 1954.
Sullivan, M., *An Introduction to Chinese Art*, Londres, 1961.
—, *The Birth of Landscape in China*, Berkeley, 1962.
Sun Zen E-tu y Francis, J. de, *Chinese Social History*, Washington, 1956.
Swallow, R. W., *Ancient Chinese Bronze Mirrors*, Pekín, 1937.
Swann, N. L., *Food and Money in Ancient China. The Earliest Economic History of China to A. D. 25*, Princeton, 1950.
Sylwan, V., «Silk from Yin Dynasty»: *BMFEA* (1937).
Tjan Tjoe-som, *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall. A Contribution to the History of Classical Studies in the Han Period*, 2 vols., Leiden, 1949-1952.
Umehara, S., *Catalogue Raisonné of Chinese Dated Lacquer Vessels of the Han Dynasty*, Kioto, 1943.
Vandermeersch, L., *La Fondation du Légisme*, París, 1965.
Vandier-Nicolas, N., *Le Taoïsme*, París, 1965.
Waley, A., *The Way and Its Power. A Study of the Tao tê ching and its Place in Chinese Thought*, Londres, 1934.
—, *The Analects of Confucius*, Londres, 1934.
—, «The Book of Changes»: *BMFEA* (1934).
—, *The Book of Songs*, Londres, 1937.
—, «Life under Han Dynasty»: *History Today* (1953).
—, *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*, Londres, 1955.
Walker, R. L., *The Multistate System of Ancient China*, Hamden, 1953.
Wallacker, B. E., *The Hual Nan Tzu Book. Behaviour, Culture and the Cosmos*, New Haven, 1962.
Wang Ling y Needham, J., «Horner's Method in Chinese Mathematics. Its Origins in the Root-Extraction Procedures of the Han Dynasty»: *TP* (1955).
Watson, B., *Ssuma Ch'ien Grand Historian of China*, Nueva York, 1958.
—, *Records of the Grand Historian of China*, trad. del *Shih Chi* de Ssuma Ch'ien, 2 vols., Nueva York, 1961.

Watson, W., *Archaeology in China*, Londres, 1960.
—, *China before the Han Dynasty*, Londres, 1961.
Welch, H., *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston, 1957.
White, W. C., *Bone Culture of Ancient China*, Toronto, 1945.
—, *Bronze Culture of Ancient China*, Toronto, 1956.
Wilbur, C. M., «Slavery in China during the former Han Dynasty»: *FMNHP/AS* (1943).
—, «Industrial Slavery in China during the former Han Dynasty»: *JEH* (1943).
Willets, W., *Chinese Art*, Londres, 1958.
Wu, G. D., *Prehistoric Pottery in China*, Londres, 1938.
Yang, K. P., *An Outline of the History of Korean Confucianism*, Washington, 1956.
Yang Lieng-Sheng, *Studies in Chinese Institutional History*, Cambridge, 1961.
Yuan Kang, *I Ging, Praxis Chinesischer Weissagung*, Múnich, 1951.
Zach, E. von, *Die chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem Wên Hsüan*, Cambridge, Mass., 1958.

ÍNDICE ANALÍTICO

Aberturas: 277-293
Adivinación: 33, 51, 56[21], 58, 99-102, 105, 108, 112, 120[45], 131, 136-159, 194, 223[147], 244s., 403, 419
Adivinos (Escuela de los): 33
Administradores: 333-341
Agricultura: 339, 407
Agrimensura, agrimensores: 82, 136, 142, 189, 194, 237
Aguas: 72, 110, 124, 132, 137s., 232, 237, 239, 259, 261, 263s., 284, 288[55]
Alejandro: 31, 185
Alimento: 44, 119[35], 128, 211s., 274, 293-297, 301, 377
Alma: 290, 295-297
Almas viscerales: 297
Alquimia: 294s.
Altar del Suelo: 82, 87, 422[33]
Alternancia: 90, 105s., 242s., 383
Alto: 129, 133ss., 137, 139, 203, 207ss., 218[49], 232s., 273-277, 280ss., 285, 296, 309[53], 320
Analogía rítmica: 71s.
Anatomía: 277s.
Anhui: 42
Antitéticos (aspectos): 100-121
Año: 85s., 92s., 134, 154, 159, 206, 240, 285
Apoteosis: 371, 373, 377
Aquilea: 142
Árbol de la Vida: 242s., 259s.
Arco: 31, 214, 272, 274, 300
Arco iris: 116
Aritmética: 122-227
Arquitectura, arquitectos: 56[7], 82, 122, 140, 186-202
Astrología, astrólogos: 142, 260, 267
Astronomía, astrónomos: 21, 81, 90, 99, 102, 105ss., 111, 119[43], 142, 199, 206-210, 229, 262, 321
Autocracia: 395
Autonomía: 378-397, 429

Ba ji (ocho direcciones): 259
Ba wei (ocho amarras): 259
Ba zi (ocho caracteres): 126, 217[25]
Bajo: 129, 133s., 137, 139, 162, 182, 203, 207ss., 218[49], 232, 273, 275, 277, 280-283, 285, 296, 309[53], 320
Ban Gu: 261, 268[25], 280s., 283, 288[56, 60]
Bebida: 103, 119[35], 235, 240, 295, 377
Bi (leyes penales): 335
Bi xian (patrón de dimensión): 191-203
Bian (cambio cíclico): 102, 119[36], 245
Bianzhe, *v.* Erística
Bie ngai (afección parcial): 362
Bie-mo (discípulos separados de Mozi): 358
Bing (asociar, reunir): 343[43]
Binomios cíclicos: 124ss., 167
Biografías: 66, 257, 316, 350
Bipartición: 111, 116s., 210
Bo: 316
Bo (alma-sangre): 296s.
Bo (oscurecimiento del Sol): 262

Bo hu tong: 149s., 280-283, 419
Brujos, brujas: 72, 97[10], 203s., 266, 271, 287[41], 292, 300, 371, 373ss.
Budismo: 398, 420
Bufones: 263, 266s., 269[40], 270, 291, 307[3], 316, 342[32]
Buzhou (monte): 258s., 262, 277

Cai (complexión): 300
Cai (señorío de): 316
Calendario: 33, 86, 99, 107, 110s., 132, 134, 159, 162, 168, 205ss., 238s., 286
Calendario lunar-solar: 92
Calificaciones: 323, 326-333
Cambio: 324s., 383
Campana celeste: 241, 260
Campos: 82, 93, 235, 240, 267
Cantidad: 122-227
Cantos: 52, 60, 129s., 302, 411
Cantos alternados: 60s., 70s., 74[12], 115
Caos: 291
Capital: 83ss., 89s., 131, 242s., 336s.
Cardo: 237
Carpinteros: 122, 187, 196, 361, 394
Carreteros: 122, 318, 361
Carro, carroza: 31, 192-202, 210, 248, 253[52], 257s., 264, 272, 274s., 290, 292, 342[33], 377, 384
Casa del Calendario, *v. Ming tang*
Categorías: 77-254
Causalidad: 246, 250, 325
Centones de Calendario: 106, 114, 125s.
Centro: 88-92, 129-135, 228-243
Chamanes: 266, 371-374, 393
Chen ren (hombre realizado): 353
Cheng (sinceridad): 357, 404
Chino-tibetano: 41
Chiu xin (tirano): 218[41]
Chiyou: 259, 265
Chou (dominio, sección): 142, 237
Chou (fichas adivinatorias): 237
Chu (señorío de): 316, 337, 358, 370
Chun qiu: 75[27], 146, 330, 350, 404, 416-419
Ci (situación, estación): 126, 216[20]
Cíclica (disposición): 175-182
Cielo: 137ss., 164-186, 186-202, 257-269, 298s.
Cinco (clasificación por): 84s., 124s., 129, 160, 207s., 231s.
Cinco Actividades: 234s., 278s.
Cinco Cualidades naturales: 282s.
Cinco Deberes: 280s.
Cinco Elementos: 36[10], 123-135, 182-186, 228-237
Cinco Felicidades: 131, 235, 242
Cinco Insignias: 242, 252[10], 288[55]
Cinco Notas: 129, 159-186, 280, 285, 302ss., 343[46]
Cinco Signos: 119[42]
Cinco Signos celestes: 278ss., 287[48], 288[55]
Cinco Virtudes: 88, 96, 231, 280s.
Circunferencia: 164-205
Clásicos: 20, 350, 416s.
Clasificaciones: 80s., 293s.
Clasificaciones numéricas: 122-227
Clasificadores numéricos: 127-159
Claves, llaves: 48s., 55
Comentarios: 22, 136, 403s., 416, 420
Compás: 31, 142, 224[151], 271, 286[8], 340, 361, 413
Cómputo (sistemas de): 161, 177
Comunión: 116, 203, 228, 324
Confucio: 20s., 23-26, 28, 36[10], 37[16], 53, 58s., 66, 100, 119[29], 250, 284s., 296, 305, 312s., 315s., 326-330, 334s., 338, 343[46], 344[73], 348-367, 370s., 379, 392, 397, 403-424, 428
Confucianismo: 359, 370, 409, 425s.
Contradicción (principio de): 246, 249s., 322s., 325, 406
Contrastantes (aspectos): 111, 117, 203, 242s., 249, 383s.
Corporaciones: 307, 311s.
Corporaciones sexuales: 116
Correlaciones, correlativos: 271, 278, 321
Correspondencias (sistemas de): 117, 134, 166s., 211, 218[49], 234s., 278-281
Cosmografía: 206, 273, 275, 286
Cosmología: 257-269
Cruz gamada: 153s., 156, 158, 160, 203, 207, 209s., 240
Cruz simple: 141, 158s., 207, 209s., 224[151], 240
Cuadrado: 31, 81-85, 125, 129s., 145, 152s., 164-186, 240s., 258, 266, 270s., 312
Cuadrados mágicos: 138-159
Cuerdas anudadas, *v.* Nudos

Da Dai li ji: 141, 145, 187, 220*
Da fen, *v.* Hombre grande
Da he (gran abismo): 265
Dai xio: 350, 356s., 403
Dang (partido, espíritu partisano): 355
Danza: 54, 56[7], 61, 91, 129, 160s., 209s., 269[40], 375
Danzhu: 126s.
Dao, *v.* Tao
Dao de: 36[10], 329, 354s., 357, 369
Dao de jing, *v.* Laozi
Dao yin (ejercicios de relajación): 375
Darío: 31
Da-ye: 285
De (principio benefactor): 121[76], 338
De (virtud): 211, 230-254, 271, 354, 387
De ren (hombre del *De*): 373
Demonios, *v.* Espíritus
Deng Xi: 334, 337
Denominaciones (Escuela de las), *v. Ming jia*
Derecha: 91s., 139, 207, 270-277, 304
Destino: 46s., 56[7], 63, 182, 257, 263, 299, 301, 317s., 338, 358, 393, 419, 430
Di zhi (rama terrestre): 125
Dialéctica, dialécticos: 250s., 319-326, 384s., 388, 420
Dialectos: 50
Diao (acción concertante): 100, 104s., 114, 119[37]
Diao he (acción concertante): 104, 114, 119[39], 294
Diez Deberes: 283, 288[59]
Diez mil seres: 112, 120[63], 150, 304, 386, 389, 394, 410, 415
Dios: 427s.
Diplomáticos, diplomacia: 316ss., 333, 338, 342[33], 345[103]
Discursos de los Reinos Combatientes: 316
Doce (clasificación por): 139s., 160s., 209s.
Dodecágono: 129, 167, 171
Dong Zhongshu: 416-419, 423[79]
Dosel celeste: 262
Dosel celeste (Escuela del): 192, 196, 261s.
Dragón: 110, 143, 225[173], 237, 259, 372
Dragón Antorcha: 265
Du (reglas protocolarias): 335

Eclipses: 262
Economía, economistas: 339, 354, 363s., 407, 422[34]
Edificación (teoría de la): 336
Educación: 353s., 406s., 412s., 415, 417
Eficacia: 228-254, 386-397
Eje: 90s., 114, 129, 139, 207-210, 240
Elementos, *v.* Cinco Elementos
Emblemas adivinatorios: 102, 105s., 122, 136-159, 244s., 249
Emblemas sexuales: 102, 105, 112, 203ss., 271
Embolísmico (año): 93, 151, 220[81]
Embriaguez: 377
Embriología: 275s., 292, 296, 301
Encantamientos: 72, 75[38], 318, 342[28]
Enseñanza: 70, 312s., 349s., 404, 408, 413
Enseñanza muda: 73, 391
Enseñanza oral: 24, 30
Equinoccios: 106s., 159s.
Erística: 319-326
Escolástica: 19s., 31, 34, 251, 307, 418s.
Escritura: 29s., 39, 48-56, 333
Escuadra: 31, 82, 125, 142, 154, 186-201, 204, 223[147], 224[151], 235, 271, 286[1], 361, 413
Escuelas: 21s., 26-29, 50s., 306s., 311s.
Espacio: 79-98, 115-120, 129, 139, 207s., 267, 306, 322, 385, 429
Espíritus: 52, 126s., 358, 361s., 411, 428
Estatuto: 327s., 333-341
Estilística: 55s., 58-70
Esvástica: 154, 195, 221[85]
Etimología: 51, 53ss.
Etiqueta: 290-309, 333-341
Excreciones: 291s.
Éxtasis: 371, 385s.

Fa (recetas, leyes, modelos): 229, 335-341, 413
Fa jia (Escuela de las Leyes): 333-341
Fan Li: 316
Fan ngai (afecto imparcial): 359
Fang (lugar, orientación, escuadra): 81, 186s., 235, 286[1]
Fang shi (mago): 97[10]
Farmacopea: 254[76]
Fatalismo: 317s., 361
Federación: 82s., 85, 88s., 228s., 242
Fen (lote en el reparto de propiedades): 329-333
Feng bo (Señor de los Vientos): 264s.
Fichas adivinatorias: 142, 146, 237

Fichas de cálculo: 146
Fiestas: 60s., 92s., 113s., 234, 240s., 411
Física: 246s.
Fisiología: 275s.
Fonética: 41, 48
Fong shui (geomancia): 118[21], 286
Fórmulas: 46s., 61s., 65
Fu (género poético): 70-73, 75[26]
Fu (seis almacenes): 235, 238, 281
Fu (talla, talismán): 51s.
Fu lao: 265
Fuego celeste: 263
Fuentes Amarillas: 110, 162, 167, 263s., 296
Fuerzas: 22, 32, 99, 231s.
Fuxi (soberano): 142ss., 149, 161, 219[71], 220[79], 223[147], 224[151], 271
Fuzi (maestro): 364[3]

Gai (cambio): 323s., 383
Gama: 159-191
Gan (tronco, signo cíclico): 125, 216[9]
Gaoyao: 284s.
Género: 32, 111s., 249s.
Geografía: 33, 82, 239, 286
Geomancia: 101, 286
Geometría: 142, 159, 186, 206s., 210
Gong (respeto a sí mismo): 355, 357
Gonggong: 258s., 262, 264, 277
Gong pong (rendimiento): 334
Gongyang: 416, 419
Gongsun Long: 323s., 343[46, 52], 345[76]
Goujian: 316
Gu (maleficio): 285, 289[76]
Gu mang: 265
Guleang: 416
Gushi (islas): 372
Guan Yinzi: 370, 390
Guan Zhong, *v.* Guanzi
Guanzi: 66, 164, 187, 225[174], 280, 288[54], 316, 334
Gui (espíritus): 295ss., 361
Gui zang: 102s., 146
Guleang: 416
Gun: 91, 132, 137
Guoyu: 316
Gu-wen (estilo): 72

Hálito: 47, 128s., 260, 278, 280, 291, 296-300, 303, 305, 376, 378, 387, 409
Han (dinastía): 20ss., 35[1], 51, 102, 140-143, 145, 158, 178, 180, 217[25], 220*, 239, 253[52], 260, 268[20], 341[184], 346[111], 348, 350, 359, 369s., 376, 397, 399[48], 402[180], 405, 416s., 419, 423[69]
Han (señorío de): 317, 334
Han Feizi: 20, 317, 319, 334s., 337, 339, 348, 422[48]
He (armonía, unión): 104, 112, 114, 128, 152, 249, 257, 259, 298, 321, 387
He bo (Señor del Río): 265
He diao (dosificación, armonía): 119[39]
He tu: 137s., 141, 143s., 147, 151, 158, 183, 235, 252[19]
Henan: 42
Hexágono: 129, 196s.
Hexagramas adivinatorios: 112, 120[63], 189s., 244, 285
Hibernantes (animales): 106ss., 110, 375
Hierogamia: 112, 114, 147, 152, 203s., 216[17], 221[85], 242s., 267[9], 271
Higiene sexual: 36[10], 286, 304, 374
Hijo del Cielo: 47, 98[56], 140s., 238s., 241, 243, 258, 294, 303, 317, 357, 360, 380, 396
Hipotenusa: 186s., 193-197, 200, 223[147]
Historia, historiadores: 65s., 284s., 329s., 390, 416s.
Hombre grande: 406s., 415
Hong fan: 119[42], 131-138, 141s., 145, 147, 158s., 182-186, 211, 217[36], 218[45, 47, 49, 58], 223[144], 230s., 233ss., 237, 241s., 252[25], 253[52], 278ss., 282, 287[48], 288[55], 293
Houji: 230
Houtu: 208
Hu Shi: 344[52, 59], 400[77, 105], 424[81]
Hua (monte): 312, 314[7]
Hua (sustitución, transformación): 245, 308[3]
Hua ren (mago): 245, 308[3], 373
Huainan wang: 398[17]
Huainanzi: 74[13], 118[6], 165, 169, 222[113, 121], 266, 278s., 281, 375, 397, 402[180]
Huan (juglaresca, ilusionismo): 382
Huang ji: 131, 241s., 253[52], 263, 400[86]
Huang zhong (tubo inicial): 162s.
Huangdi: 51s., 229, 265, 369, 372, 395

Huangdi nei jing: 281, 288[54, 56, 62], 289[65]
Huei (príncipe de Wei): 320, 421[6]
Huei (tiempo, reunión, feria, sociedad): 92, 113
Huei Shi, *v.* Hueizi
Huei zong (emperador): 218[57]
Hueizi: 320-323, 325, 343[38, 40, 46], 345[76], 388, 414
Huevo: 261
Hun (alma, aliento): 296s., 378
Hun tian (Escuela del): 261
Hunos: 317

Identificación: 125s., 248
Ilusionistas: 263, 269[40], 382
Imagen del mundo: 132-159
Impar: 130-215
Impluvium: 264
Improvisación tradicional: 61s., 71, 114
Inauguración: 89, 91, 94, 101, 237s.
Indicios naturales: 131, 247s., 418s.
Individualidad: 126s., 297-301, 304, 328
Infinito: 306s., 384s.
Izquierda, *v.* Derecha

Jerarquía: 34s., 83, 90, 123, 129, 204s., 207-215, 228, 249, 332, 338, 340, 358, 392, 412, 423[64], 429s.
Ji (cita, encuentro): 92, 113
Ji (puerta): 316, 333
Ji (sacrosanto): 335
Ji (techumbre): 386
Ji (viga maestra): 224[173], 241s.
Jia (secta, escuela): 21
Jian ngai: 22, 362s.
Jian li (imparcialidad): 359, 362s., 410
Jian mu: 243, 260
Jiangdu: 419
Jiao (unión, imbricación): 222[107], 262, 298
Jie (articulación, medida): 119[41], 161, 175
Jin (completo): 215
Jin (dinastía imperial): 334
Jin (señorío de): 285, 316, 334-337
Jing (capital): 118[21]
Jing (emperador): 423[69]
Jing (esencia, emanación, licores fecundos): 296
Jing (justa, torneo): 114
Jing (nomon): 118[21]
Jing (pasiones): 303ss.
Jing (quietud): 379
Jing (respeto al otro): 355
Jing shen (espíritus vitales): 304
Jing-qi (licores sexuales): 298
Jiu sheng (hacer durar la vida): 393
Jiu ye (nueve llanos): 263
Ju (lugar, rango): 327
Juego: 61s., 374s., 389, 425, 429s.
Jun (continuidad): 382, 399[74]
Jun (príncipe): 229, 329, 354, 365[37]
Jun zi (gentilhombre, hombre honesto, sabio): 229, 254[58], 304, 326, 329, 354, 356, 365[37, 42], 407
Juramento: 272s., 352s.
Juzi (Gran Maestro): 358

Kang: 320
Kao gong ji: 187s., 191, 200
Kong (nombre de familia de Confucio): 349
Kong An'guo: 241
Kong fuzi: 364[3], *v. tb.* Confucio
Kong li: 349
Kong sang, *v.* Morera hueca
Kong tong (árbol): 259
Kong Yingda: 288[60]
Kuang: 316
Kui: 68
Kun (emblema adivinatorio femenino): 102, 112
Kunlun: 266, 294, 372

Lao Dan, *v.* Laozi
Laozi: 66, 74[3], 267[9], 369s., 372, 375ss., 379s., 392, 397, 398[10], 399[48], 401[138], 403, 411, 423[65]
Larga noche: 93, 95, 221[85], 371
Larga vida: 266, 301, 307, 308[33], 371-378, 379s., 393
Leang (capital): 320
Leang (noble, excelente): 406
Leang neng (talento noble): 421[4]
Leang xin (corazón noble, intenciones ennoblecedoras): 404, 406s., 421[4]
Leang zhi (saber noble): 421[4]
Lei (especie, clase): 127, 129, 217[26, 29]
Lengua china: 41-48
Lengua hablada: 41ss., 58s.
Léxicos: 50
Leyes: 251, 255, 306s., 333-341, 362, 392, 405, 407, 413, 427, 430

Leyes (Escuela de las): 26, 36[10], 333, 345[82, 103]
Leyes escritas: 335-341
Li (disociar, separar): 321, 323, 343[43]
Li (honores, regalos rituales): 329, 336, 340
Li (orden, razón): 409, 412, 415, 423[63], 430s.
Li (orden, sentido ritual): 406, 410s., 415
Li (ventaja, fortuna): 354s.
Li ji: 350, 416, 423[66]
Lijing: 417
Li Ke: 316
Li Kui: 316
Li shou (números del calendario): 126
Li Si: 334
Li yun: 282s.
Lian jing (afinar la sustancia): 376
Liezi: 20, 67, 268[22], 290s., 312s., 369s., 373, 377, 382s., 398[10], 399[34], 401[145]
Ling (duque de Wei): 326
Linze: 316, 333, 370
Liu An, *v.* Huainanzi
Liu Xiang: 262
Lógica: 32, 34, 67, 75[36], 116, 130, 214, 245s., 250s., 273, 319-333, 344[59], 358, 400[105], 423[64], 430
Logos: 386
Lu (emperatriz): 66
Lu (señorío de): 315, 349s., 358, 403s.
Lu Buwei: 162, 164, 221[105], 222[113]
Lu Shang: 315s.
Lugares: 123-128, 135-141
Lun yu: 20, 326, 350, 352, 354ss.
Luna: 102s., 109, 112, 122s., 196, 207, 209, 212s., 224[149s.], 225[173, 176], 259s., 262, 264s., 278, 288[55], 372s., 395
Lunación: 92s., 122, 212, 262
Luo lang: 154
Luo shou: 136ss., 141-144, 148, 158
Lushi Chunqiu, *v.* Lu Buwei

Magatama: 225[173]
Magia: 47, 58, 70, 73, 75[41], 271, 287[41], 291, 371-378, 382s., 397, 419
Majestad: 395ss.
Maleficio: 285
Maniqueísmo: 420
Mansiones lunares: 192, 205s., 266
Matemáticas: 21, 122s.
Medicina: 21, 281s., 297
Medidas (sistema de): 155s., 246s., 431[3]
Meditación: 379s., 420s.
Melotesia: 278
Memorias históricas, *v.* Sima Qian
Men ren (cliente, alumno): 312
Mencio: 316, 342[33], 401[145], 404-408, 409, 412, 416s., 421[5, 11, 15, 23], 422[32, 34, 37]
Mes: 92s., 163
Meses intercalados: 93, 157, 220[81]
Metamorfosis: 126s.
Min (pueblo, gran familia): 334
Min (rey de Qi): 405
Ming (destino): 257, 263, 301, 313; *v. tb.* Destino
Ming (nombre, denominación): 52, 126s., 217[26], 242, 295s., 299, 301, 325, 326-333, 345[102], 413
Ming jia (Escuela de los Nombres): 36[10], 319, 326-333
Ming tang: 89-93, 110, 139ss., 143s., 186ss., 195, 200, 209s., 224, 239s., 258, 275
Mo (de Cai): 316
Modelo: 251, 255, 306, 413, 429s.
Moneda: 430, 431[3]
Monosilabismo: 41s.
Morera hueca: 102, 110, 253, 259
Morfología social: 205-215
Morfológicas (variaciones): 108s.
Mou (acres): 223[138]
Mou (príncipe de Zhong Shan): 323
Movimiento: 263, 323
Mozi: 20ss., 28, 36[10], 75[36], 100, 104s., 118[9], 312, 314[4], 316, 319ss., 325, 330s., 342[33], 343[40, 46, 48], 346[112], 348s., 358-364, 366[73], 367[79], 368, 371, 392ss., 397, 401[144], 405-408, 411, 414, 422[38], 427s.
Mu (rey): 291
Multiplicidad: 322
Música, músicos: 33, 56[7], 57[25], 104s., 119[37], 122, 128ss., 159-186, 269[40], 302-305, 325
Mutaciones: 33, 108, 245, 290s., 381, 383s.

Nanzi (princesa de Wei): 326s.
Nei (interior): 100, 102, 113
Neotaoísmo: 370s.
Ngai (duelo, pena): 305

Nombre (personal): 46s., 52s., 75[41], 88, 126, 242
Novenas Fuentes: 243, 263
Novenos Cielos: 243, 263
Nü-ba (sequía): 265
Nügua: 161, 224[151], 259, 271
Nü-xiu: 285
Nudos: 52, 56, 176, 180s., 221[99]
Nueve (clasificación por): 208s.
Nueve (símbolo de las líneas y tubos yang): 146s., 167, 177s., 189s.
Numeración decimal: 123, 125, 127-131, 133
Números: 122-227

Ocasión: 32s., 101, 105, 317
Ocho (clasificación por): 127, 129, 143, 159s., 208s., 258
Ocho (símbolo de las líneas yin): 146, 189s.
Ocho Vientos: 159, 206, 228, 258
Octava: 174-181, 221[104], 222[107]
Once mil quinientos veinte: 120, 150s., 220[81], 244
Oposiciones diametrales: 146, 384
Oración extática: 385s.
Ortodoxia: 22ss., 28, 34, 35[1], 350, 397, 403s.
Oval, óvalo: 191s.

Palladia: 218[41], 225[173], 337
Palo de la cucaña: 199, 221[85], 240s.
Pan mu: 259
Par, *v.* Impar
Paradojas: 320-325, 328, 383s.
Paraíso: 372, 391
Pareja (categoría de): 33, 90s., 208, 228, 235s.
Patrón (de medida): 138, 159, 191, 224[171], 237
Peng: 385
Pengzu: 375
Perímetro: 164, 187-192, 196ss., 200s., 203, 207, 209
Personalidad: 52, 297-305, 412, 420, 428
Physis: 381, 386
Pi (π): 187, 196s.
Ping (duque de Jin): 316
Ping (nivel, equilibrio, paz): 257, 259, 390
Pivote: 154, 159, 194, 203, 233, 240, 293, 384
Plan (Gran): 136, 142, 186
Poesía: 45, 59-62, 65, 69, 72, 111, 115, 239, 397
Políticos: 315-319, 338s., 345[103]
Potlatch: 253
Príncipe (idea de): 332, 333-341
Prosa: 58s., 69, 72s.
Protocolo, protocolario: 46s., 123, 127, 211-215, 255, 304s., 329, 352s., 411s.
Proverbios: 60-63
Pruebas: 240, 295, 374
Psicología: 281, 284ss., 357, 386s.
Pu (unidad de longitud): 188
Publicación de las leyes: 335-341
Puo (simplicidad innata): 379, 387

Qi (hálito, influencia): 129, 205, 225[176], 260, 273, 278, 280s., 283, 285, 288[54s.], 294, 296-302, 305, 376, 387, 409
Qi (señorío de): 315s., 331, 342[32s.], 361, 403, 405, 409
Qian (emblema adivinatorio masculino): 102, 112, 209
Qin (señorío de): 50, 316, 409
Qin Shi Huangdi, *v.* Shi Huangdi
Qing (puro, cuidado, claro, agudo): 103, 299
Quan (esfuerzo): 354
Quietismo: 379, 386, 396
Química: 254
Quyuan: 397

Radicales, *v.* Claves
Rangos: 52, 126ss., 242, 327ss., 410
Recetas: 131, 229, 285, 307, 317ss., 337s., 358, 390
Redondo: 157, 164-186, 270s., 312
Reglas: 250, 305, 340s., 413, 429
Religión: 427s.
Ren (humano, civilizado): 201, 352, 355s., 380
Ren (sociabilidad, amistad): 22, 80, 355s., 360, 380, 385, 406ss., 412
Ren (talla, patrón humano): 198, 201, 366[66]
Rendimiento (teoría del): 333-341
Residencia Sombría: 258, 262
Responsabilidad: 105, 229, 248, 250s.
Retórica: 75[36], 311, 319, 325
Rítmico: 70-73

Ritmo: 102-118, 130s., 202, 299, 305s., 375
Ritmo estacional: 89, 94
Ritos: 302-305, 408-415
Rocío: 60s., 105, 119[42], 372, 377, 406
Rotación (principio de): 33, 96, 115s., 121[76], 236
Ru (letrados): 350, 405, 408
Rueda: 196, 199ss., 221[85], 223[147], 224[153, 163], 226[198], 248, 261, 391
Ruo (árbol): 259
Ru-mo: 21

Saltimbanquis: 270
Salvación: 381, 394
Sangre: 272, 278, 281s., 296-300, 303s., 375
Santidad: 351, 358, 368-402
Savia: 68, 234, 240, 376s., 420
Secreciones: 291s.
Sectas, *v.* Escuelas
Sectores: 84, 91s., 127, 205s.
Seis (clasificación por): 91s., 129, 160s., 207s., 235s.
Seis (símbolo de las líneas y tubos yin): 147, 166s., 178, 189s.
Seis Calamidades: 235
Seis *He* (direcciones): 281
Seis Influencias celestes: 280, 283, 302
Seis Pasiones: 281ss., 302
Sentencias: 59s., 72s.
Señales, signos: 61s., 107s., 114s., 247, 403s., 419
Serie numérica: 128-135
Sexo (categoría de): 111-118
Shan hai jing: 269[40]
Shan ren (hombre de bien): 354
Shandong: 349, 351, 365[10], 370
Shang jun shou, *v. Shangzi*
Shangzi: 334
Shen (potencia, sagrado, divinidad, jefe): 253[37], 296s., 372, 377, 379
Shen Buhai: 317, 319, 346
Shen Dao: 316
Shen ren (genios): 372s., 394
Shen xing (elevaciones espirituales): 373
Shen you (arrebatos espirituales): 373
Sheng (órgano de boca): 161, 221[96]
Sheng (santidad): 355, 361
Sheng (vivir, vitalidad): 372
Sheng ren (hombres santos): 373
Shi (actividades humanas): 278
Shi (condiciones, circunstancias, oportunidades): 317ss., 323s.
Shi (maestro): 373
Shi (noble, letrado): 408
Shi (objeto, realidad): 326-333, 413
Shi (ocasiones, circunstancias): 81
Shi (siglo): 380
Shi (versos regulares): 59, 72
Shi Huangdi: 50, 202, 239, 313, 333, 340, 345[102], 346[120], 359, 372s., 396, 422[48]
Shi sheng (cuidado de la vida): 372
Shijing: 42, 59s., 64s., 72, 74[12], 100s., 118[21], 278, 294, 344[68], 350, 363, 404, 417, 420, 423[55]
Shou (números): 126, 325, 340
Shou (recetas): 229, 317s., 337s., 358, 377
Shou (reversibilidad, reciprocidad): 355, 363
Shoujing: 74[3], 205, 217[36], 225[176], 235, 288[55], 350, 417
Shou ren: 334
Shouxin (rey): 292
Shun (soberano): 87s., 90s., 155s., 208, 284, 357, 399[34], 416
Shunyou Kun: 316
Shuo gua: 143, 147
Shuo wen: 51, 123, 134
Si (privado): 318s.
Si ming (maestro del destino): 263
Siete (símbolo de las líneas yang): 146, 190
Siete orificios, *v.* Aberturas
Siete Pasiones: 280, 283
Siete Rectores: 129, 205, 225
Signos, *v.* Cinco Signos
Sima Qian: 66, 123, 127, 162, 167s., 177ss., 183, 190, 205s., 217[36], 225[176], 231, 253[52], 266, 280, 309[76], 316, 327, 346[109], 350s., 365[9], 409, 421[5]
Sima Xianyou: 397
Simbólico: 30, 34, 39-75, 414
Sincretismo: 26, 28, 397s., 403s., 406, 423[65]
Sintaxis: 43, 69s., 325
Soberanía (idea de): 333-341
Soberano de Arriba: 253[52], 295, 361s., 373, 422, 427
Sócrates: 250, 349

Sofistas: 319-326, 331ss., 341ss., 383s., 400
Sol: 91, 102, 123, 207s., 238-243, 259
Solsticios: 93, 159, 205s.
Song (dinastía imperial): 138, 220*, 225[173]
Song (señorío de): 119[28], 146, 190, 223[138], 320, 349, 358, 405
Song Jian: 316
Sorites: 250, 325, 357
Stoicheion: 237, 243
Su Jin: 316
Subsistencia (problema de la): 339, 363s., 406s.
Sueño: 317, 388, 392
Suerte, *v.* Destino
Sui (dinastía): 187
Sustancia: 293-298

Tablas de los ancestros: 88
Tai ji (viga cimera): 205, 224[173]
Tai ping (Gran Paz): 257
Tai shang: 351
Tai yi (unidad suprema): 145, 205, 253[52]
Taisi: 301
Talismán: 52s.
Tang (dinastía): 217[25], 268[20], 288[60]
Tang el Victorioso: 80, 155s., 270, 277
Tao: 32s., 77s., 99, 152, 228-254, 271, 301, 338, 354, 405, 423[63], 430s.
Taoísmo, taoístas: 26, 28, 36[10], 100, 138, 203, 229s., 242, 250, 290, 306s., 324s., 331, 338, 343[49], 368-402, 403s., 405s., 414, 420, 421[23]
Techo: 186-202
Técnicas, técnicos: 36[10], 229, 311, 358, 374, 390s.
Templo ancestral: 88, 226
Templum: 182, 184, 231-236, 267
Teng (señorío de): 405
Teocracia: 360s., 367[83], 427
Terraza: 186-201
Tian (Cielo, Naturaleza): 374, 380
Tian Dao: 238-244, 313, 381
Tian gai (Escuela del), *v.* Dosel celeste (Escuela del)
Tian gan (tronco celeste): 125
Tian ji (Viga maestra del Cielo): 253[52]
Tian jun (continuidad natural): 386, 388
Tian lang (el perro celeste): 264
Tian Pian: 316
Tian shi (Maestro celeste): 373s.
Tian zhi (facultad procreadora): 298
Tian zhi (voluntad celeste): 361
Tiempo: 32s., 77s., 79-98, 115-120, 129, 206s., 267, 306, 385, 429
Tierra: 138ss., 164-186, 186-202, 257-269, 298ss.
Tierra-madre: 123s., 216[12]
Tiranías: 334-341
Tong (análogo, correspondencia, cercano, uniformidad): 249, 278, 285, 303, 321, 360
Tong (interpenetración mutua): 102, 119[36]
Tono: 42
Tortuga: 91, 137ss., 141s., 158, 226, 237, 241, 259
Totalidad, total: 125-227
Trébedes: 137s., 143
Trenza (unidad de superficie): 187s., 191, 200, 222, 224
Tres (clasificación por): 91s., 207s.
Tres Miao: 91
Trigramas: 143-159, 189, 209ss., 219ss., 224[173], 232, 234, 258, 282, 289, 327
Tu bo (Señor de la Tierra): 264
Tubos musicales: 159-192
Tui (analogía): 325

Unanimidad: 204-215
Unidad (aritmética): 169-215
Unidad, único: 33, 194s., 322s.
Unidad suprema: 145, 205, 209, 253
Unidades de longitud: 186-203
Unidades de superficie: 186-203
Unidades de volumen: 203
Urbanismo: 82

Vacío: 203, 378, 381, 386
Veinticuatro (clasificación por): 126
Vía Láctea: 265
Viga maestra: 242, 351
Vísceras: 277-286, 290-293

Wai (exterior): 102, 113
Wan wu (diez mil esencias): 150
Wang (rey soberano): 239s., 253[46]
Wang Chong: 262, 325, 424[80]
Wang ji, *v. Huang ji*
Wang Dao: 238-243, 293
Wang Xu: 318
Wei (artificial): 410

Wei (literatura no canónica): 220*
Wei (lugar, rango): 327, 329
Wei (señorío de): 42, 63, 316, 320, 322s., 326ss., 342[36], 370, 403, 405, 421[6]
Wei sheng (conservar su vitalidad): 375
Weiyang: 334, 337, 346[109], 347[143]
Wen (civilización, arte de expresarse): 44
Wen (rey): 144, 148ss., 154ss., 171, 173, 182, 185, 220[71, 79], 221[85], 223[144], 301, 315, 351
Wen Zhong: 318
Wu (camaradería militar): 335s.
Wu (emperador): 239, 346[111], 372s., 422[30], 423[69, 72]
Wu (esencia, emblema): 126ss., 203, 217[26], 244, 257, 298, 302s.
Wu (rey): 136, 185
Wu (señorío de): 42, 318
Wu de (cinco virtudes): 231
Wu fang (cinco direcciones): 235
Wu hua (transformaciones): 383
Wu ji (cinco reguladores): 235
Wu Qi: 316
Wu shi (cinco actividades): 234
Wu wei (cinco posiciones cardinales): 235
Wu wei (no intervención): 357, 366[60], 381s., 391, 394, 396
Wu xing (cinco cualidades naturales): 283
Wu xing (cinco elementos): 145, 235s.
Wuhuei: 207

Xi ci: 24, 101ss., 106, 109s., 112, 142, 145ss., 149-152, 154-158, 218[58], 222[126], 223[148], 225[173], 243-246, 296, 298
Xi Wangmu (Reina madre de Occidente): 266
Xia (dinastía real): 136, 155, 188-191, 201
Xiang (valor simbólico): 336
Xiao (duque de Jin): 334
Xiao (ejemplificación): 325
Xihe: 90s., 102s., 110, 119[43], 207, 209, 264
Xin (corazón): 298s., 408, 414
Xin (probidad): 354
Xin (unidad de longitud): 188, 191, 201, 222[124]
Xin zhai (purificación del corazón): 379
Xing (camino, elemento): 145, 230, 235-238, 241ss.
Xing (castigos, leyes penales): 121[76], 335-338
Xing (complexión, temperamento, manera de ser): 297-302, 313, 380, 387, 389, 411s.
Xing (símbolo, realidad simbólica, cuerpo): 323, 325, 378
Xing bi (leyes penales): 335
Xiu Dao (cultivar el Tao): 357, 366[66]
Xiu ji (formarse): 356
Xiu shen (formarse): 356s., 366[66]
Xu (vacío): 381, 386
Xuan (rey de Qi): 316, 331, 342[33], 361, 405
Xue (sangre): 296
Xue qi (sangre y aliento, vitalidad): 214
Xun Jing, *v.* Xunzi
Xun Kuang, *v.* Xunzi
Xunzi: 316, 334, 408-415, 416s., 419, 422[37, 42, 48], 423[55, 60, 62-65], 431[1]
Xuxing: 422[34]

Yan (señorío): 322
Yang: 77-80, 99-121, 146-159, 270-277
Yang (de Wei), *v.* Weiyang
Yang sheng (nutrir la vida): 374
Yangzi: 343[46], 370, 392s., 401[144s.], 405
Yao (soberano): 87, 90, 126, 155, 207s., 265, 416
Yayu: 263, 265
Yenzi: 217[34], 342[32], 365[13]
Yi (buena opinión): 360ss.
Yi (contrario): 276, 287[41]
Yi (diferente): 303, 321
Yi (equidad, reparaciones equitativas): 241s., 302ss., 327, 355, 385, 406s., 409-412
Yi (mutación, fácil): 102, 245, 327, 381
Yi (unidad, uno, entero): 215, 216[8], 224, 243, 321s., 386
Yi el Arquero: 263
Yi li: 126, 350, 416s., 423[66]
Yi Yin: 351, 365[12]
Yijing: 27, 36[10], 74[3], 112, 118[7], 119[28, 29], 120[45], 136, 142s., 146, 220, 254[58, 77], 327s., 343[43], 344[69], 345[76], 350, 403, 417
Yin (dinastía real): 80, 119[28], 182, 188, 190, 218[41], 222[124], 223[138], 285, 292, 315, 349
Yin (secreto): 318

Yin Wenzi: 312, 316, 331ss., 338, 345[76]
Yin Yang (Escuela del): 36[10]
Yin, *v. Yang*
Yo ji: 298
Yojing: 417
Yozheng Ke: 405
You (amistad): 355
You (devaneo, regocijo): 373, 378, 385
Yu el Grande: 23, 136-139, 142s., 155s., 159, 235, 237s., 241, 270, 277, 351, 358, 393, 401[152]
Yuan you (largos paseos): 373, 397
Yue (señorío): 316, 318, 322
Yue ling: 118[6], 133s., 162, 164ss., 177ss., 182, 185, 216, 218, 233, 235, 279s., 288[56], 309[76]

Zao hua (transformación): 382, 395
Zengzi: 366[61], 403
Zhang Binglin: 344[59]
Zhango (Madre de las Lunas): 264
Zhao (señorío de): 316s., 409
Zhao Jianzi: 316
Zhen ren (Hombre honesto): 373, 380, 404
Zheng (correcto, hacer lo correcto): 52, 327, 357
Zheng (señorío de): 296, 316, 334s., 337, 411
Zheng (signos celestes): 278
Zheng ming (designaciones correctas): 52, 326s., 345[102], 413
Zheng xin (espíritu procesal): 335
Zheng Xuan: 143ss., 150, 188, 191, 220[71,*], 274
Zhi (elemento, componente): 298, 303
Zhi (rama, signo cíclico): 125, 216[9]
Zhi (sabiduría, discernimiento): 356s., 406, 409, 412
Zhi (voluntad): 298s., 303, 361
Zhi Dao (Tao supremo): 379
Zhi liu (calidad personal): 214
Zhi ren (Hombre supremo): 372s.
Zhong yong: 251[3], 350, 356s., 403
Zhongli: 199, 207, 260
Zhou (dinastía real): 79, 136, 144, 155, 171, 173, 182, 187-190, 200s., 218[41], 222[124], 285, 315s., 370
Zhou (duque de): 23, 351, 358, 365[11]
Zhou bei: 192s., 196s., 199, 268[20], 271
Zhou li: 142, 154, 187, 191, 211, 217[25]
Zhougong: 315
Zhu Xi: 420
Zhuangzi: 20s., 36[4], 66s., 73, 100, 103s., 106, 110, 120[62], 230, 242, 291, 313s., 316, 321s., 329s., 343[38, 44, 46], 345[82], 346[135], 355, 359, 362, 367[79], 369s., 372s., 375ss., 379s., 382-386, 388, 392, 394-397, 398[10], 399[34], 400[105], 401[145], 402[173], 409, 414, 421[11], 423[60]
Zhuanxu: 226[193], 258
Zhuo (mezclado, pesado, grave): 103, 299
Zi gu (maceración): 359
Zi li (sentimiento interesado): 362
Zi ran (espontaneidad): 381s., 388
Zichan: 296, 302, 334 s., 340
Zigong: 353, 403
Zilu: 326, 352s., 356
Zishi: 343[46]
Zisi: 349s., 366[61], 403s.
Zixia: 330, 403
Ziyou: 403
Zong (seis; los Seis Dominios celestes): 154, 288
Zou: 312, 315s., 349
Zou Yan: 230s., 316
Zuo zhuan: 131, 146, 215, 280, 283, 290, 334ss., 349

ÍNDICE GENERAL

Contenido 7
Prefacio: Léon Vandermeesch 9
Introducción 19

Libro I
LA EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO

Capítulo 1. La lengua y la escritura 41
I. Los emblemas vocales 41
II. Los emblemas gráficos 48
Capítulo 2. El estilo 58
I. Las sentencias 59
II. Los ritmos 69

Libro II
LAS IDEAS DIRECTRICES

Capítulo 1. El tiempo y el espacio 79
Capítulo 2. El Yin y el Yang 99
Capítulo 3. Los números 122
I. Números, signos cíclicos, elementos 123
II. Números, lugares, emblemas adivinatorios 136
III. Números y relaciones musicales 159
IV. Números y proporciones arquitéctonicas 186
V. Función clasificatoria y protocolaria de los números 202
Capítulo 4. El Tao 228

Libro III
EL SISTEMA DEL MUNDO

Capítulo 1. El macrocosmos 257
Capítulo 2. El microcosmos 270
Capítulo 3. La etiqueta 290

Libro IV
SECTAS Y ESCUELAS

Capítulo 1. Las recetas de gobierno 315
I. El arte de tener éxito 316
II. El arte de convencer 319
III. El arte de calificar 326
IV. El arte de legislar 333
Capítulo 2. Las recetas del bien público 348
I. Confucio y el espíritu humanista 349
II. Mozi y el deber social 358
Capítulo 3. Las recetas de santidad 368
I. El arte de la larga vida 371
II. La mística de la autonomía 378
Capítulo 4. La ortodoxia confuciana 403
I. Mencio: la beneficencia como gobierno 404
II. Xunzi: el gobierno a través de los ritos 408
III. Dong Zhongshou: El gobierno desde la historia 416

Conclusión 425
Bibliografía 433
Publicaciones periódicas citadas 433
Obras y artículos citados 433
Complemento bibliográfico (hasta 1947) 438
Bibliografía complementaria 440
Publicaciones periódicas 440
Obras y artículos 441

Índice analítico 449
Índice general 461

ISBN 978-84-9879-386-4

