

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Ciencias Históricas

El taoísmo filosófico: Su origen en el contexto de la Historia

Informe Final Seminario de Grado "Historia de China: Los Siete Imperios." Seminario de grado para optar al grado de Licenciado en Historia

Alumno:

Manuel Salvador Rivera Espinoza

Profesor Guía: Sergio Melitón Carrasco Álvarez

Santiago Diciembre 2007

Introducción .	1
1. Capítulo Primero: El Itinerario de la Historia de la Filosofía en el marco de la Historia Intelectual .	5
1.1. La Historia Cultural: una pan-disciplina .	5
1.1.1. Historia de las Mentalidades e Historia Intelectual .	6
1.2. La Historia Intelectual en la Antigüedad Greco-Romana . .	8
1.3. La Historia Intelectual en la Edad Media .	14
1.4. La Historia Intelectual en la Edad Moderna . .	19
1.5. La Historia Intelectual en la Época Contemporánea: William James y el pragmatismo .	42
1.5.1. Pragmatismo e Historia Cultural .	49
1.5.2. Pragmatismo e Historia de las Mentalidades .	51
1.5.3 Pragmatismo e Historia Intelectual . .	55
2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): <i>Yangshao–Dawenkou, Longshan, Erlitou–Erligang, Shang y Zhou</i> .	59
2.1. Las culturas neolíticas y el origen de la civilización china .	59
2.1.1. Yangshao – Dawenkou: .	61
2.1.2. <i>Longshan</i> y el surgimiento de la mentalidad china (3.000 – 2.000 a. C.).	62
2.2. <i>Erlitou–Erligang</i> : La Edad de Bronce y el surgimiento de las sociedades altamente complejas . .	75
2.3. La sociocultura <i>Shang</i> (1300 – 1100 a.C.). . .	79
2.4. Los Zhou Occidentales. . .	90
3. Capítulo Tercero: La China Antigua, la caída del sistema sociocultural Zhou, el nacimiento de la filosofía y el surgimiento del taoísmo . .	111
3.1. El período de Primavera y Otoño (770 – 481 a.C.): Independencia y fortalecimiento de los “estados Zhou”. Nacimiento de la filosofía. . .	111
3.1.1. La crisis del orden sociocultural y el nacimiento de la filosofía: los <i>shi</i> .	123
3.2. La época de los Estados Guerreros o Reinos Combatientes (481 – 221 a.C.): Los estados regionales territoriales y la lucha por la supremacía.El surgimiento del	129

taoísmo. .	
3.2.1. El surgimiento del taoísmo. .	139
Conclusión .	151
Bibliografía .	153
Capítulo Primero. .	153
Capítulo Segundo .	155
Capítulo Tercero .	156
Fuentes . .	156

Introducción

Este trabajo es un intento por llenar un vacío tanto metodológico como temático en la historiografía chilena. Metodológico pues la corriente historiográfica y el enfoque analítico aquí utilizado es el de la historia intelectual, la cual brilla por su ausencia en los Departamentos de Historia (o “Ciencias Históricas”) de las universidades chilenas tendiendo a confundirse con la historia de las mentalidades y la historia cultural, disciplinas históricas con las cuales se encuentra estrechamente relacionada -y de las cuales se auxilia constantemente- pero que son totalmente diferenciables de ella (véase el Capítulo Primero). Convencidos de las bondades de este enfoque a la hora de entender la historia de las diferentes disciplinas que conforman las ciencias humanas y naturales creemos que es pertinente cultivarlo para así motivar el estudio de esas áreas, las cuales son también parte de la Historia. Por otra parte, la historia intelectual adquiere especial relevancia no sólo pues nos permite abordar un campo de estudio bastante olvidado por nuestras historiografías sino que también en cuanto nos permite “revisitar” lugares comunes con aires frescos, como el marxismo -entendido como corriente de pensamiento intelectual y no ya como movimiento sociopolítico- y la propia historiografía en cuanto oficio.

Por otro lado, esta investigación es un esfuerzo por suplir una carencia temática, a saber, la de la historia de la China Antigua, la cual aún no recibe un estudio detenido y riguroso en nuestros Departamentos de Historia, donde el número de especialistas en ella es muy reducido o simplemente inexistente. No es menor el hecho de que la Universidad de Chile cuente con Centros de Estudios Árabes, Judaicos y Bizantinos y carezca de un Centro de Estudios del Asia Oriental, más aún considerando que en las

grandes universidades del globo centros de ese tipo son de los más activos en el mundo historiográfico, baste pensar en la inmensa labor historiográfica de John Fairbank en la School of Oriental and African Studies de la London University.

Este trabajo es también un intento por subsanar un vacío temático más específico que el anteriormente enunciado, el de los estudios daoístas. Precisamente en esta área la historia cultural y la historia intelectual actualmente constituyen uno de las aproximaciones más novedosas al fenómeno de la filosofía de Zhuangzi y Laozi siendo este trabajo un intento por introducir esa aproximación en el ámbito historiográfico chileno.

Para la realización del Capítulo Primero he consultado asiduamente la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, recurso en línea ubicado en <http://plato.stanford.edu>, así como ocasionalmente la *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, cuya dirección web es <http://www.iep.utm.edu>, para la elaboración del Capítulo Primero. Esos diccionarios de filosofía me han permitido tener acceso a información rigurosa y puesta al día respecto de diversos tópicos. La misma labor ha cumplido la *Cambridge History of Ancient China*, en la cual me he apoyado constantemente en la elaboración de los capítulos segundo y tercero debido a la falta de bibliografía actualizada y fiable (salvo ciertas notables excepciones) disponible en nuestro país, específicamente en las bibliotecas más “nutridas” de él, a saber, las de la Universidad de Chile y la Universidad Católica de Chile.

Dicho texto me ha permitido entregar un relato más acabado de la historia china antigua que el que nos proveen los textos disponibles en español, entre los que destacan *China: Su historia y cultura hasta 1800* de Flora Botton Beja y *China, una nueva historia* de John King Fairbank, los cuales, de cualquier modo, proveen descripciones, si bien bastante precisas, muy someras del período en cuestión.

En lo relativo a la filosofía china antigua, a la cual dedicamos el Capítulo Tercero y final, he procurado tener en consideración los tres libros actuales de mayor peso en el ámbito académico anglosajón, a saber, *The World of Thought in Ancient China* de Benjamín Schwartz (Harvard University), *Disputers of the Tao* de A.C. Graham (London University) y *A Daoist Theory of Chinese Thought* de Chad Hansen (University of Hong Kong). Sin embargo, he privilegiado el uso de fuentes antes que el recuento bibliográfico para la redacción de ese capítulo.

Finalmente, debido a que mi dominio del chino moderno es aún muy limitado y prácticamente nulo el del chino antiguo, he procurado consultar las traducciones al español más rigurosas del *Laozi* y el *Zhuangzi*, ambas de Editorial Trotta, la única editorial de peso en lengua hispana que cuenta con traducciones recientes y actualizadas de dichos textos directamente desde el chino.

Para referirnos a la *Cambridge History of Ancient China* hemos ocupado la sigla CHAC, a la cual hemos agregado siempre una letra para identificar los diferentes capítulos de dicho texto. Cada letra hace referencia a los siguientes apartados.

CHAC Loewe, Michael y Edward L. Shaughnessy. *The Cambridge History of Ancient China. From the origin of Civilization to 221 B.C.* Cambridge University Press. Nueva York, EEUU. 1999.

- a Keightley, David N. "The Environment of Ancient China" pp. 30 – 36.
- b Chang, Kwang-chih. "China on the Eve of the Historical Period" pp. 37 – 73.
- c Bagley, Robert. "Shang Archaeology" pp. 124 – 231.
- d Keightley, David N. "The Shang: China's First Historical Dynasty" 232 – 291.
- e Shaughnessy, Edward L. "Western Zhou History" pp. 292 – 351.
- f Hsu, Cho-yun. "The Spring and Autumn Period" pp. 545 – 586.
- g Edward Lewis, Mark. "Warring States: Political History" pp. 587 – 650.

1. Capítulo Primero: El Itinerario de la Historia de la Filosofía en el marco de la Historia Intelectual

Este es un trabajo de “historia de las ideas” o “historia intelectual” (en adelante, HI) y, como tal, se propone hacer “descender” el pensamiento humano a un nivel social e histórico. Tal es el tratamiento que aquí le daremos al pensamiento filosófico taoísta¹.

Este enfoque se define por un entendimiento bastante peculiar de las ideas o, mejor dicho, de la actividad pensante humana. Entendimiento que se diferencia en variados puntos de otras formas propias de la historiografía y de las ciencias sociales. Ahora procederemos a aclarar estas diferencias para, al mismo tiempo, dar a entender la particularidad de este enfoque. Esto equivale, en primer lugar, a determinar el lugar que ocupa la historia intelectual en el amplio espectro de la Historia Cultural (en adelante, HC).

1.1. La Historia Cultural: una pan-disciplina

¹ Kelley, Donald. *The descent of ideas: The history of intellectual history*. Editorial Ashgate. EEUU. 2002. pp. 1 – 3.

Entendemos aquí la HC del mismo modo que Peter Burke lo hace, es decir, como una gran disciplina que abarca numerosas subdisciplinas como, por ejemplo, la antropología cultural, la historia de las mentalidades, la historia de la escritura, la historia de las religiones y la propia historia intelectual. Este entendimiento de la HC como una pan-disciplina se deriva de una concepción antropológico-contemporánea de “cultura” como un conjunto de creencias y prácticas sociales o, dicho de otro modo, como una mentalidad y las diferentes articulaciones sociales que ella implica. Así, cultura es tanto un tramado simbólico ² como una serie prácticas sociales que se dan en esa “trama” ³ (y a partir de las cuales la podemos reconocer) como lo son artefactos, hábitos, técnicas, valores, ideas, lenguajes, etc. De este modo, el campo de estudio de la HC es tanto la “trama” en sí, como la “acción entramada” que de ella se deriva.

1.1.1. Historia de las Mentalidades e Historia Intelectual

A partir de lo anterior, es preciso dejar en claro las diferencias que la HI guarda con la Historia de las Mentalidades (en adelante, HM), disciplina y campo con el que fácilmente se podría llegar a confundir. Lo primero que debemos saber a este respecto es que si la HM es, en origen, una especialidad francesa, pues la HI es una especialidad anglosajona. De hecho, hasta hace unas décadas atrás practicar la HI en Francia era considerado casi un crimen nacional y su práctica constantemente censurada por la Academia ⁴. En cambio, el gran padre de la “historia de las ideas” es un estadounidense: Arthur Lovejoy, quien desde su *History of Ideas Club* en la Universidad John Hopkins y la también suya *Review of the History of Ideas* logró hacer de esta una disciplina independiente, con su propio proyecto intelectual, que después de importantísimas modificaciones a terminado tomando la forma de lo que aquí llamamos “historia intelectual”. Invitamos a reparar, entonces, en la “nacionalidad” de estas formas historiográficas pues una de las grandes razones por las cuales es preciso hacer la aclaración que sigue estas líneas es que la tradición historiográfica anglosajona se ha visto sistemáticamente opacada por la tradición historiográfica francesa en nuestro país, lo que ha redundado, eventualmente, en un desconocimiento importante de la HI, y, por tanto, de sus diferencias con la HM ⁵.

Y es que ambas disciplinas se ocupan de campos que, si bien se confunden y

² Lo que equivale a entender la cultura como un océano y nosotros como peces. Esta noción de “entramado simbólico” es, aún guardando ciertas diferencias, fácilmente asimilable a la de mentalidad o *episteme*, y aquí entendemos dichos términos como sinónimos.

³ Es decir, mentalidad (agua) + prácticas (peces) = cultura (océano).

⁴ Dosse, François. “De la historia de las ideas a la historia intelectual” en *Historia y grafía 19*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia. D.F., México. 2002. pp. 171 – 172.

⁵ Y ciertamente podría decirse lo mismo de la HM en los Estados Unidos, país donde de hecho ella ha sido largamente ignorada y la HI ha tendido a acaparar lo que aquí, siendo fieles a los *Annales*, le reservamos a ella. Véase Chartier, Roger. *El mundo como representación*. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 1996. pp. 13 – 14, y Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *La “escuela” de los Annales: Ayer, hoy y mañana*. Editorial Contrahistorias. México. 2005. pp. 117 – 139.

entremezclan, son plenamente diferenciables. Si la HM se ocupa de las categorías de pensamiento, de aquellas grandes nociones inconcientes a partir de las cuales se genera nuestra actividad pensante (esa “trama” que recién mencionábamos), pues a la HI le atinge aquello que resulta de la utilización conciente de esas categorías en el acto pensante (o lo que puede llamarse “acción mental entramada”). De este modo, a los historiadores intelectuales no les interesa tanto saber cuáles son las grandes categorías de pensamiento cómo las diferentes formas que puede tomar la “aplicación” de ellas, le interesa más determinar cuáles son las diferencias y los contrastes, así como las diversas interrelaciones entre esas formas, más no tanto sus supuestos. Pude decirse que esta divisoria es frágil, y lo es, pero no lo suficiente como para que un trabajo de HI tome la misma forma que otro de HM. No es lícito, de este modo, retratar el límite entre mentalidad y pensamiento intelectual como el existente entre una racionalidad pre-operativa inconciente y otra operativa conciente, donde si la primera son categorías implícitas, la segunda resulta del uso explícito de ellas. A la HI intelectual le atingen, así, todas las formas de racionalidad operativa concebibles, desde la biología hasta la filosofía, pasando por el arte y la economía ⁶.

La relación entre todas esas racionalidades operativas y la racionalidad pre-operativa o mentalidad es, de este modo, totalmente dialéctica ya que el “campo de existencia” de la primera no puede darse sino en la segunda, y al mismo tiempo esta última no existiría sino gracias a la primera. Es decir, las categorías solo pueden “expresarse” y “mostrarse” en la forma de un pensamiento intelectual, pero este, a su vez, no puede construirse sino gracias a esas categorías.

Las subdisciplinas de la HI y la HM son, de este modo, plenamente complementarias y deben trabajar conjuntamente para conseguir sus propósitos. Un historiador intelectual no será capaz de entender bien un texto sino es capaz de determinar lo que hay en él implícito, mientras que un historiador de las mentalidades no podrá llegar a establecer aquello que se tiene por obvio sin haber determinado antes con precisión lo explícito. Este entendimiento nos ayuda a evitar cualquier tipo de disputas innecesarias, y animadas por reduccionismos generalmente, entre ambas disciplinas. Las que comparten tangencialmente sus campos, lo que debe servirles para ayudarse mutuamente antes que para querer abarcarlos sólo para y por si mismas.

A partir de lo anterior, podemos decir que la HM y la HI representan la tendencia “más abstracta” de la HC, dejando de lado los enfoques “más prácticos” característicos de otras subdisciplinas de esa otra gran disciplina, como, por ejemplo, los de la antropología cultural (en adelante, AC) y la historia de las religiones (en adelante, HR), las que, de hecho, se encuentran estrechamente ligadas. Estas disciplinas, a diferencia de las otras dos que venimos tratando, se ocupan no tanto del pensamiento humano en sí como de las consecuencias o implicancias prácticas de este, las diferentes “formas” que “toma” en la sociedad y las interrelaciones que entre ellas se dan, es decir, aquella “acción entramada” de la cuál hablábamos. En este trabajo, por tanto, estas disciplinas no son consideradas sino marginalmente. Sin embargo, es preciso dejar en claro que esto no

⁶ Sin embargo, y por razones que más abajo especificaremos, aquí restringiremos el concepto de HI a la filosofía y lo homologaremos a la HF.

implica que “temas abstractos” “propios” de la HM o la HI no puedan ser tratados de forma más pragmática, ni que “asuntos prácticos” “propios” de la AC o la HR no puedan ser abordados más teóricamente. Estas consideraciones no atingen tanto a los “temas” como a las disciplinas que tradicionalmente se ocupan de ellos y cómo lo hacen, el que ello adopte la forma de una ortodoxia, lo que suele ocurrir con bastante regularidad, no es algo que el autor comparta. Se aboga en esta investigación, en cambio, por un enfoque más integralista, capaz de evitar disputas animadas por el egoísta y totalmente anticientífico propósito de querer reducir ciertos temas a determinadas disciplinas. Simpatizo, de este modo, con aquel eterno desafío interdisciplinario “annalista” y “lovjoyiano”, aunque matizado por enfoques más contemporáneos, y con aquel utilísimo método anti-reduccionista que es el pragmatismo.

Este integralismo disciplinario define, en efecto, el enfoque adoptado en este trabajo, el cual podría definirse como una HI integralista o una historia pragmatista de las ideas ⁷. Para entender las particularidades y bondades de este enfoque es preciso entender como es que este ha venido a tomar forma.

1.2. La Historia Intelectual en la Antigüedad Greco-Romana

Como bien dijimos en un principio, la HI puede entenderse como un esfuerzo por traer las ideas a un nivel humano y contextualizarlas o, dicho de otro modo, por hacerlas “descender”. De este modo, la historia de la HI no es sino la historia del “descenso de las ideas”, tal cual Donald Kelley lo afirma. Ahora bien, siguiendo a este autor así como a Burke, si sabemos ello también sabremos que tal empresa no es nada nuevo y que ha nacido por vez primera en el sendo de la disciplina filosófica. En efecto, el esfuerzo por hacer “descender” las ideas es posible constatarlo ya en la época Helenística con la llamada “escuela” ecléctica o *electicismo*. El “método ecléctico” se instaló desde entonces como una forma particular dentro de la filosofía que polemizó siempre tanto con dicha disciplina como con la historiografía. Por un lado, no se dedicaba tanto a responder “las grandes preguntas” (labor considerada “propia” de la filosofía) como a retratar las diferentes respuestas que han existido de ellas, lo que le valió el desprecio de la ortodoxia filosófica, que consideraba vulgares los intentos por desligarse de las cuestiones “verdaderamente importantes” ⁸. Por otro, desafiaba los límites de la historiografía tradicional, que se centraba en la historia de “los grandes acontecimientos”. La HI (así como luego sus pares más modernos) constituyó siempre el “algo más” de la historiografía ⁹. Y si ella nació ligada estrechamente a la filosofía fue pues por largo

⁷ Al final de este capítulo se explicará con más detalles esta definición.

⁸ Kelley, Donald. *Op. Cit.* p. 4.

⁹ Kelley, Donald. *Op. Cit.* p. 2.

tiempo el pensamiento humano fue asimilado a ella ¹⁰. Sólo bien entrada la era moderna este habría de ser entendido en términos más plurales y analizado desde otras perspectivas en relación a la historia de “las disciplinas”, los “modos de pensamiento” o la “cultura”, campos desde los cuales, respectivamente, la HI se diversificó y amplió, y nacieron la HM y la HC ¹¹. De modo que en origen y, por largo tiempo, la HI, en cuanto historia del pensamiento humano, no fue sino la HF ¹². Es por eso que aquí las entenderemos como sinónimos.

Los primeros historiadores intelectuales fueron, entonces, los eclécticos helenísticos. Ellos, que en rigor jamás constituyeron una “escuela” ¹³, desarrollaron un entendimiento del pensamiento humano como limitado social, histórica y culturalmente. Concepción que generaron a partir del escepticismo, otra escuela filosófica helenística que, y a similitud del estoicismo ¹⁴ y otras escuelas del período, llamaba a la suspensión del juicio como forma de evitar el dogmatismo y la confusión mental de modo tal de acercarse a “la verdad”. Este acercamiento ecléctico a la actividad intelectual humana estuvo enmarcado en ese choque cultural que vivió el pueblo griego luego de las conquistas de Alejandro Magno y la consecuente colonización griega el Cercano Oriente (la helenización), proceso que significó una completa redefinición de la labor filosófica, la cual dejó de ser tan intelectual como en la Antigüedad Clásica y se volvió, en cambio, más pragmática, con lo que la reflexión ética (y no ya la ontológica) vino a ocupar el lugar central en el debate filosófico ¹⁵. En él, durante este período, se tendió a entender “lo verdadero” no como producto de un conocimiento intelectual o racional (objetivo) válido en si mismo,

¹⁰ Y las reflexiones al respecto cayeron en su campo. Por ello es que la filosofía fue, al menos hasta Kant, la encargada de responder la cuestión de la “naturaleza” del pensamiento humano, así como de la determinación de sus límites.

¹¹ La ampliación del entendimiento de la actividad intelectual humana - ya no sólo como filosofía sino que también como “disciplina”, “cultura” o “modo de pensamiento” - significará, para mediados del siglo XIX y a partir de finales del XVIII, la de su campo de estudio. Con ello, la HI como historia del pensamiento humano pasará de ser entendida como la “historia de la filosofía” a la “historia de las disciplinas”, al mismo tiempo que surgirán las HM e HC tradicionales. Todas estas historiografías tomarán la forma “historias del progreso” en concordancia con la filosofía moderna-ilustrada. Burke, Peter. *Formas de historia cultural*. Editorial Alianza. Madrid, España. 2000. pp. 30 – 39.

¹² “The tap root of intellectual history, especially in the earlier form of the ‘history of ideas’, is the history of philosophy, ‘the common sed-plot’, said Lovejoy, ‘of the greater number of more fundamental and pervasive ideas... which manifest themselves in other regions of intellectual history’... (de modo que) philosophy was the ‘knowledge of everything intelligible’, and so its history encompassed de whole range of human intellectual effort”. Kelly, Donald. *Op. Cit.* p. 4. Podemos ver aquí, entonces, que la filosofía fue entendida como todo pensamiento humano válido concebible, y asimilada a lo que nosotros entendemos aquí por mentalidad.

¹³ Las últimas investigaciones han probado que el eclecticismo fue más bien una suerte de método intelectual y ético, una suerte de tendencia, antes que una escuela claramente definida y delimitada. Esto en Kelley, Donald. *Op. Cit.* pp. 38 – 40.

¹⁴ Los estoicos insistieron largamente en que sólo poseemos control sobre nuestra opinión y que, por tanto, debemos aprender a controlarla para no confundirnos ni angustiarnos ante los diversos sucesos de la vida diaria. Este argumento es claramente cercano a la cuestión escéptica de la suspensión del juicio, que es cara a Pirrón (pirronismo). Véase. Reyes. Alfonso. *La filosofía helenística*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1959. pp. 91 – 140.

sino que en cuanto útil para satisfacer necesidades contingentes (subjetivo). Las filosofías helenístico-romanas mostraron, de este modo, y contrariamente al pensamiento clásico, un fuerte rechazo a la razón, desconfiando de su fiabilidad y, por sobre todo, de su utilidad. Tanto eclécticos y escépticos, como epicúreos y estoicos (por mencionar las escuelas más renombradas del período helenístico), tendieron, así, a considerar el conocimiento racional como potencialmente perturbador y, por tanto, como ajeno a “la verdad” de la tranquilidad y pasividad propia de la suspensión del juicio y, por tanto, de la virtud, que fue entendida no tanto como un conocimiento sino que como una experiencia. Esta crítica percepción de la razón humana llevó, en mayor o menor medida, a un entendimiento contingente de ella en un sentido cultural, social e histórico que vino a reforzar esa postura recelosa hacia el conocimiento racional. Ese recelo se explica, por una parte, y como bien hemos dicho, por los objetivos esencialmente éticos-“praxeológicos”, y no tanto gnoseológicos (como los clásicos), de estas filosofías helenístico-romanas, que se caracterizaron por su marcado anti-intelectualismo¹⁶. Es preciso hacer notar, por otra parte, que tal anti-intelectualismo se derivó de una visión del mundo totalmente diferente de la clásica. Ya que si esta se definió por su marcado dualismo (sujeto ≠ objeto)¹⁷, la helenística se caracterizó por su integralismo donde sujeto y objeto, y con ello, el hombre y su entorno, se confundieron y unificaron (sujeto = objeto).

En efecto, si podemos entender a Platón (427 – 347 a.C) y Aristóteles (384 – 322 a.C) como objetivistas en cuanto estos consideraban que la verdad radicaba en el conocimiento de un objeto, es decir, de una realidad (y en este caso el uso de comillas no es necesario) ajena a nosotros y a la cual podíamos acceder racionalmente (sujeto → objeto), siendo la diferencia entre Platón y Aristóteles, básicamente, que el primero consideraba que el objeto en cuestión era suprasensible (Ideas) mientras que el segundo opinaba que era sensible (materia)¹⁸. Nos es lícito, entonces, entender a Zenón, Epicuro y el resto de los pensadores helenísticos como empiristas subjetivistas, ya que para ellos

¹⁵ Esto pues el ya mencionado choque cultural propio de la era helenística significó una crisis de la mentalidad griega clásica que exigió una respuesta intelectual pragmática a una situación de angustioso encuentro con la “otredad” “bárbara” (aunque en general semítica) en sus más diversas “formas”, es decir, iraní, egipcia, hebrea, etc. Ese entendimiento pragmatista, orientado hacia la ética, de la filosofía habría de impregnar no sólo la época helenística sino que también la romana, al menos hasta el siglo II d.C. Por eso es que se hablamos de filosofía helenístico-romana como sinónimo de filosofía helenística. Véase: Reyes. Alfonso. *Op. Cit.* pp. 12 – 18.

¹⁶ Esto es posible verlo, por ejemplo, en el desprecio tanto estoico como epicúreo hacia las conceptualizaciones intelectualistas propias de la filosofía griega clásica. Véase Reyes. Alfonso. *Op. Cit.* p. 141 y Brun, Jean. *El estoicismo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. 1968. p. 57.

¹⁷ Esta mentalidad se habría generado, según Edward Nicol, en un proceso de *individuación* donde el griego pasó a entenderse a sí mismo como individuo, es decir, como sujeto, disociándose del entorno, que pasó a ser objeto. Véase Nicol, Edward. *La idea del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México. 1992. pp. 162 – 194. Sin esa premisa o supuesto de lo externo como objeto jamás pudo haberse desarrollado la filosofía clásica, que no es sino un continuo esfuerzo por determinar la naturaleza de esa “realidad exterior ajena al sujeto”, entendida como “lo real”, así como por definir cómo podemos conocerla efectivamente. Sólo una vez que lo exterior se hubo convertido en “cosa” pudo surgir la necesidad de determinarlo.

la aprehensión de “lo verdadero” no fue ya el conocimiento de un objeto sino que la experiencia de un sujeto, y ese sujeto fue el mundo exterior, la Naturaleza, entendida esta ya no como “cosa” sino que como ser vivo ¹⁹. Dicho en términos estoicos, lo exterior como *logos* y lo verdadero como adecuación al *logos*. Este entendimiento de lo exterior no como objeto sino que como sujeto redundó en un “monismo materialista” donde lo material resultó identificado con lo espiritual.

De este modo, para los eclécticos, la verdad (en cuanto conocimiento racional) no pudo ser una cuestión absoluta y universal que uno “alcanza”, sino que, y muy por el contrario, una cuestión siempre relativa y particular que se construye socialmente. Esto se derivó, a su vez, del conocido entendimiento aristotélico de la filosofía como “opinión” o *doxa*, que diese origen a la *doxografía*, es decir, a la historia de la filosofía (en cuanto “opinión”) ²⁰. En efecto, puede entenderse esta conclusión helenística como un refinamiento de dicho argumento aristotélico, pero siempre dentro de nuevos marcos de reflexión filosófica.

Aristóteles, de hecho, se mostraba ya en su *Metafísica* bastante cercano a la concepción ecléctica (y en general helenística) del pensar humano al afirmar que, y en referencia a la naturaleza de la reflexión filosófica, “...nadie puede alcanzar completamente la verdad, ni estar faltó de ella de manera absoluta. Cada filósofo explica algo sobre la naturaleza; lo que cada cual añade en particular al conocimiento de la verdad no es nada, sin duda, o muy poca cosa, pero el conjunto de todas las ideas produce fecundos resultados” ²¹. Esta afirmación nos permite concluir dos cuestiones que luego serán esenciales en todo acercamiento subjetivista a “la verdad” en la filosofía occidental:

1) Que la razón es limitada y que, contrariamente a lo que establece Platón, ella no puede conocer directamente “la verdad” ni alcanzarla por sí sola. La razón individual sólo puede pretender conseguir “nada” o “muy poca cosa”. De esto resulta que la filosofía, a nivel personal e histórico, es entendida como “opinión” en vez de como reflexión que lleva derechamente a “la verdad”. Sin embargo, Aristóteles no es tan drástico como los pensadores helenísticos, ya que aún limitando la capacidad racional de los individuos considera que es posible aprehender una “verdad” a través del intelecto (lo que los otros negaron), pero en un esfuerzo conjunto de toda la humanidad a lo largo del tiempo, lo cual nos lleva al siguiente punto.

¹⁸ A partir de esta diferenciación llamaremos de ahora en adelante la postura platónica como objetivismo idealista y la aristotélica como objetivismo empirista o sensualista. Véase Annas, Julias. “Filosofía griega clásica” en Boardman, John et al. *Historia Oxford del Mundo Clásico. 1. Grecia*. Alianza Editorial. Madrid, España. 1988. pp. 265 – 285, Guthrie, W.K.C. *Los filósofos griegos: De Tales a Aristóteles*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile. 1994. pp. 84 – 158., y Parain, Brice (director). *Historia de la filosofía. Volumen 2: La filosofía griega*. Editorial Siglo XXI. México. 1990. pp. 51 – 171 y 184 – 242.

¹⁹ Reyes, Alfonso. *Op. Cit.* p. 102 y Brun, Jean. *Op.Cit.* p. 52.

²⁰ De hecho, la desconfianza helenística hacia la razón de la que venimos hablando tomó siempre la forma de una desconfianza hacia ella como opinión. Es por eso que los estoicos llamaban a controlar nuestras opiniones erradas. Véase

²¹ Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Sarpe. Madrid, España. 1985. p. 64.

2) Que “la verdad” resulta de la acumulación de opiniones de diferentes pensadores en el tiempo y que la filosofía es, por tanto, una disciplina acumulativa. Aristóteles, al anular la concepción platónica de la aprehensión directa y ahistórica de “la verdad” desde su entendimiento del intelecto humano como indefectiblemente limitado, argumenta, en cambio, que a ella se puede llegar sólo a través de un proceso histórico de condensación racional. Esto significa prohibir a cualquier intelectual el pretender llegar a un final filosófico por sí mismo. Obliga al pensador, por tanto, a tomar en consideración todo lo que se ha dicho anteriormente respecto de todo. Visto así, la empresa aristotélica de la verdad resulta, de una u otra forma, una quimera²² que no hace sino reforzar su concepción de la razón como una capacidad con límites muy específicos.

Aristóteles posee, en suma, un entendimiento de la verdad como un producto esencialmente histórico, siendo considerado como el padre de la historia de la filosofía (en adelante, HF). Este entendimiento será el que alimentará no sólo a los *eclécticos* (en la época helenística) sino que al conjunto de la tradición doxográfica a todo lo largo de su existencia. Esta, ubicándose habitualmente en la corriente sensualista de la filosofía occidental, no podrá sino remitirse al que se considera el fundador de ella, a saber, el Estagirita²³.

Opuesta a dicha corriente objetivista sensualista o empirista fundada en Aristóteles, encontramos el objetivismo idealista que se remite a Platón. Este, continuando con el entendimiento socrático de la filosofía como un ejercicio intelectual esencialmente reflexivo y problemático antes que normativo, desarrolló el suyo propio. Y esto lo hizo poniendo toda su fe en esa capacidad racional en la que su maestro lo invitó a reparar. Para Platón, la reflexión racional bien realizada resultó poder llevarnos a superar las apariencias sensibles y acercarnos a “la verdad” de las Ideas suprasensibles, las cuales subyacen toda la realidad material y sirven de modelo para la configuración de ella. Así, las cosas sensibles no provienen sino de diferentes tipos “ideales” que sólo en el uso reflexivo y crítico de nuestras facultades racionales, las cuales nos permite disipar las engañosas apariencias, podemos llegar a “ver” y, de ese modo, “realmente conocer”²⁴.

Evidentemente, un entendimiento de la razón como el anterior no pudo jamás redundar en una concepción de ella como limitada por circunstancias contingentes. Para los racionalistas e idealistas que inspiró Platón, los contextos sociales e históricos no gozaron de importancia alguna a la hora de definir lo que se entiende por “pensar” o “razonar”. Esas facultades, en efecto, resultaron definidas precisamente por sobrepasar todo tipo de limitaciones. La razón para ellos no era en absoluto limitada sino totalmente ilimitada y absoluta, siendo capaz de “alcanzar” esas Ideas que constituyen “lo verdadero”²⁵. Por este motivo la HI, y con ello la HF, no pudo encontrar aquí un campo

²² En cuanto se infiere que es imposible llegar a un punto donde no se descubran más cosas respecto al “mundo”.

²³ Seudónimo usado con frecuencia para referirse a Aristóteles, nacido en Estagira, Macedonia, en 384 a.C.

²⁴ Annas, Julias. “Filosofía griega clásica” en Boardman, John et al. *Op.Cit.* pp. 269 – 277., y Guthrie, W.K.C. *Op. Cit.* pp. 84 – 121.

²⁵ “Platón no tiene dudas de que este razonamiento es objetivo; revela lo que está verdaderamente ahí, igual que lo hace una demostración geométrica”. Annas, Julias. “Filosofía griega clásica” en Boardman, John et al. *Op.Cit.* p. 272.

muy fértil. Los platónicos habrían de concebir el desarrollo del pensamiento humano como una serie de aciertos, “casi aciertos” y desaciertos, en relación a un referente muy claro y definido de “lo real”, que poca relación guardaba con las circunstancias sociales, culturales e históricas concretas. Al mismo tiempo, reprocharían a toda filosofía anti-objetivista (como las helenísticas) el no ocuparse de cuestiones “verdaderamente filosóficas” y el entender la filosofía como “mera” opinión.

De este modo, a lo largo de la historia de la filosofía habría de ser principalmente la tradición empirista-ecléctica la que propiciase la práctica y el desarrollo de la HI, procurando hacer “descender” las ideas desde la esfera divina (como en Platón) a la esfera humana (como en Aristóteles). Ella, por tanto, se encontraría siempre opuesta al entendimiento platónico de la “razón” como un proceder mental ilimitado capaz de aprehender directamente “la verdad” y, por tanto, como ajeno a la contingencia histórica. Tal oposición es posible encontrarla no sólo en la Época Clásica y Helenística, con sus diferentes escuelas filosóficas, sino que también en la Antigüedad Tardía, la Edad Media y, aunque en menor medida, la Edad Moderna.

En la Antigüedad Tardía (siglos III al VI d. C) la filosofía (y por tanto su historiografía) estuvo determinada, en una primera parte (siglos III y IV d. C.), por el enfrentamiento entre estoicismo y neoplatonismo. Habría de ser esa última escuela la que terminaría por imponerse desde Plotino (204 – 270 d. C) en adelante (aún cuando otros filósofos ya le habían pavimentado el camino), el cual vino a satisfacer las necesidades místicas que se imponían en la población romana desde finales del siglo II d.C., con la infiltración masiva y continua de los cultos orientales (especialmente el de Mitra), a través de una reelaboración de la doctrina platónica de los últimos diálogos²⁶ realizada muy a menudo, sobre todo en el plano ético, desde una lectura estoica del pensador clásico griego cara, en gran medida, a Posidonio²⁷. De este modo, y en un paradójico doble proceso, el neoplatonismo se impuso sobre el estoicismo paulatina y arrolladoramente continuando con muchos de los postulados estoicos en un formato platónico, ya que si bien después de Marco Aurelio²⁸ (muerto en 180 d.C.) el estoicismo prácticamente dejó de ser cultivado este deshizo en la atmósfera general y se lo pudo seguir sintiendo en la forma de supuestos e implícitos presentes en la discusión filosófica tardo-romana²⁹.

²⁶ Los últimos diálogos de Platón suelen definirse como los propiamente suyos, ya que los primeros presentan gran influencia de Sócrates. La Academia, escuela filosófica fundada por Platón, se dedicó hasta Antíoco de Ascalón a estudiar especialmente el Platón de esos primeros diálogos, abandonando el de los últimos. Plotino representa, en gran medida, la culminación de lo iniciado por Antíoco y su retorno al Platón de esos últimos diálogos. Véase Boardman, John et al. *Op. Cit.* pp. 276 – 277 y Toynbee, Arnold (director). *Historia de las Civilizaciones 4: El crisol del cristianismo*. Editorial Alianza. Madrid, España. 1988. pp. 295 – 298.

²⁷ Representante del estoicismo medio, muy influenciado por el pensamiento platónico y que se alejó del integralismo original de la filosofía del estoicismo temprano para desarrollar un entendimiento bastante dualista del pensamiento de Zenón de Chipre, fundador de la Stoa Antigua. Tal estoicismo platonizado habría de llegar a influir bastante en el pensamiento de Plotino, lo que no es casual considerando que este se desarrolló en un ambiente intelectual fuertemente impregnado por la escuela del Pórtico y tal lectura platónica de ella debió resultar especialmente acorde con su pensamiento filosófico. Véase Toynbee, Arnold (director). *Op. Cit.* pp. 293 – 294.

²⁸ Último estoico tardío del que se tiene noticia y emperador romano.

1.3. La Historia Intelectual en la Edad Media

Es así como el pensamiento de Plotino fue una suerte de engranaje entre el “tardo-estoicismo” precedente y el neoplatonismo cristiano por venir con San Agustín o, dicho de otro modo, una mezcla entre una filosofía integralista y otra dualista, respectivamente. Pues si, como bien hemos dicho, el pensamiento *clásico* (que será retomado para finales de la Antigüedad Tardía y principios de la Alta Edad Media a través del neoplatonismo) se basó en el supuesto del saber como *conocimiento de un objeto* y, a su vez, el *helenístico* en el del saber como *experiencia de un sujeto*, entonces la filosofía de Plotino consistió en el *conocimiento de un sujeto*. En efecto, para este pensador las Ideas o Formas suprasensibles no fueron ya un objeto sino que un sujeto que era conocido sólo en cuanto era vivido o experimentado de forma místico-intuitiva. Con Plotino el platonismo pasó, así, de ser un objetivismo idealista a un subjetivismo objetivista. Esta filosofía habría de dominar la escena filosófica romana hasta mediados del siglo IV d. C., cuando en pleno derrumbe del Imperio Romano un obispo de Hipona de nombre Agustín logró por fin conciliar razón (filosofía greco-romana) y fe (teología cristiana) a través de una lectura platónica de las Escrituras que continuará en la misma tradición empezada por Antíoco de Ascalón y llevada a monumento místico pagano con Plotino. Pero lo perpetrado por dicho obispo, San Agustín, no fue sino la culminación de un esfuerzo comenzado ya en el siglo II d.C. por los Padres de la Iglesia o Padres apologistas, que se esforzaron por armonizar la filosofía “pagana” con la revelación cristiana luego de infructuosos esfuerzos por intentar difundir el mensaje salvífico de Jesús de forma apocalíptica y autoritaria. Dando cuenta de la inutilidad de esa estrategia, que generaba más enemigos que adeptos, y del temperamento marcadamente racional y reposado de los romanos³⁰, decidieron cambiarla. De este modo, “el primitivo lenguaje del Apocalipsis (revelación), tan enérgicamente proferido en la expectativa del Segundo Advenimiento, (fue)... reemplazado por el paciente alegato de la defensa (apología) y la exposición (ahora)...el cristianismo estaba dispuesto a enfrentarse con sus enemigos en cualquier terreno que escogiesen”³¹. Así fue como nacieron los apologistas ya

²⁹ Esto nos resultará plenamente entendible y coherente si recordamos que el estoicismo gozó en el Imperio Romano de una inmensa popularidad (al menos desde el siglo II a.C.) hasta el punto de que puede llegar a considerarse como la filosofía propiamente romana o más bien, como la filosofía que mejor y más felizmente se apropiaron los romanos de los griegos. Pues si Epicuro nunca tuvo muchos adeptos en tierra latina “...ocurrió lo contrario con el estoicismo, pues los romanos fueron estoicos por naturaleza mucho antes de que oyeran hablar del estoicismo” (Barrow, R.H. *Los romanos*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1973. p. 155.). De este modo, no es extraño que aún cuando a partir del siglo II. d. C., con la irrupción del neoplatonismo en el campo intelectual tardo-romano, no se adhiere explícitamente al estoicismo, este sigue impregnando la actividad filosófica.

³⁰ Hombres (y mujeres) de familia que no les interesaba en absoluto renunciar a sus dioses y a sus familias por una secta de fanáticos sulfurados anunciando a gritos, en medio de la plaza o el mercado, que el fin del mundo era inminente.

³¹ Barrow, R.H. *Op. Cit.* p. 185.

mencionados, estos llevaron por primera vez el cristianismo al campo filosófico procurando hacer una defensa racional de la fe cristiana que lograrse hacerla competir mano a mano tanto con los cultos orientales, como con la religión pagana y las diferentes filosofías helenísticas. En este esfuerzo, y considerando que la escuela filosófica más popular en la Roma del siglo II d. C, era la estoica, los Padres apelaron preferentemente a Filón de Alejandría (circa 20 a. C – 50 d. C), un judío neoplatónico que había desarrollado poco tiempo atrás (siglo I. d.C.) una lectura platónico - estoica de las Escrituras y que habría de ser una de las grandes herramientas filosóficas de los cristianos contra los paganos. Filón permitía, en efecto, una utilísima armonización entre el pensamiento bíblico y el estoico con su entendimiento del *logos* ya fuese como medio de acción de Dios en la Tierra³² o como identificado con Dios mismo. Otra idea que los apologistas tomaron gustosamente de un filósofo de la diáspora judía helenista fue la tesis de Aristóbulo de Paneas (siglo II a. C) respecto del (supuesto) origen judío del pensamiento greco-romano, dogma que vino a formar parte del esfuerzo de los Padres de la Iglesia por probar el origen bárbaro (y no sólo judío) de la filosofía griega, con lo que deslegitimaban a esta y se legitimaban a ellos mismos. Estos intelectuales cristianos desarrollaron, de hecho, un entendimiento de la HF marcadamente teleológico en el que la filosofía, especialmente la platónica, vino a ser vista como una preparación para el Evangelio generada por Dios³³, quien así como dio a los judíos las Escrituras entregó a los griegos y romanos la filosofía, sabiduría humana muy similar, aunque nunca idéntica, a la primera. Pues la una fue entendida como “verdad divina” mientras que la otra como opinión humana³⁴.

Si en los primeros dos siglos de esta era los cristianos buscaron acercarse al estoicismo en busca de legitimidad pues del siglo III d.C. en adelante, con la creciente influencia del neoplatonismo en el campo intelectual, el pensamiento cristiano habrá de buscar legitimación en dicha corriente filosófica. Así, San Agustín (354 – 430 d. C) desarrollará una interpretación del cristianismo, desde Platón, Filón y Plotino principalmente, que se mantendrá sin grandes variaciones hasta aproximadamente el siglo XII d.C.

De este modo, el entendimiento del pensar humano como contingente, propio de la filosofía helenística-romana ya fuese en su forma estoica (la más común), ecléctica, epicúrea o escéptica, fue reemplazado por uno totalmente ahistórico inspirado en Platón. Esta tendencia habría de mantenerse hasta bien entrada la Edad Media bajo el alero del

³² Enlazando “este mundo” sensible con “ese otro” suprasensible. Según Filón, e inspirado en Platón, uno debía renunciar al primero (el mundo corporal-material) para poder acceder al segundo (que es el espiritual, nuestra “verdadera morada”) y, con ello, a Dios. La forma en que tal renuncia debía tomar forma estaba fuertemente definida por la ética estoica. La filosofía de este pensador, de hecho, es una amalgama de neoplatonismo, estoicismo y judaísmo, así como de ciertos elementos neopitagóricos a través de la primera escuela mencionada. Véase Cruz Hernández, Miguel (editor). *Filosofías no occidentales*. Editorial Trotta. Madrid, España. 1999. pp. 335 – 336, Toynbee, Arnold (director). *Op.Cit.* pp. 430 – 461., y Weinberg, Julius. *Breve historia de la filosofía medieval*. Editorial Cátedra. Madrid, España. 1998. pp. 28 – 29.

³³ Kelley, Donald. *Op. Cit.* pp. 48 – 52.

³⁴ Toynbee, Arnold (director). *Op. Cit.* pp. 430 – 433, y Kelley, Donald. *Op. Cit.* p. 47.

neoplatonismo ya no pagano sino que cristiano.

San Agustín, en efecto, habría de armonizar pensamiento pagano y cristiano por medio del neoplatonismo, el cual ya presentaba muchos elementos similares con el cristianismo o, al menos, muy susceptibles de ser homologados a él. Esto es especialmente claro en lo referente a las *Ideas* platónicas las cuales, así como antes el *logos* estoico, resultaron identificadas con Dios, el cual, por tanto, vino a ser esa “esencia” suprasensible que fundaba todo lo material tangible y el conocimiento no pudo venir sino de esa fuente eterna y verdadera.

San Agustín, de este modo, negó tanto el escepticismo como el empirismo. El primero afirmando que no es posible negar la posibilidad de conocer pues ya hacer ello es una forma de conocimiento, en cuanto pensamos, conocemos, y en cuanto conocemos, existimos (argumento que luego habría de retomar Descartes). Y el segundo negando la posibilidad de que podamos conocer sólo gracias a los datos empíricos pues estos en sí mismos no son conocimiento ya que carecen de unidad conceptual. Si conocemos, estableció el obispo de Hipona, lo hacemos gracias a “algo más” que es ajeno a la experiencia y que nos permite convertir esos datos en conceptos. Y ese “algo más” no podía ser sino Dios, quien nos entregaba las nociones necesarias para conocer, proceso que Agustín llamó “iluminación”. Esas nociones correspondían a “...una verdad inmutable, superior a la razón humana y mediante la cual juzgamos las cosas...reglas eternas ... (que) no son objeto de juicio, sino que más bien las utilizamos para juzgar lo demás”³⁵.

De este modo, en San Agustín la comprobación de la necesidad de “algo más” para conocer significó la comprobación de la existencia de Dios y su injerencia en el proceso cognoscitivo, era El quien permitía que este se realizase apropiadamente. Conocer significó, entonces, conocer a Dios, ya que todas las operaciones de la razón eran generadas por su verdad inmutable. Así, es la fe la que precede y permite el conocimiento, siendo necesario (primero) creer para (luego) poder comprender³⁶.

El afirmar que es el creer el que precede y posibilita la fe tuvo dos consecuencias que habrían de tomar la forma de dogmas en toda la filosofía medieval:

a) La razón, según se ha dicho, esta supeditada a la creencia, pues no tiene lugar sino gracias a ella. Por tanto, la teología rige sobre la filosofía y esta se debe adecuar siempre a ella.

b) La razón es, por naturaleza, divina y cierta. Esto pues si conocemos lo hacemos gracias a Dios, quien nos entrega las “nociones” necesarias para ello por medio de la

³⁵ Weinberg, Julius. *Op. Cit.* p. 43. El argumento de que es necesario “algo más” para conocer será una constante en todas las posturas platónicas/racionalistas. Es así como si San Agustín recurrió a la “iluminación”, Descartes lo hizo a las “ideas innatas” (las que San Agustín negó) y Kant a las “categorías de pensamiento” que conforman la “racionalidad universal”. Es sorprendente notar como los argumentos de estos tres pensadores, en lo relativo al conocimiento, gozan de más puntos en común de los que uno pudiese imaginar. Pues si, como hemos dicho, el argumento de “yo pienso, por tanto existo” cartesiano había sido planteado ya por San Agustín lo mismo sucede con el kantiano de las “categorías”, las cuales son muy similares a las “nociones” agustinianas.

³⁶ Weinberg, Julius. *Op. Cit.* p. 40.

“iluminación”. Dios, naturalmente, no puede equivocarse, de modo que si conocemos algo, eso es cierto.

Pero contrariamente a lo que podría llegar a creerse, la relación entre Dios y la razón no fue concebida unívocamente durante la Edad Media. Y si en el neoplatonismo agustiniano ella era directa e inmediata, en el neoaristotelismo, que habría de reemplazar a la anterior corriente filosófica, habría de ser justamente lo contrario. Los escolásticos, de hecho, jamás sostuvieron que uno pudiese tener un conocimiento directo de Dios a la manera platónico-agustiniana, e inspirados en Aristóteles se esforzaron por probar que la razón humana era esencialmente limitada. Fue San Anselmo (en el siglo XII d.C.) quien permitió este quiebre en la tradición filosófica cristiana al afirmar que Dios no podía ser conocido, definiéndolo precisamente como “aquello mayor que lo que puede ser concebido”³⁷. Abierto este camino, el alejamiento de ciertos planteamientos neoplatónicos de San Agustín se hizo inevitable y estos comenzaron a ser progresivamente abandonados, al mismo tiempo que la obra de Aristóteles comenzó a ser recuperada desde traducciones árabes de ella, la hermenéutica se desarrollaba y las universidades veían la luz.

Los escolásticos, de este modo, concibieron la fe no como una confianza en la razón (que es dada por Dios permitiendo el conocimiento) sino que como una renuncia a ella (ya que la razón no es capaz de concebir ni menos comprender a Dios). Así, acordaron que la fe es “...la apreciación de cosas no evidentes mientras que el conocimiento es una experiencia de esas cosas por su misma presencia”³⁸. Con ello, distinguieron entre fe y razón, contraponiéndolas e insistiendo en que eran dos cuestiones diferentes. Dios esta más allá de la razón y sólo puede ser vivido en la fe, que es renuncia a la razón. Tal renuncia es el desafío al que Cristo nos llama. Esta visión de la razón y de la fe se convirtió en la oficial de la Iglesia y los pensadores modernos habrían de apelar a ella (aunque radicalizándola, por cierto) para legitimar las realizaciones científicas que se desarrollarían, así como la nueva corriente filosófica que de (o con) ellas se produciría³⁹.

Pero a pesar de su alejamiento del neoplatonismo agustiniano, el escolasticismo cuidó de no negar los dogmas que más arriba mencionábamos y censuró al averroísmo (o “aristotelismo radical”) por hacerlo⁴⁰. Así, se generaron versiones aristotélicas de dichos credos que armonizaran con los planteamientos agustinianos⁴¹.

³⁷ Weinberg, Julius. *Op. Cit.* pp. 65 – 78., y Bertelloni, Francisco y Giannina Burlando (editores). *La filosofía medieval*. Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. 2002. pp. 85 – 88.

³⁸ Citado en Weinberg, Julius. *Op. Cit.* p. 82.

³⁹ Véase **The Medieval Problem of Universals** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/> (consulta: 22 Julio 2007).

⁴⁰ Lo cual nos habla del grado de identificación que se llegó a desarrollar entre neo-platonismo y cristianismo, de modo tal que objetar uno era objetar el otro y, por tanto, caer en la herejía.

⁴¹ Weinberg, Julius. *Op. Cit.* pp. 164 y 174.

1) La razón sigue supeditada a la creencia pero por razones distintas y ahora tiene mayor libertad. Ella proviene no de Dios sino que de la abstracción de las cosas sensibles. Es decir, el conocimiento proviene del mundo material y no del ideal. Sin embargo, esto no es equivalente a negar que la filosofía deba supeditarse a la teología, se trata simplemente de dejar en claro que se trata de formas de conocimiento diferentes ya que la razón al obtener su conocimiento desde el mundo material no puede conocer a Dios, que es inmaterial. Uno sólo puede llegar a conocer tal mundo espiritual, por tanto, no por medio de la razón, que es finita, sino que por medio de la fe, que es infinita. Y dado que el mundo divino es superior al terrenal, la ciencia de lo divino, la teología, es superior a la ciencia de lo sensible, la filosofía.

2) Al mismo tiempo, lo anterior tampoco significa negar la divinidad del conocimiento (entendido como el de las cosas sensibles), pues este no es ajeno totalmente a Dios ya que, y apelando a la ontología materialista de Aristóteles, este se encuentra también en el mundo material. Sin embargo, que Dios “este” en lo material no equivale a que “sea” lo material y aquí es evidente cómo los escolásticos se preocuparon por armonizar platonismo y aristotelismo. Para ellos Dios es lo inmaterial, lo ideal, pero El entrega su ser a lo material⁴². Por otra parte, los escolásticos coincidieron en que si bien las ideas se obtenían por abstracción de las cosas sensibles, eran, al mismo tiempo, Formas divinas pre-existentes en la Mente de Dios. De este modo, aún siendo esencialmente limitada, la razón siguió siendo divina.

A similitud de los neoplatónicos agustinianos, los neoaristotélicos escolásticos, en principio, desarrollaron un entendimiento de la historia del pensamiento humano como una historia teleológica de la filosofía donde todo el pensamiento pre-cristiano o pagano fue visto como una preparación para la llegada del Evangelio en el mundo greco-romano, así como los profetas lo habían sido en el judío. Pero a diferencia de los primeros, estos entendieron el pensamiento humano de forma más contingente a partir de una concepción limitada de la razón a la cual hacíamos mención anteriormente, y desde la diferenciación entre conocimiento y fe se inclinaron hacia una visión del pensar como opinión y de la verdad (humana) como consenso. Del mismo modo, y hacia finales de la Edad Media, tendieron hacia un entendimiento aristotélico de la HF como acumulación de opiniones en un sentido progresista-teleológico. Por otra parte, y debido a su entendimiento de la filosofía como opinión, los escolásticos desarrollaron una sofisticada teoría hermenéutica que reconocía tanto los aspectos textuales como contextuales de los escritos. Una vez más, la tradición empirista permitía el desarrollo de la HI.

Sin embargo, la visión escolástica de la razón y, por tanto, de la filosofía y su historia no fue ajena a las críticas de los resabios del platonismo agustiniano que no había integrado el aristotelismo, cuyos adeptos tildaron de hereje al renunciar a la posibilidad de conocer a Dios y, con ello, “la verdad”. Al mismo tiempo, les reprocharon a los escolásticos ser meros anticuarios y no “verdaderos filósofos”⁴³. Con esto, no hicieron sino reproducir las tradicionales críticas de los platónicos a los aristotélicos.

⁴² Weinberg, Julius. *Op. Cit.* pp. 186 – 197 y Bertelloni, Francisco y Giannina Burlando (editores). *Op. Cit.* pp. 157 – 175.

⁴³ Kelley, Donald. *Op. Cit.* p. 59.

La división escolástica entre filosofía y teología habría de ser un débil equilibrio que comenzaría a romperse hacia el siglo XIV con los humanistas, especialmente los italianos. Los neo-aristotélicos agustinianos habrían creado un campo propio para la razón al definirla como un tipo de conocimiento totalmente diferente del de la teología, pero supeditándolo a esta no habían temido que pudiese seguir su propio rumbo. Y eso fue exactamente lo que sucedió, los escolásticos, sin saberlo, criaron a su propio verdugo.

1.4. La Historia Intelectual en la Edad Moderna

El alejamiento del neo-aristotelismo cristianizado de los escolásticos se realizó apelando principalmente a Platón en el caso de los humanistas italianos ⁴⁴. Pero como para entonces la reflexión filosófica estaba desligándose de la teología, las filosofías nacionales comenzaban a surgir, con lo que la oposición al escolasticismo se dio de la mano del escepticismo en Francia, el empirismo en Inglaterra y el racionalismo místico en Alemania. España, regida por la Contrarreforma, no pudo escapar del yugo eclesiástico y dio a luz un neo-escolasticismo ⁴⁵.

Inspirados por un odio casi visceral al pensamiento cristiano, especialmente al que les era contemporáneo, es decir, al escolástico, los humanistas desarrollaron un entendimiento de la HF que habrían de mantener intacto los círculos ilustrados hasta bien entrado el siglo XX ⁴⁶, y que se basó en una revaloración del pensamiento greco-latino. Para estos intelectuales la historia intelectual de occidente consistía en un periodo de grandeza iniciado en Grecia y continuado en Roma, y otro de total decadencia y “oscurantismo” que comprendía toda la Edad Media. Naturalmente, ellos se identificaron con el primero, presentándose como recuperadores del “verdadero saber” perdido en la penumbra de los tiempos y como partícipes de una nueva época donde la luz de “la verdad” retornaba, la del Renacimiento. Y fue así que nació la noción actual de “lo clásico” como “lo greco-romano” y, por lo tanto, la de aquella “nueva época” como la de la “verdadera recuperación” de “lo clásico” ⁴⁷. Este entendimiento de la HI de Occidente

⁴⁴ Dado el protagonismo de los humanistas italianos en el Renacimiento se suele afirmar que este se define por un retorno al platonismo, lo cual es bastante exacto pero omite otros alejamientos del escolasticismo en otros países aquí mencionados que no se realizaron apelando a esa corriente filosófica. En cualquier caso, es pertinente hacer notar que la adopción del platonismo por parte de los intelectuales italianos se debió en gran medida a la llegada a la península itálica de los sabios bizantinos que escapaban de la ocupación otomana, estos les legaron la rica tradición platónica de Bizancio, la misma que se había opuesto vehementemente al escolasticismo de los cristianos romano-occidentales. Por otro lado, y dentro del humanismo italiano, paralelamente a esta corriente platónica existió otra aristotélica que polemizó constantemente con ella, esta se preocupó de apelar a un Aristóteles diferente del de los escolásticos, al que llamaron el “verdadero” Aristóteles, a través de Alejandro de Afrodisia. Véase Kelley, Donald. *Op. Cit.* pp. 68 – 71.

⁴⁵ Romero, Francisco. *Historia de la filosofía moderna*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile. 1994. pp. 15 – 92.

⁴⁶ Y el cual de hecho aún se mantiene en la forma de diversos entendimientos actuales de la HF y la HI.

habría de mantenerse, sin grandes modificaciones, al menos hasta el idealismo alemán.

Los continuadores de la tradición renacentista fueron, como bien es sabido, los pensadores ilustrados del siglo XVII en adelante, los cuales terminaron por “hacer madurar” a esa filosofía “extra-escolástica” en su búsqueda por legitimar las ciencias naturales y sus “controversiales” descubrimientos. Una tendencia que si bien ya había comenzado en el período anterior con Galileo Galilei (1564 – 1642) y Francis Bacon (1561 – 1626) ⁴⁸, se vuelve ahora hegemónica, determinando todo el programa de pensamiento moderno. Tal hegemonía se pudo lograr, según ya hemos mencionado anteriormente, radicalizando la diferenciación escolástica entre ciencia y fe como dos tipos de conocimientos (o revelaciones) igualmente válidos pero totalmente diferentes. Este esfuerzo por separar aguas es posible encontrarlo tanto en Galilei como en Descartes, y se expresó en un llamado a las ciencias a buscar su propia “revelación”, la cual debía proceder de la investigación racional del mundo material, considerado como el único y verdaderamente conocible y, por sobre todo, comprobable ⁴⁹, ya fuese por medio de los sentidos o la razón. En este sentido puede decirse que el programa moderno es esencialmente aristotélico-empirista pues parte del supuesto de que el “ser” no está “tras” o “fuera de” los fenómenos sino que en ellos mismos, tesis planteada primeramente por Aristóteles ⁵⁰. Es este supuesto, evidentemente, el que anima el interés moderno por el método científico y, consecuentemente, su programa gnoseológico.

Dicho programa, que, como bien hemos dicho, es el que inspira toda la filosofía moderna, resultó satisfecho desde dos perspectivas, una racionalista y otra empirista, que se remitieron, respectivamente, a Platón y Aristóteles, mediatizados, naturalmente, por la filosofía medieval y renacentista.

La solución racionalista al problema moderno o, lo que es lo mismo, el desarrollo platónico del programa científico moderno fue iniciada por Descartes, mientras que la empirista por Locke. Nos referiremos aquí brevemente a estos pensadores como característicos de las corrientes racionalistas y empiristas modernas, respectivamente. Los diferentes matices dentro de ellas no serán aquí considerados ya que la amplitud y complejidad de sus propios problemas ocuparía demasiado espacio y escapa a nuestros

⁴⁷ Véase Burke, Peter. *Op.Cit.* pp. 17 – 18.

⁴⁸ Los cuales se habían remitido a su vez al escolástico Roger Bacon (1214 – 1292), considerado, aún a pesar de sus innegables limitaciones coyunturales, como el fundador del método científico, el cual se convirtió en la preocupación principal de los pensadores modernos, tanto a así que el texto considerado como “fundacional” de esta corriente filosófica es precisamente el *Discurso del Método* de Descartes. Tanto Bacon como Galilei pueden ser considerados como pensadores limítrofes entre el humanismo, propio de los siglos XV y XVI, y los primeros ilustrados, que aparecen hacia el siglo XVII y entre los cuales se encuentra Descartes. Son estos, según Eugenio Trías los que generaron el concepto moderno de razón y con ello permitieron el arranque de toda una nueva filosofía y, a la larga, de una nueva cosmovisión. Véase Kelley, Donald. *Op. Cit.* pp. 56 – 57., y Trías, Eugenio. *La Edad del Espíritu*. Editorial Random House Mondadori. Barcelona, España. 2006. pp. 413 – 419.

⁴⁹ Lo que nos remite a la ya mencionada cuestión de la importancia del método, el cual se define como un modo de comprobar y, por tanto, de dar validez al conocimiento.

⁵⁰ Guthrie, W.K.C. *Op. Cit.* pp. 127 – 129.

intereses.

René Descartes (1596 – 1650) es considerado el fundador de la filosofía moderna con su *Discurso sobre el método* (1632), pero es quizás más apropiado, según ya hemos insinuado, considerarlo como la culminación de todo un proceso, iniciado desde la escolástica y continuado por los humanistas, donde la razón comienza a ganar su propio terreno, independizándose de la teología y acercándose a las ciencias físicas. Tal proceso llega a su maduración con este pensador francés, quien la desliga definitivamente de cualquier fuente de conocimiento ajena a sí misma, pretendiendo entregarle su propio método y así, su propia revelación. Para lograr esto Descartes realiza un interesante ejercicio teórico.

Queriendo precisar la solidez de la razón en la búsqueda de su propia revelación, el filósofo galo la enfrenta a su total opuesto, la duda universal, el engaño, la locura, etc. Y concluye que si bien todo puede ser cuestionado, la única certeza es que siempre pensamos, incluso cuando dudamos, sabemos que dudamos. De esto resulta el clásico aforismo cartesiano: *Cogito, ergo sum*. “Pienso, por tanto existo”. El pensar es, de este modo, la única fuente de garantía absoluta e infalible para el conocimiento, pues los sentidos son totalmente engañosos y no aseguran nada, llevándonos a esa duda total de la cual sólo sale indemne la razón, el “yo pienso”.

De este modo, para Descartes sólo la razón es capaz de conocer y ello gracias a su capacidad para generar “representaciones exactas” o ideas, de las cuales los sentidos jamás podrían proveernos ya que, aparte de ser engañosos, su información es muy limitada como para entregarnos las nociones con las que trabajamos en el acto pensante⁵¹. Dichas nociones o ideas, ese “algo más” ajeno a la experiencia que nos permite conocer, nos son congénitas o innatas, y, como tales, no provienen de la experiencia. Ellas ya vienen en nuestras mentes y son las cuales nos permiten conocer, estando constituidas por todas aquellas cosas de las cuales no podemos dudar y que nos resultan evidentes, de sentido común⁵².

En el sistema cartesiano, entonces, el conocer resultó ser un ejercicio puramente intelectual donde la experiencia sólo vino a jugar el lugar de evidencia habiendo sido sometida previamente a una inspección racional y metódica, esta gozaba de validez sólo en cuanto se adecuaba a la razón, lo que no vino sino a reforzar su inferioridad respecto de ella. Siendo la sensibilidad fuente no de conocimiento sino que de error, sólo la propia razón pudo aportar certezas y fue su propia lógica interna el estándar de veracidad. En Descartes, de este modo, el puro ejercicio racional encerrado en sí mismo pero coherente

⁵¹ Para Descartes los sentidos sólo confunden y dificultan la consecución de certezas.

⁵² Con esta línea argumental Descartes no hacía sino continuar con muchas de las ideas ya planteadas por San Agustín respecto del conocimiento, quien, como bien dijimos anteriormente al hablar de dicho pensador, negó el empirismo de la misma forma que luego Descartes lo haría, a saber, apelando al “yo pienso” como garantía innegable de conocimiento. Del mismo modo, el pensador francés siguió también al obispo de Hipona al apelar a “algo más” que posibilitaba el conocimiento, pero esta vez no lo hizo a las Ideas de Dios sino que a la mente o la razón, así, Descartes realizaba un giro esencial en la filosofía occidental, haciendo de la discusión en torno al conocimiento no una metafísica sino que una psicológica. Véase Weinberg, Julius. *Op. Cit.* pp. 43 y sgtes., y nota 31 de este trabajo.

y lógico, la “pura luz” de la razón, fue la capaz de llevarnos a “la verdad”.

De este modo, la plena realización de tal análisis metódico, y con ello la consecución de la certeza racional, sólo es conseguida gracias al método, el cual se construye desde aquel supuesto de que es sólo la razón la capaz de conocer. Tal método, indiferenciable del proceso cognoscitivo en sí, es el de la intuición y la deducción.

La intuición es la consecución de un concepto verdadero a partir de la pura luz de la razón, especie de introspección interior que nos permite “realmente ver” sin necesidad alguna de un elemento exterior a la propia mente, sino que en el mero ejercicio de esta. La deducción resulta, a su vez, de la cadena de certezas que se derivan de esa primera gran verdad dada por la intuición⁵³.

Con esto, la fórmula platónica resultó “psicologizada”⁵⁴ de modo que 1) sólo la razón pudo conocer 2) a través de un proceder analítico tal que pudo evitar las “dudosas apariencias sensibles”.

Este entendimiento del pensamiento y el conocimiento humano resultó, por otro lado, de la aplicación del modelo matemático⁵⁵ a la filosofía, la cual fue explicitada por Descartes en sus escritos como parte de su intento por dar un fundamento propio y sólido a la filosofía. Esta apelación a las ciencias tomó una doble forma, la de una legitimación de ellas y la de una legitimación de la propia filosofía. Legitimación de ellas al entregarles un sistema filosófico que daba sustento teórico a sus postulados y legitimación de la filosofía, a su vez, al utilizar un modelo que había probado ser “veraz”.

Ahora bien, la cuestión de la naturaleza puramente racional del conocimiento y la condición representacional de este en Descartes podría llevar a una contradicción no menor. Pues si resulta que el conocimiento se genera sin elemento externo alguno sino que en el puro ejercicio racional y que de hecho conocer no implica dar cuenta de los propios objetos externos sino que sólo de las ideas de ellos ¿Como es posible que el conocimiento sea, a su vez, representación de un elemento externo cuando en ningún momento la mente hace contacto con lo exterior sino que únicamente con el objeto mental concebido? Esto nos lleva a otro punto que es esencial en la doctrina de Descartes y es la cuestión de las esencias.

Descartes distingue entre dos tipos de esencias o sustancias, la esencia no causada (que es Dios) y las esencias causadas, que son también dos: La sustancia pensante (que es mental) y la sustancia extensa (que es material). Ambas esencias son causadas en cuanto son causas de la primera, es decir, de Dios. Por tanto, para Descartes, todo “lo real” es divino, argumento que no es sino la continuación de un dogma escolástico del cual ya hablamos más arriba. De esta causalidad de las esencias creadas resulta que

⁵³ Véase **Rationalism vs. Empiricism**(en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/> (consulta: 03 Agosto 2007).

⁵⁴ Kelley, Donald. *Op. Cit.* p. 112.

⁵⁵ Especialmente el utilizado por Galileo Galilei en sus estudios. Yvon Belaval (directora). *Historia de la Filosofía. Vol. 6: Racionalismo, empirismo, ilustración.* Editorial Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 2002. pp. 14 – 18., y Romero, Francisco. *Op.Cit.* pp. 97 – 98.

ellas no son sino modos o formas de esa esencia divina no causada, la cual (in)forma tanto a nivel material como a nivel mental.

Sólo en consideración de lo anterior podemos responder satisfactoriamente la pregunta que nos hacíamos. Pues lo que sucede es que para Descartes la representación de un objeto es la captación pura y directa de una esencia por parte de la mente. Y debido a que lo material y lo espiritual no son sino realizaciones de una misma esencia prístina y comparten, por tanto, una naturaleza común, la captación directa de la esencia implica una identidad total entre mente y materia. De este modo, Descartes puede decir que aún cuando la representación mental se da ajena a lo exterior material, en cuando concibe la idea de este accede a la esencia que los funda a ambos y por tanto lo representa mentalmente en tal captación. De hecho, en cuanto recordamos que para Descartes sólo la razón es capaz de conocer lo exterior comprendemos que en este argumento no hay contradicción alguna pues implica que el contacto cognitivo con lo exterior se da únicamente a través de la aprehensión de una esencia, capacidad exclusiva de la mente⁵⁶.

La concepción cartesiana del pensamiento humano habría de sufrir un duro golpe antes de que terminara el siglo cuya primera mitad protagonizó el pensador francés, y este vendría desde el otro lado del Canal de la Mancha con John Locke (1632 – 1704), considerado el padre del empirismo inglés y famoso por su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). Así como dijimos de Descartes, sin duda John Locke también debe ser situado dentro de una tradición intelectual más amplia que comienza con Francis Bacon, compatriota suyo del cual no sólo heredó su esfuerzo por separar a la filosofía de la religión sino que también su confianza en los sentidos y la experiencia como fuentes no de error (como en Descartes) sino que de conocimiento.

A partir de esa confianza es que Locke rechazó tajantemente la tesis cartesiana de las ideas innatas. Para el pensador inglés el conocimiento no es algo dado sino que adquirido, a partir, como bien hemos dicho, de la experiencia, la cual nos aporta todos los elementos con los que trabaja nuestra mente. Las ideas, por tanto, no son innatas sino que adventicias, y sobrevienen sólo a través de los sentidos y, luego, la reflexión. En este mismo sentido sostuvo también que el argumento cartesiano de que las ideas son innatas en cuanto ellas son universalmente admitidas no se sostiene pues ello no es así, lo que es fácilmente comprobable en niños y personas de culturas diferentes a la nuestra. El querer identificar nuestras ideas como “occidentalidad” con las “ideas universales”, nos dice, no es sino un acto de autoritarismo filosófico o dogmatismo que permite zanjar cómodamente un problema controversial, a saber, el de qué es lo cierto y cuál es su validez apelando a una supuesta indubitabilidad de nuestras ideas⁵⁷.

⁵⁶ Respecto a esta discusión véase **Descartes's Theory of Ideas**(en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ideas/> (consulta: 15 Agosto 2007). En este artículo se provee una explicación brillantemente clara y metódica de lo aquí tratado a partir de una lectura escolástica de Descartes, la única cual, según el autor de dicho escrito, es capaz de resolver estas contradicciones entre la epistemología y la ontología cartesiana. Es interesante hacer notar, a este respecto, como el autor insiste en la continuidad existente entre el escolasticismo y el cartesianismo, algo que aquí no hemos podido hacer ver sino someramente.

⁵⁷ Véase **John Locke** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/locke/> (consulta: 23 Agosto 2007)

El que el conocimiento provenga de la experiencia significa también que es esencialmente limitado. Esto pues para Locke sólo ciertos aspectos de lo material son cognoscibles y la “esencia real” fuera de ellos nos es irremediamente inaccesible. El proyecto filosófico lockeano estaba íntimamente ligado a esta convicción, siendo la determinación de los límites del conocimiento lo que más preocupaba al pensador inglés, quien consideraba que el pensamiento humano (o más específicamente, la filosofía) había llegado a ocuparse de cuestiones que escapaban a sus facultades y, por sobre todo, a sus posibilidades, llegando a especulaciones que si bien eran atractivas, carecían de solidez alguna. Así es como se propuso “...persuadir a la mente humana de que tenga más precaución al tratar cosas que excedan de su comprensión, y a que permanezca en una tranquila ignorancia de aquellas cosas que, después de ser examinadas, advirtamos que se hallan más allá del alcance de nuestras capacidades”⁵⁸.

Para Locke, el conocimiento procedía de los sentidos y la reflexión. Las “ideas simples” o “ideas de sensación”, que son las primeras que podemos tener, las obtenemos de los sentidos en su contacto con las partes sensibles de los objetos exteriores, que entregan al espíritu las impresiones particulares de las cosas. Estas ideas son, por tanto, recibidas pasivamente por el espíritu, como las de “duro”, “blando”, “redondo”, “amarillo”, “amargo”, etc.

Las “ideas complejas” o “ideas de reflexión” se forman de las simples a través de la reflexión, que es la capacidad del intelecto de observar sus propias operaciones, repitiendo, comparando y uniendo las primeras impresiones y generando ideas como las de “duda”, “razón”, “creencia”, “querer”, etc. Este tipo de ideas, al contrario de las simples, son generadas activamente por el espíritu⁵⁹.

Las ideas de sensación son producidas por las cualidades de los objetos, que es lo que ya Aristóteles había dicho, pero Locke distingue ahora dos tipos de cualidades, las primarias y las secundarias. Las primarias son las propias del objeto y les hacen sensibles, las secundarias, en cambio, no son propias del objeto sino que se producen por los efectos de las primeras en nuestro espíritu a través de los sentidos. Cualidades primarias serían, entonces, las de “dureza”, “redondez”, “longitud”, etc., mientras que secundarias las de “dulzura”, “suavidad”, “rojeza”, etc.

Empero, todas estas sensaciones que obtenemos de los objetos, y la cuales fundan nuestro conocimiento, no son la “esencia real” de ellos, la cual permanece ajena a la razón, que es demasiado limitada como para conocer esa naturaleza última. Este entendimiento empirista de la razón, como podrá observarse, es diametralmente opuesto al racionalista cartesiano, que se funda en una confianza total en ella y su capacidad de conocer la esencia de las cosas exteriores. Y si esa seguridad respecto de las capacidades cognoscitivas de la razón Descartes la tomó de Platón, o más bien de la tradición racionalista, a través de San Agustín, pues Locke, por medio de los escolásticos, se remitió a Aristóteles y con ello a la tradición empirista, continuando así con su tradicional insistencia en los límites de la razón o, lo que es lo mismo, su finitud, opuesta

⁵⁸ Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editorial Sarpe. Madrid, España. 1984. p. 29.

⁵⁹ Romero, Francisco. *Op. Cit.* p. 156 y Belaval, Yvon. *Op. Cit.* p. 226.

siempre a la infinitud que para ella reclamaban los racionalistas.

Pero más allá de las tradicionales pugnas entre platónicos y aristotélicos⁶⁰, que tomaron en la filosofía moderna las de entre racionalistas y empiristas, los ilustrados tendieron a ver de forma igualmente ahistórica el pensamiento humano, el cual resultó despojado, quizás más que nunca, de toda contingencia. En la perspectiva platónico-cartesiana las ideas estuvieron totalmente fuera de los vaivenes de la opinión y las fuerzas de la Historia, y ubicándose en el mundo espiritual no tenían relación alguna con el mundo humano. Las ideas cartesianas estaban más allá del debate y el análisis, pues correspondían a “esencias” supra-humanas “objetivas”.

Del mismo modo, el sensualismo de Locke, aún cuando llamaba a reparar en los límites de la razón, siguió considerando el conocimiento como ajeno a la contingencia en cuanto aprehensión de una “esencia” sensible absoluta, ajena al tiempo y el espacio.

En suma, tanto empiristas como racionalistas acordaron en la no contingencia y ahistoricidad de las ideas, cuya fiabilidad y “realidad” radicaba precisamente en su carencia de cualquier tipo de atributos sociales, culturales, políticos, de género, etc. Para los ilustrados el conocimiento, viniese ya de los sentidos o de la razón y fuese más o menos amplio en su capacidad de aprehender una esencia, se definía como tal, es decir, era considerado como verdadero y absoluto, en cuanto carecía de subjetividad o humanidad y representaba mentalmente una realidad exterior objetiva. La idea era considerada una representación mental de lo exterior, que para unos provenía de la experiencia y para otros de la razón. Sin duda este entendimiento del pensamiento como la “re-creación” mental de un objeto exterior no es propio de los ilustrados, habiendo sido un lugar común en la filosofía occidental al menos desde Aristóteles en adelante. Pero con la insistente preocupación moderna por la forma en que conocemos y desde qué fuente lo hacemos, la epistemología se volvió central en la filosofía y con ello “la mente” o “la conciencia”, concebida como un espejo reflector de lo externo, vino a ser entendida como su principal objeto.

De este modo, siendo que el conocimiento debía ser una re-presentación exacta de lo exterior (de modo que se lo pudiese considerar como tal), cualquier elemento que pudiese limitar o entorpecer la realización de ella fue considerado como un obstáculo que debía ser salvado. De hecho, la obsesión ilustrada con el método no es sino expresión de esta convicción. El método, que es el que funda la empresa filosófica moderna, debía ser capaz de depurar ese espejo que era la mente de modo que pudiese conocer con la mayor certeza posible. Por tanto, todo elemento contingente (llámese lenguaje, historicidad, género, política, etc.) que pudiese haber permitido la práctica de una HI o haber ayudado a su desarrollo fue totalmente omitido pues era considerado una potencial fuente de error que debía y podía ser eliminada⁶¹. Así, en su búsqueda de una certeza absoluta más allá de cualquier error, los filósofos modernos construyeron un “Reino de la

⁶⁰ Pugnas que, por otra parte, han animado gran parte de la historia de la filosofía occidental.

⁶¹ Y si para Descartes esas “fuentes de error” eran los “engañosos” sentidos que entorpecían el pleno y efectivo ejercicio de la razón, para Locke lo era la excesiva confianza en ella, la cual nos llevaba a preocuparnos de cuestiones inútiles y alejarnos de lo “verdaderamente” cognoscible. En ambos casos se trata de pulir nuestro espejo mental para poder “realmente” ver.

Razón” completamente ajeno a los contextos sociales, económicos, lingüísticos, políticos, culturales, etc.⁶²

Empero, la HI se siguió practicando aún dentro de esas limitaciones, o más bien, en virtud de ellas mismas, aunque para entonces, eventualmente, no eran consideradas como tales. En efecto la HI o, lo que es lo mismo para entonces, la HF moderna, habría de responder inevitablemente a los intereses propios de la filosofía ilustrada. Así, la historia del pensamiento humano fue la del progreso intelectual que llevaba al paulatino “descubrimiento” del “Reino de la Razón” y los historiadores de la filosofía, entre los que destacaron Giambattista Vico (1668 – 1744) y Jakob Brucker (1696 – 1770), se esforzaron por probar ello, aunque no sin discrepar en mayor o menor medida con las corrientes filosóficas en boga. La HI, de hecho, se presentó a si misma como una forma particular de hacer filosofía a la que llamó, apelando a los antiguos, “ecléctica”. El eclecticismo, que ya mencionábamos al comienzo de este capítulo, se definía no sólo por su esfuerzo por “historizar” las ideas y hacerlas “descender” a un nivel humano sino que por sostener que “la verdad” no yacía en una doctrina en particular sino que en la complementación juiciosa de todas ellas⁶³. La labor selectiva y necesariamente comparativa que implicaba este entendimiento de la filosofía se desarrollaba precisamente por medio de un estudio histórico apropiado de las diferentes escuelas. Por otra parte, el carácter esencialmente antidogmático del eclecticismo concordaba muy bien con el espíritu de la filosofía ilustrada, lo que redundó en una aceptación bastante amplia de esta corriente filosófica.

Giambattista Vico, el primer gran ecléctico moderno, en su búsqueda por historiar las ideas se opuso al racionalismo cartesiano imperante y llegó a concebir una epistemología propia, la que presenta un sorprendente parecido con la que Kant llegará a plantear décadas después.

Vico, en su *Ciencia Nueva* (1725), crítico la noción cartesiana del conocer como producto de un proceder analítico que deshace el objeto hasta llegar a sus últimos elementos y “descubre” su “esencia” en su sustrato más inestable. A ese entendimiento del conocer como un “deshacer” opuso el del conocer como un “hacer”, como un “crear” antes que como un “descubrir” mental. Y es precisamente esta la primera similitud con Kant, quien llegará a proponer que es el intelecto el que activamente crea el conocimiento en la aplicación de las “categorías” a los sentidos, contrariando la noción cartesiana de que ese es “revelado” a un intelecto pasivo por medio del adecuado uso de la razón. Vico, por su parte, establece que conocemos sólo gracias a que la razón reúne las cosas haciéndolas inteligibles.

Pero Vico propuso también otra cuestión que se contrapuso a la epistemología cartesiana, a saber, la de que la “esencia” de las cosas no es cognoscible para nosotros los humanos pues ella se encuentra más allá de la razón. Esto fue probablemente tomado del pensamiento de Locke. Pero lo interesante es que Vico, como después Kant, fue el primero en trasladar esta conciencia de los límites de la razón al campo de la

⁶² Véase Kelley, Donald. Op. Cit. pp. 105 – 140.

⁶³ De ahí que se llame “ecléctica” a la persona que simpatiza con cuestiones de índole diversa y, en apariencia, contradictoria.

corriente racionalista, pues ya hemos visto que para Vico sólo la razón, en cuanto es “constructiva”, es capaz de conocer.

Y si la razón no es capaz de conocer la “esencia” del mundo exterior (material) es pues este no ha sido creado por el hombre sino que por Dios. Sólo lo interior (espiritual-racional) es cognoscible para el hombre pues es creado por el mismo ⁶⁴. En este aspecto, y en virtud de su racionalismo, Vico se acerca al *cogito* cartesiano. Para él la razón conoce en su propio ejercicio y ajena a lo exterior, sacando todos los elementos de sus certezas de si misma. Sin embargo, contrariamente a Descartes y cercanamente a Locke, este argumento no sirve para alegar la infinitud gnoseológica de ella sino que su inevitable finitud ya que en cuanto la razón conoce en si misma no puede sino conocer lo que es humano y se ve privada de acceder a lo exterior, que es de propiedad divina. Sólo Dios, que es el gran creador, contiene en si lo interior y lo exterior, siendo por ello absoluto.

En virtud de su epistemología, Vico desarrolló una historia del pensamiento humano bastante racionalista, aunque no más que la que Brucker llegará a concebir. Para él el conocimiento, y con ello la filosofía, empieza con la sabiduría, que es el “saber inferior o sensible” que corresponde a la “primera edad” de la humanidad y cuyos productos más notables fueron la poesía y el mito. Son esas las primeras formas gnoseológicas que llegó a conocer el hombre, y las cuales generaron todas las restantes: Política, moral, lógica, economía, física, etc., que proceden de la poesía, y religión, que procede del mito, la primera forma de conciencia de lo “sobrenatural”. Pero la filosofía aún no era concebida.

Luego el hombre llegó a desarrollar formas más “racionales” y “civilizadas” de pensamiento, pasando del conocimiento sensible al “racional o superior” y dando origen a la filosofía, sucesora de la sabiduría poética. Alejada la humanidad del pensamiento sensible tiende a volver a él para luego nuevamente generar el racional, fundando así un ciclo eterno.

El otro gran hito de la HI moderna, fuera del italiano Vico, fue el de Brucker con su monumental *Historia Crítica de la Filosofía*, que publicó en cinco volúmenes entre 1742 y 1744. Este pensador alemán, heredero y punto cúlmine de toda una tradición ecléctica nacional comenzada por Christian Thomasius ⁶⁵ (), desarrolló una HF marcadamente racionalista, centrándola en el problema de las “ideas”, planteado por primera vez por Platón (considerado por ello como el “fundador” de la filosofía), y recuperado por los humanistas e ilustrados. Para Brucker, así, la HF no era sino la historia de la epistemología.

Para el intelectual germano, de este modo, la “verdadera” filosofía era la moderna, y

⁶⁴ Este argumento será retomado por los historicistas neo-kantianos hacia principios del siglo XX. Entre ellos, Benedetto Croce realizará un importante rescate de su compatriota Giambattista Vico. Véase Romero, Francisco. *Op. Cit.* p. 184.

⁶⁵ Considerado el padre de la Ilustración alemana dedicó su vida a la difusión del pensamiento libre y antidogmático, por lo cual se adhirió tempranamente al eclecticismo. Su defensa de la libertad filosófica no fue sino la contraparte de la defensa luterana por la libertad religiosa, con lo que su HI fue marcadamente religiosa (en un sentido protestante). Véase Kelley, Donald. *Op. Cit.* pp. 154 – 155., y Romero, Francisco. *Op. Cit.* pp. 302 – 303.

la HF culminaba en ella. Esta era identificada con el eclecticismo, pues para Brucker la filosofía ilustrada no comenzaba sino con la tradición que el continuaba y la cual había sido fundada por Francis Bacon, quien, como todos los intelectuales renacentistas, supo “recuperar” la filosofía antigua y pudo superar el sectarismo, alcanzando en ello “la verdad”. Bacon, considerado el primer “verdadero” ecléctico (y con ello el primero filósofo moderno), fue quien hizo más que cualquier otro por detectar las “fuentes del error” y establecer el verdadero método de filosofar.

Según Brucker, de Bacon en adelante toda “verdadera” filosofía fue ecléctica. Con esto, y como ya decíamos, la propia filosofía moderna en su conjunto fue vista como ecléctica en cuanto independiente de la autoridad y el dogma.

Aparte de Brucker y Vico, la filosofía ilustrada escocesa contribuyó largamente a la “historización” de las ideas insistiendo en cómo el pensamiento humano había estado (y seguía estando) determinado por condicionantes naturales y sociales⁶⁶.

Los filósofos escoceses, Vico y Brucker proveyeron a la HF de un nuevo canon inspirado en la filosofía ilustrada que reemplazó al tradicional “laerciano”. Este se basó en la idea de progreso, la cual a su vez resultó de la aplicación del “paradigma del método”, que subyacía tras toda la filosofía moderna, a la HF. La historia del pensamiento humano, de tal modo, resultó entendida como la de un continuo y metódico acercamiento a “la verdad de la razón” así como de un paulatino alejamiento de “las fuentes del error” filosófico. Ya fuese pasando desde la sabiduría a la filosofía o del platonismo a la epistemología, la filosofía resultó entendida siempre como el paso desde formas “inferiores” a “superiores” de pensamiento. Esto determinó el carácter marcadamente teleológico no sólo de la HF sino que del conjunto de la HI. En efecto, la eclosión de “historias de las disciplinas” que presencié el siglo XVII Y XVIII⁶⁷, no hizo sino responder a ese modelo progresista de la historia del pensar humano sentado por la HF, y el carácter marcadamente teleológico con el que se escriben aún hoy muchas historias de la música, el arte o la literatura vio su origen precisamente en esa época.

La historia de la filosofía occidental abría de sufrir uno de sus más grandes e importantes “giros” gracias a un pensador alemán, Immanuel Kant (1724 – 1804), con quien, podemos decir, culmina el pensamiento ilustrado y se inaugura el contemporáneo, igualmente moderno pero totalmente determinado por las problemáticas kantianas, ya sea contra o desde ellas.

Kant realizó una extraordinaria síntesis entre empirismo y racionalismo que, como bien dijimos, se asemeja en varios puntos a la que Vico había intentado a principios del siglo XVIII. Esta consistió en una interesante y genial amalgama de elementos de esas dos corrientes filosóficas. Por un lado, Kant es sin duda un racionalista pues para él sólo la razón, que nos es congénita, es capaz de conocer en cuanto hace inteligible la

⁶⁶ Romero, Francisco. *Op. Cit.* pp. 238 – 246., y Kelley, Donald. *Op. Cit.* pp. 121 – 122.

⁶⁷ Eclosión que, por otra parte, amplió por vez primera el campo de la HI más allá del de la HF hacia la historia de las “disciplinas” como la música, la literatura, el arte, etc., todas las cuales, siguiendo el modelo de la HF y en concordancia con el ambiente intelectual de la época, tomaron la forma de “historias del progreso”. Este modelo de HI vino a reemplazar al típico biográfico, fundado por la doxografía de Diógenes Laercio. Véase Burke, Peter. *Op. Cit.* pp. 18 – 30.

experiencia, la cual sin ella es siempre ignota.

Por otro lado, Kant es un total empirista pues para él la razón es indefectiblemente limitada siendo incapaz de conocer la “esencia” de las cosas o lo que él llama la “cosa en sí”. En consecuencia, para el pensador alemán, y a similitud de Locke, la razón es connaturalmente finita y el conocimiento se encuentra limitado a la experiencia. Por ello es que Kant negó totalmente la posibilidad de una metafísica en cuanto ella supone la posibilidad de que nuestro intelecto este en contacto directo con la “esencia” de las cosas.

La forma en que estas dos corrientes se encuentran y complementan es a partir de la tesis principal de Kant, desde de la cual se construye toda su filosofía⁶⁸, a saber, la de que el conocimiento resulta de la aplicación de “categorías” a la experiencia, volviendo esta inteligible a nuestra mente de forma que pueda entregarnos información y permitimos conocer. Esas categorías son propias de la razón y se conforman de dos nociones básicas, el espacio y el tiempo. Ellas conforman lo que Kant llama las formas “puras” de la intuición. “Puras” en cuanto son ajenas a la experiencia y no pueden provenir de ella, que es “muy poca cosa” como para prodigarnos de un conocimiento tan elevado, por ello, obligadamente (o como Kant dice, “necesariamente”) han de ser innatas, dadas y apriorísticas⁶⁹, es decir, intuitivas. Dichas formas “puras” son las que, al ser aplicadas, dan lugar a la experiencia y con ello al conocimiento⁷⁰.

Precisamente esta es la genialidad del pensamiento kantiano, donde el conocimiento es tanto “dado” (racional) como “adquirido” (empírico), “dado” pues sólo lo podemos obtener gracias a las categorías racionales y “adquirido” pues gracias a ella podemos conocer desde la experiencia. Es decir, conocemos gracias a la razón pero en base a la experiencia, tal es la armónica amalgama entre racionalismo y empirismo que define al kantismo. Este entendimiento del “conocer” (y con ello, de “la mente”) implica tres grandes cuestiones que son totales innovaciones: 1) que el conocimiento no es una “cosa” o una “esencia” en si mismo⁷¹ sino que 2) es una operación mental, un proceso y un ejercicio⁷² 3) que proviene del “sujeto” y no del “objeto”, ya que este último no toma

⁶⁸ O más bien su “filosofía crítica”, que es la del Kant tardío pues el temprano fue más bien un racionalista tradicional.

⁶⁹ Es decir que son *a priori*, proviniendo de Dios, que es quien nos entrega la razón, y no de la experiencia, la que sólo puede entregarnos conocimiento *a posteriori* pues depende de la primera.

⁷⁰ Véase **Kant's View of the Mind and Consciousness of Self** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/> (Consulta: 12 Septiembre 2007), y **Kant's Philosophical Development** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/kant-development/> (Consulta: 16 Septiembre 2007)

⁷¹ Que es un supuesto que había estado presente tanto en el racionalismo como en el empirismo, y, de una u otra forma, en el conjunto de la filosofía occidental.

⁷² Con esto, para Kant, el conocimiento no es tanto la aprehensión de una “esencia” (como en Descartes o Locke) como el proceso y la forma en que esa “esencia” 1) toma lugar y 2) es aprehendida. Esto pues, como veremos, el pensador alemán no se centra tanto en el “objeto” de conocimiento como en el “sujeto” cognoscente. Por ello es que se ha llamado a Kant el primero de los subjetivistas.

forma, y por tanto no existe, sino *en* el primero. Dicho de otro modo, el objeto sólo existe gracias al sujeto, y el uno es inseparable del otro ⁷³. No existe, por tanto, un objeto cognoscible ajeno al sujeto. Sin embargo, existe sí un objeto incognoscible ajeno al sujeto, que es Dios, el cual es la “esencia” de todas las cosas, pero el cual, como bien dijimos, no podemos conocer ⁷⁴.

El conocimiento es, entonces, un proceso de complementación de elementos racionales y empíricos centrados en el sujeto, es decir, subjetivos. Ahora bien, según Kant dicha amalgama que define el proceso cognoscitivo se realiza a través de distintas operaciones llamadas “síntesis”. Son las diferentes síntesis las que conforman la global aplicación de las categorías a los sentidos dando lugar al conocimiento. Estas son de tres tipos: a) la síntesis de aprehensión, b) la síntesis de reproducción y c) la síntesis de reconocimiento. La primera permite generar estructuras espacio-temporales o intuiciones, la segunda asociar ítems espacio-temporalmente estructurados con otros iguales generando “conceptos”, y la última reconocer ítems usando conceptos, las Categorías en particular, permitiendo el paso de una forma a otra. Las dos primeras síntesis son inseparables y se generan mutuamente existiendo una relación dialéctica entre ellas ⁷⁵, la tercera requiere de las otras dos pero ellas no la requieren ⁷⁶.

La tesis kantiana de que el conocimiento resulta de “síntesis categoriales” sería la base de toda la discusión epistemológica que se desarrollase a futuro, ocupando hasta hoy ese lugar en las ciencias cognoscitivas. Más aún, la filosofía kantiana en su conjunto, debido a su originalidad y solidez, habría de determinar la discusión filosófica moderna por venir. El gran proyecto filosófico del idealismo alemán, otra de las grandes corrientes de pensamiento que han determinado la discusión filosófica contemporánea ⁷⁷, de hecho, se definiría en directa relación con el kantismo, aún negándolo en puntos esenciales.

El idealismo, en efecto, encuentra sus raíces en el kantismo, habiendo nacido en una intensa polémica con él. Polémica que giró en torno a la cuestión de la posibilidad de conocer “la cosa en sí” y, con ello, a Dios. Esto pues para los filósofos alemanes con los que Kant debatió la negación de la metafísica que implicaba el kantismo significó un “problema religioso” de enormes magnitudes. Fueron las implicancias religiosas más que

⁷³ Por eso es que Kant, en uno de sus aforismos más famosos, afirma que “los conceptos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas”. Esto nos indica el carácter dialéctico de la epistemología kantiana, donde por un lado no podemos conocer sino gracias a la experiencia y por el otro, la experiencia no toma lugar sino gracias a la razón. Es decir, el concepto no toma forma sino a partir de la intuición, y esta no podría llegar a ser conocida sino a través del concepto. Este aspecto dialéctico será largamente desarrollado por el idealismo alemán (aunque redefiniéndolo), que se basará en gran medida en el kantismo.

⁷⁴ Romero, Francisco. *Op. Cit.* pp. 329 – 336.

⁷⁵ Esto según lo dicho en la nota 67.

⁷⁶ En este sentido Kant, y como el mayor ejemplo la influencia del empirismo en su filosofía, concuerda plenamente con Locke. Véase **Kant's View of the Mind and Consciousness of Self**. *Op. Cit.*

⁷⁷ Y con ello la discusión que se ha desarrollado en las Humanidades y las Ciencias Sociales.

las epistemológicas del sistema filosófico de Kant las que vinieron a hacer de este un pensador conocido.

Resultó ser, en efecto, que la intelectualidad alemana contemporánea al pensador de Königsberg no aceptó su idea de que la “cosa en sí” nos fuese ajena e incognoscible. Para ellos el conocimiento sólo podía ser tal en cuanto directamente relacionado con una “esencia”, de modo que un sistema filosófico que les prohibiese acceder a ella era simplemente inaceptable. Por otro lado, el que eso no fuese posible implicaba necesariamente algo aún más grave: el que Dios tampoco era cognoscible. Fue en verdad este aspecto del criticismo de Kant el que resultó especialmente problemático para sus contemporáneos y el que habría de animar todo el debate filosófico por venir, debate que determinaría el surgimiento del idealismo. Para entender esto es preciso saber que la Ilustración en Alemania había sido sin duda una de las más beatas de todo el continente europeo, no logrando integrarse en la escena filosófica germana sino gracias al protestantismo⁷⁸. Cuando Kant negaba la posibilidad de conocer la “cosa en sí” (lo que ya Locke había hecho⁷⁹) y, más aún, cuando aseguraba que el conocimiento podía edificarse completamente ajeno a ella, estaba yendo contra todo lo religiosa y filosóficamente aceptable para la Academia germana. Esto fue tan así que de hecho Kant no se hizo conocido en la escena filosófica alemana sino debido a su polémico punto de vista respecto de este “problema religioso”, el cual era central en la discusión contemporánea. Hasta entonces el debate se había referido respecto del estatuto ontológico de Dios, Lessing y Mendelssohn habían invocado uno que lo identificará con la Naturaleza convirtiendo la divinidad en un “sujeto” al modo estoico⁸⁰, mientras que Jacobi y Gözze les acusaron de ateos, panteístas y paganos defendiendo la posición tradicional de Dios como un objeto de conocimiento, accesible al hombre pero ontológicamente totalmente diferente de él⁸¹. Pero nadie había negado que se lo pudiese conocer, ello precisamente habría terminado con el debate. Y eso fue precisamente lo que Kant quiso hacer. Para él, y en virtud de su lado empirista, tales querellas eran inútiles y carecían de sustento. En cuanto Dios era incognoscible no podía pretender afirmarse nada concluyente de él. En el plano religioso, tales eran las consecuencias de la negación de la metafísica como ciencia⁸².

De este modo, la postura kantiana respecto del conocimiento y, en consecuencia, de

⁷⁸ Pues como bien dijimos fue Thomasius quien se encargó de introducir el pensamiento filosófico moderno en Germania aliándolo a la reforma luterana (Véase nota 60). A partir de ello la tradición ilustrada alemana (marcadamente racionalista) se esforzaría por comprobar la no-contradicción e incluso complementación entre fe y razón. Véase Romero, Francisco. *Op. Cit.* pp. 301 – 326., y **Rationalism vs. Empiricism**(en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/> (consulta: 17 Septiembre 2007).

⁷⁹ El que la afirmación lockeana de la ininteligibilidad de la “esencia” de las cosas no haya tenido el mismo efecto problemático en Inglaterra no viene sino a reafirmar este carácter marcadamente religioso que predominó en la Ilustración alemana en comparación, por ejemplo, con la inglesa, donde a partir de ella se fundó la corriente empirista.

⁸⁰ Algo que luego los idealistas convertirán en uno de sus axiomas.

⁸¹ Villacañas Berlanga, José Luís. *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I. El sistema de la libertad en Fichte y el primado de la teología en Schelling*. Editorial Síntesis. Madrid, España. 2001. p. 28.

Dios fue potencialmente problemática para una Academia no sólo sedienta gnoseológica sino que también, y por sobre todo, religiosamente. Para ellos Kant presentaba un verdadero “drama” con su marcada escisión entre razón y fe, filosofía y religión, fenómeno y noúmeno, y, ante que nada, hombre y Dios.

Quien se encargó de explicitar ese conflicto fue Friedrich Jacobi (1743 – 1819), quien junto con Johann Hamann (1730 – 1788) y Johann Herder (1744 – 1803) conformaron la primera generación de críticos de Kant y fundaron el movimiento romántico del *Sturm und Drang*. Dentro de todos estos “filósofos de la fe” (como se les conoce), Jacobi fue el más crítico del kantismo, y si bien Herder y Hamann criticaron puntos fundamentales del edificio teórico kantiano sólo Jacobi habría de llegar a influir fuertemente en quien sería el fundador del Idealismo: Johann Fichte (1762 – 1814).

Pero Jacobi no se limitó a simplemente exponer el “problema” que el kantismo planteaba sino que al hacerlo lo radicalizó, volviéndolo aún más dramático de lo que ya era para sus contemporáneos. Esto pues si bien en Kant conocimiento (razón) y sentimiento (fe) eran dos campos totalmente separados, ellos no eran excluyentes en cuanto inconmensurables (en un sentido kuhniiano⁸³). Pero en Jacobi dicha separación significó una total y absoluta contradicción.

Jacobi criticó a Kant un punto fundamental dentro de su sistema filosófico: la cuestión de la ininteligibilidad de la “cosa en sí”. Esto diciendo que sí era posible conocer la “cosa en sí”, y sólo a través de la fe. Ciertamente Kant ya había dicho algo similar en su *Crítica de la Razón Pura* (en adelante, *CRPura*) al afirmar que se podía acceder a la “esencia” de las cosas por vía no cognoscitiva sino que sentimental, que si bien la “cosa en sí” no podía ser conocida uno podía experimentarla por medio de la fe, de modo que “la existencia” de ella era cuestión no de razón sino que de convicción. Pero si para el pensador de Königsberg ello significaba tanto una empirista conciencia de los límites de la razón como una escolástica diferenciación entre dos campos totalmente diferentes, la filosofía y la teología, para Jacobi ello asumía la convicción de que uno sólo conoce a través de la fe (y con ello, del sentimiento) y de que, por tanto, el “verdadero” conocimiento es no-filosófico, injustificable y dogmático. Así, si para Kant la naturaleza esencialmente finita de la razón era precisamente lo que le entregaba validez, para Jacobi significó su total invalidación⁸⁴.

Por otra parte, en Jacobi la convicción de que el conocimiento sólo podía ser aquel que lograrse aprehender la “cosa en sí” significó la acusación de que el sistema kantiano era incoherente. Y dicha incoherencia radicaba precisamente en la tesis de Kant respecto de la relación existente entre el conocimiento y la “esencia” de las cosas. Según Jacobi el pensador crítico entra en contradicción al afirmar que el conocimiento es totalmente

⁸² Véase **Kant's Critique of Metaphysics** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/kant-metaphysics/> (consulta: 19 Septiembre 2007) y **Kant's Philosophy of Religion** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/> (consulta: 19 Septiembre 2007).

⁸³ Es decir que eran tan diferentes que no había punto alguno de comparación entre ellos.

⁸⁴ Véase Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo Segundo. El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Editorial Herder. Barcelona, España. 1995. pp. 14 – 15, y Villacañas Berlanga, José Luis. *Op. Cit.* pp. 23 – 27.

subjetivo y, por tanto, ajeno a la “cosa en sí”, esto pues si es que acaso la experiencia sirve de base a la generación categorial del conocimiento es pues ella se origina en la “esencia” de las cosas. De otro modo, el conocimiento no podría ser tal, ya que se fundaría en la mera apariencia, contando sin “sustancia” alguna que lo legitime como tal.

Sin duda que la crítica de Jacobi a Kant era coherente, incluso al punto de resultar brillante, como de hecho fue considerada en su tiempo ⁸⁵. Pero en verdad Jacobi sólo podía realizar su crítica al situarse en un punto totalmente ajeno al kantismo, uno que, de hecho, podríamos definir como totalmente opuesto a él en cuanto metafísico. En efecto, Jacobi le exigía a Kant algo que él siempre negó fuese posible, el que el conocimiento fuese tal en cuanto aprehensión de la “cosa en sí”, y luego de hecho ello le acusaba de “contradecirse” por no cumplirlo. Pero Kant, como ya vimos, insistió largamente en que el conocimiento era totalmente ajeno a la “esencia” de las cosas y que radicaba únicamente en la racionalidad del sujeto. Por otro lado, realizando este mismo rodeo teórico al kantismo, Jacobi hacía del sentimiento no sólo una forma de conocimiento sino que la única forma de conocimiento posible. Pero Kant había negado también que el sentimiento conociese, pues este aún accediendo a la cosa en sí no lo hacía a través de la razón sino que de la fe. El “problema”, por tanto, no estaba tanto dentro del sistema kantiano como en lo que sus adversarios esperaban de este.

Sería, entonces, a partir de supuestos totalmente exógenos al kantismo que Jacobi haría del kantismo no sólo algo “dramático” sino que simplemente “inaceptable”. Pues en cuanto el conocimiento sólo podía ser tal si estaba relacionado con la “cosa en sí”, el sentimiento (fe) resultó ser la única forma de conocimiento posible, excluyendo totalmente, por tanto, a la razón. Y Las soluciones propuestas al “problema”, presentadas como “consecuencias evidentes” del kantismo, resultaron ser igual de angustiosas: O la razón o la fe, pero no ambas. O se era racionalista y por tanto ateo, o se era teísta y por tanto irracionalista ⁸⁶.

Pero esa solución no satisfizo a los nacientes idealistas, que compartían ese anhelo espiritual y gnoseológico de Jacobi pero que tampoco querían renunciar a la razón en cuanto garante del cambio social y político moderno.

Los idealistas concordaron con el postulado jacobiano de que la “cosa en sí” no podía ser ajena al conocimiento pues de otra forma ese no podía tomar lugar, pero abandonaron dos cosas del primer gran crítico de Kant: 1) Su entendimiento de la “cosa en sí” como un objeto, que aún siendo accesible nos es ajeno, y 2) su argumento de que sólo la fe y no la razón es capaz de acceder él. A ello opondrán que 1) la “cosa en sí” es un sujeto, de modo tal que es plenamente cognoscible y 2) que se lo hace tanto racional como sentimentalmente, es decir, a través de la razón y la fe.

El primero en realizar este sorprendente “giro” filosófico fue Johann Fichte. Fue este quien enfrentó el “problema jacobiano-kantiano” de la contradicción entre religión/sentimiento y filosofía/razón. Para el primer pensador idealista dicha antinomia no

⁸⁵ De hecho, uno de los grandes exegetas de la *Crítica de la razón pura*, H. Vaihinger, consideraba a Jacobi como el único gran crítico que ha habido de Kant. Romero, Francisco. *Op. Cit.* p. 346.

⁸⁶ Villacañas Berlanga, José Luis. *Op. Cit.* pp. 27 – 28.

era ya posible, no se podía aceptar que uno tuviese que elegir entre uno u otro camino. El hombre debía ser concebido no como un ser escindido entre dos mundos sino que como una unidad. Y para eso Dios debía estar junto a nosotros como un “sujeto”, un organismo vivo contingente, y no ya como un “algo” ajeno.

Por otro lado, para Fichte había que enfrentar otro gran problema, el de proyecto moderno y sus contradicciones. Según él el pensamiento moderno ha generado progreso material pero no moral. La época actual (finales del siglo XIX) es, de hecho, una de una bajeza y corrupción éticas totales. Ambos problemas pueden y deben ser afrontados desde Kant⁸⁷.

Fueron tales las problemáticas desde las cuales nació el idealismo, Fichte habría de ser el primero en desarrollarlas desde el kantismo, pero les corresponderá a otros llevarlas a su madurez definitiva.

La primera solución fichteana a esos problemas se generó a partir del Kant de la *CRPura* y consistió en una identificación del imperativo categórico con la moral cristiana. Así, si según Kant la ética se funda en la misma racionalidad humana, en Jacobi ella no es sino expresión de la divinidad. De este modo, para dicho pensador al conocer el hombre la ley moral por medio de la razón toma conciencia de la “miseria” de su condición finita y de la necesidad de superación personal en pos de la consecución de lo infinito. Tal necesidad sólo puede ser satisfecha por Cristo, lo cual implica una paradoja: Que sin “pecado” no hay “salvación” pues “el mal” es necesario para que deseemos la infinitud y luego consigamos “la liberación”.

Dicha paradoja implica a su vez una tragedia, la de que el hombre, siendo finito, es incapaz de alcanzar la infinitud que, sin embargo, tanto anhela y, en cuanto ente racional, no puede dejar de desear⁸⁸. La única solución, por tanto, radica en abandonar ese anhelo de infinitud ya que, después de todo, el hombre es por naturaleza infinito en cuanto “habita en Dios”.

Esta primera solución fichteana a los problemas que planteaba Jacobi estuvo basada, como bien dijimos, en la *CRPura* y fue marcadamente racionalista. Pero Fichte habría de cambiar su amalgama entre cristianismo y kantismo a partir de su conocimiento de la *Crítica a la Razón Práctica* (en adelante, *CRPráctica*), a partir de ella Fichte presentará la solución definitiva al problema del dualismo que él veía en Kant.

En su *CRPráctica* Kant siguió desarrollando su argumento del imperativo categórico como basamento de su filosofía ética. Y si ya había establecido en la *CRPura* que sólo podemos conocer lo que la razón es capaz de crear desde la empiria, en su nuevo libro estableció que, en consecuencia, sólo lo significativo, es decir, lo cognoscible puede guiar la acción humana, de modo que el fundamento de la moral no puede encontrarse sino en nuestra propia racionalidad. Esto sirvió para que Fichte conociese mejor el kantismo y diese cuenta de que el énfasis que este daba al sujeto cognoscente hacía de él una

⁸⁷ Villacañas Berlanga, José Luís. *Op. Cit.* pp. 46 – 48., y Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* pp. 43 – 52.

⁸⁸ Esta visión del hombre no resulta sino de una cristianización de la visión trágica de la condición humana propia del Romanticismo, y no es sino uno de los muchos elementos que el Idealismo tomó de él. Véase Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* pp. 23 – 28.

filosofía marcadamente dualista que no podía responder plenamente a sus propósitos “integralistas”, donde hombre y Dios fuesen uno sólo. Pero Fichte encontró una brillante solución a ese problema, y al darlo fundo el idealismo.

El pensador aceptó el argumento kantiano de que sólo la razón pudiese fundar la moral y que por tanto alegar un origen metafísico/revelado de ella era imposible, pero agregó, apelando al propio Kant, que la razón se fundaba en lo sensible y que lo sensible era divino. Siendo la Naturaleza divina, en ella se encontraba la *ley moral* que el hombre llegaba a conocer por medio de la razón, a esta debía adecuarse para ser feliz pues simplemente no le quedaba otra alternativa. Así, Fichte transformó el imperativo categórico kantiano en un imperativo físico que resultaba del entendimiento de Dios no ya como un “objeto” ajeno a nosotros sino que un *logos* tangible y contingente al cual nos encontrábamos indefectiblemente conectados.

Al hacer esto, Fichte, y aún cuando él lo negase explícitamente, se alejaba totalmente de Kant y fundaba el idealismo situando el conocimiento en directa relación con una “cosa en sí” viva y latente. Pues en última instancia este no provenía del sujeto y su razón, como en el kantismo, sino que del mundo y su sensibilidad⁸⁹. Sin embargo, en el idealismo, el conocer siguió siendo posible sólo gracias al sujeto.

De este modo, si Kant había establecido como uno de los puntos esenciales de su filosofía el argumento de que la “esencia” de las cosas nos era inaccesible dada su naturaleza divina, determinando con ello la imposibilidad de la metafísica como ciencia, los idealistas sostuvieron exactamente lo contrario, argumentando que sí era posible conocer la “cosa en sí”, haciendo, por tanto, indistinguible religión de filosofía -cuestión que no se había visto en la filosofía occidental con tanta fuerza al menos desde San Agustín y los neoplatónicos- y abandonando con ello la diferenciación escolástica entre fe y razón que el pensamiento moderna había hecho suya⁹⁰.

En efecto, los idealistas, desde Fichte en adelante, sostuvieron contra la razón finita de Kant, la razón infinita y, con ello, el carácter no limitado sino que absoluto del conocimiento humano. Esto lo hicieron, como bien hemos dicho, acabando con la imposibilidad kantiana de conocer “la cosa en sí” desde Jacobi. Vasto con acabar con dicha imposibilidad para generar todo un nuevo edificio filosófico que terminaría por reemplazar, al menos por un buen tiempo, el kantiano. Dicho edificio se construyó no sólo sobre una confianza total en la razón sino que también, y por sobre todo, en el sujeto cognoscente. Por que ya en Kant este era el fundamento de todo el conocimiento en la aplicación de sus categorías y en la generación de sus síntesis, pero se encontraba imposibilitado de acceder a la “esencia” de las cosas. Tal imposibilidad propia del sistema kantiano fue, para los idealistas, un “estorbo” que debía ser eliminado pues impedía al “yo pienso” (el sujeto cognoscente kantiano, reformulación y continuación del *cogito*

⁸⁹ Villacañas Berlanga, José Luís. *Op. Cit.* pp. 49 – 61, y **Johann Gottlieb Fichte** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/fichte/> (consulta: 20 Septiembre 2007).

⁹⁰ Pues recordemos que ya los escolásticos, contrariando a los agustinianos, habían afirmado que Dios era incognoscible, separando aguas entre filosofía y teología, argumento que había sido radicalizado por la filosofía moderna para darle a la razón, y con ello a las ciencias, un campo propio ajeno a la fe.

cartesiano) convertirse en principio absoluto.

Eliminado tal impedimento gnoseológico y suprimida la independencia de la “cosa en sí” lo que resultó fue un sujeto capaz de conocerlo absolutamente todo, uno cuya razón, como bien decíamos, es ilimitada y para quien la “esencia” es totalmente accesible pues no se funda sino en él mismo. De tal modo, el sujeto cognoscente kantiano, aquel que creaba a partir de sí mismo el conocimiento en la aplicación de las categorías, resultó ser creador de todo lo existente pues su conocimiento no era ya fenoménico (es decir, de aquello que podía derivarse de la experiencia) sino que nouménico (es decir, de la propia “esencia”). En la filosofía idealista, así, el sujeto pasó a ser la propia “esencia” en cuanto principio absoluto. El conocimiento de esto, por tanto, resultó de la “conciencia del yo” o “autoconciencia”⁹¹.

Tal fue, en efecto, la consecuencia inmediata de hacer acceder el “yo” kantiano al nouménico. En cuanto se siguió considerando el conocimiento como algo creado por el sujeto y se afirmó que el conocimiento no podía ser tal sino fundándose en la “cosa misma”, lo que resultó fue la idea de que somos nosotros mismos quienes creamos el nouménico y con ello el propio mundo. De ese modo, el “yo” fue el mundo, y el mundo fue el “yo”. Hecho ello, nació el idealismo⁹².

Desde el “yo absoluto” o “autoconciencia”, entonces, habría de construirse la nueva filosofía alemana. Fichte sería su fundador, y luego Schelling y Hegel la llevarían a su madurez.

Friedrich Wilhelm Schelling (1775 – 1854) es el segundo gran filósofo del idealismo alemán, él continuó con la línea argumentativa sentada por Fichte pero criticándolo en variados aspectos y alejándose finalmente de él para elaborar un planteamiento igualmente idealista, pero diferente.

Schelling le criticó a Fichte el que fundase lo absoluto únicamente en el “sujeto” negando con ello la “realidad independiente” del “objeto”. Al hacer esto, puntualizó el pensador, no pretendió afirmar que ese “otro” externo nos fuese ajeno en cuanto incognoscible, la cual podría haber sido la aprehensión fichteana al respecto y lo que

⁹¹ Esto pues el conocimiento de “lo absoluto”, al radicar en el sujeto, pasó por el conocimiento del “yo”. El observarnos a nosotros mismos fue, así, el observar “lo absoluto” y, con ello, “realmente conocer”.

⁹² Dicho de otro modo, en Fichte “lo cognoscible” de Kant, que ahora incluyó al nouménico, resultó identificado con “lo existente”. Así, Fichte sostuvo una capacidad creadora del “yo” no finita sino que absoluta y presentó su filosofía como la realización definitiva del kantismo, arguyendo que lo que Kant había querido probar había sido esa facultad hegemónica del “yo” sobre el ámbito de lo inteligible. Esto se debió no sólo a esa necesidad de unión con lo absoluto, propia del ambiente intelectual de entonces, que ya hemos mencionado sino que también, y complementariamente, a una percepción de lo material/finito como negativo que determinó un entendimiento del “yo absoluto” como totalmente ajeno a cualquier tipo de “atadura”. Para ser tal, este debía darse sólo en sí mismo y sin relación alguna con algo “ajeno” e “inferior” a él. Con esto Fichte negó radicalmente esos elementos que Kant había mantenido cautelosamente en la experiencia de modo de evitar caer en el racionalismo y situó todo lo cognoscible/existente en el “yo”, sólo de ese modo pudo ser “absoluto”. Esta identificación entre pensar y ser habría de ser una de las características más importantes del idealismo, la importancia de Fichte radica en haberla fundamentado. Por otra parte, dicha insistencia en la “libertad del yo” como base de su carácter absoluto resultó asimilada con la libertad política y la virtud moral. Véase Eusebi, Colomer. *Op.Cit.* pp. 43 – 53.

habría significado el derrumbe de todo el proyecto idealista, sino que simplemente que era innegablemente diferente de nosotros. A su juicio, Fichte daba una importancia exagerada al sujeto y su capacidad cognoscente. Y esto debía resolverse.

Como bien hemos dicho, Fichte se vio “obligado” a negar un mundo ajeno al “yo” en cuanto buscaba dar a este un acceso directo al noúmeno. Tal negación llevó al pensador a dar un lugar prioritario al sujeto cognoscente. Desde es punto de vista, la afirmación de un “objeto” externo y diferente del sujeto fue totalmente vetada por el primer filósofo idealista pues ello hubiese significado volver precisamente a aquello que se pretendía abandonar, es decir, la kantiana ininteligibilidad del noúmeno. Pero Schelling verá esto desde otro punto de vista. Para él, según recién establecimos, el aseverar la existencia de un noúmeno completamente diferente del sujeto no significará afirmar que este le sea inaccesible. Ahora buscará probar que esa identidad fundamental que existe entre sujeto y objeto, y que Fichte la había defendido desde el primero, se encuentra más allá de ambos y no en sólo uno de ellos.

De ese modo, el segundo gran idealista identificará dos tipos fundamentales de filosofías: Una, como la de Fichte, que sitúa lo absoluto en el sujeto y otra, como la de Spinoza, que lo hace en el objeto. Para Schelling estas serán dos formas de reduccionismos, fundadas en concepciones dualistas del mundo, a superar⁹³.

Tal superación se dará a partir del concepto de “absoluto”, que fundará su “filosofía de la identidad”. Lo absoluto es aquello que une tanto lo objetivo como lo subjetivo, es aquella unidad fundamental en la que se fundan ambas “realidades” y que, en último término, las identifica. Es, por tanto, la “realidad última o fundamental”.

Es la relación dialéctica existente entre lo objetivo y lo subjetivo la que nos “revela” lo absoluto. Según Schelling, ambas dimensiones, la objetivo-infinita y la subjetivo-finita, se generan mutuamente y se realizan la una en la otra. Lo ideal no existe sino *en* lo material y este, a su vez, no existe sino *desde* lo ideal⁹⁴. Lo infinito, por tanto, se genera desde lo finito, y viceversa. La *identidad* fundamental que implica, en último término, esta relación es, precisamente, lo absoluto. En él, lo objetivo y subjetivo se confunden totalmente, hasta desaparecer.

Todo “ser” y toda “realidad” radican, de este modo, en “lo absoluto”. Ni lo finito ni lo infinito son en si mismos, pues sólo “lo absoluto” lo es. Esto implica que tanto “lo objetivo” como “lo subjetivo” carecen de una relación directa e individual con “el ser”, teniéndola sólo por mediación del otro. Lo finito sólo es en contraposición a lo infinito (y viceversa), y en ese *ser* radica lo absoluto. Por tanto, no debe confundirse “lo absoluto” con la “causa del mundo”, tal cosa no existe, ya que todo *lo que- realmente- es*, lo es en si mismo. El “ser” no necesita causa alguna, si la necesitase, *no sería*.

⁹³ Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* pp. 96 – 98.

⁹⁴ El argumento que Schelling da para esto es principalmente lógico: En cuanto concebimos un “subjetivo” presuponemos un “objetivo”, y viceversa. De modo que ninguna de esas dos realidades puede autosubsistir en cuanto siempre depende de la otra para “ser”. Ambas se encuentran, por tanto, mutuamente determinadas. Véase **Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/schelling/> (consulta: 24 Septiembre 2007).

Como vemos, lo que Schelling nos ha propuesto ha sido una acabada y fascinante ontología, con ella el idealismo ha dejado atrás la fase genética eminentemente epistemológica que protagonizó Fichte. Ambas se conectan a partir de la identificación de la razón con lo absoluto, o lo que Schelling llama “la razón absoluta”. Esta se caracteriza por una aprehensión directa de “lo absoluto” por medio de la superación del ámbito finito de la dualidad sujeto - objeto (autoconciencia) ⁹⁵ y debe ser el punto de partida de toda filosofía futura. Con esto, el pensador alemán cree haber logrado satisfacer el cometido que se había propuesto inicialmente, a saber, el de expurgar a la filosofía de dualismos sujeto-objeto reduccionistas que no dan cuenta de la “verdadera naturaleza” de “lo absoluto” ⁹⁶. Así, el “yo absoluto” no radicó únicamente en un “sujeto absoluto” que era el mismo “esencia”, como en Fichte, sino que en “lo absoluto” mismo, que se encontraba más allá de cualquier dualidad, y que la razón (el yo) era capaz de aprehender directamente.

Sin embargo, Schelling terminará por alejarse de esta su “filosofía de la identidad” y, con ello, del idealismo. En uno de sus tantos giros filosóficos se convertirá, de hecho, en el más grande de sus enemigos. A partir de las críticas de un teólogo amigo suyo, C.A Eschenmayer, llegará a la conclusión de que razón y fe son incompatibles, que en cuanto el objeto de sus conocimientos sólo puede ser “lo absoluto” alegar la capacidad de acceder a ello de una es anular la de la otra, es decir, o se es racionalista o se es teísta, pero no ambas. Como se verá, con esto Schelling estaba volviendo precisamente al punto que Fichte había querido superar desde Jacobi y, por tanto, destruyendo las bases de todo el proyecto idealista.

Paradójicamente, será a partir de su “filosofía de la identidad” que Schelling terminará por alejarse totalmente del idealismo. Pues si es que en un principio había establecido el carácter absoluto de la razón en la superación del ámbito de la dualidad, ahora establecerá que ello es totalmente imposible y situará a la razón en el ámbito no nouménico, como anteriormente lo había hecho, sino que, y como volviendo a Kant, en el puramente fenoménico. Según el pensador alemán la razón humana se definía como tal en cuanto partía del supuesto de que existía un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible, ubicándose indefectiblemente en el ámbito de la dualidad, la cual, como bien hemos dicho, era en el sistema schellingneano el reino de las puras apariencias. Con esto no negó la existencia de “lo absoluto”, por cierto, pero negó que fuese posible aprehenderlo racionalmente ⁹⁷.

Quien habría de continuar en la línea de la “filosofía de la identidad” schellingneana habría de ser Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831), su “filosofía del Espíritu Absoluto” resultaría, de hecho, de una armónica y genial mixtura entre ella y la

⁹⁵ Es decir, en Schelling la “autoconciencia” no fue ya la “conciencia del yo” sino la “conciencia de lo absoluto” más allá de la dualidad. Esto pues la “observación de lo absoluto” implicó aquí el “descubrimiento” de la verdadera y última naturaleza de la subjetividad, es decir, del “yo”, que no era otra sino “lo indiferenciable”. De este modo, el carácter “absoluto” del “yo” no estuvo dado por el mismo, como en Fichte, sino que por su conexión mediata (a través del objeto) con esa “realidad última”. Así, el “yo” no fue ya “esencia” en si mismo sino que por medio de un “otro” que se la entregaba.

⁹⁶ Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* pp. 107 – 112., y Villacañas Berlanga, José Luís. *Op. Cit.* pp. 217 – 222.

epistemología fichteana. Hegel unificó el “yo absoluto” de Fichte con “lo absoluto” de Schelling, y justificó esto de un modo histórico.

Así, en Hegel la autoconciencia fue simultáneamente un resultado de la “conciencia del yo” y de la “conciencia de lo absoluto” como un otro. Puesto que la conciencia (el yo) no puede concebirse a si misma sino en la concepción de un otro (el no-yo/objeto), tampoco puede ser consciente de si misma sino a través de él, pero al hacerlo “descubre” que ese “otro” no es sino ella misma, y viceversa. Al descubrirlo, conoce lo absoluto, que, como lo había establecido Schelling, esta más allá de la dualidad sujeto – objeto o “conciencia escindida” (como le llama Hegel), y se caracteriza por la total unidad entre “yo” y “cosa”. La conciencia plena, de este modo, sólo se logra en “la conciencia de lo absoluto” o, lo que es lo mismo, en “la conciencia del yo”. Sólo conseguido ello el hombre abandona la imperfecta condición de la dualidad, propia de la “conciencia escindida”, y alcanza la felicidad al unirse con lo infinito en la identidad total.

Pero la “conciencia del yo”, como bien dijimos, no puede darse sino gracias a que ese “otro” externo a ella es también un “yo”, de modo que al conocerlo se conoce a si misma. En el acto cognoscitivo, entonces, el sujeto no busca en el “objeto” sino a si mismo, buscando no sólo reconocerse en él sino que también ser reconocido. La “autoconciencia”, por tanto, necesita de otra “autoconciencia” para ser tal. El “yo” conoce sólo en cuanto es conocido, ve sólo en cuanto es visto, etc., del mismo modo que adquiere conciencia de si en cuanto adquiere conciencia del “yo” del mundo.

En el plano social, esa necesidad de reconocimiento de un “yo” por parte de otro que se requiere para la consecución autoconciencia implica un eterno conflicto: la lucha de una conciencia por el reconocimiento de la otra. Desde el punto de vista de cada una de ellas, es necesario que una reconozca y otra sea reconocida para que la “autoconciencia” tome lugar en el entendimiento de cada una de ellas ⁹⁸. De ese modo, una siempre querrá someter a la otra para ser absoluta y plena.

En dicha búsqueda por la realización de la autoconciencia los hombres buscan

⁹⁷ De este modo, el que fuera el segundo gran filósofo del idealismo terminó por considerar que pretender conocer todo por vía racional era, primero, un acto de soberbia imperdonable ante la religión y, segundo, un argumento filosófico falaz. De este modo, su desconfianza en la razón lo llevará a acercarse al cristianismo y, más tarde, al empirismo. Estas constituirán las dos etapas filosóficas restantes fuera de la primera idealista de un filósofo conocido por sus cambiantes opiniones y que de hecho ha sido llamado el “filósofo de las mil caras”. La última de esas etapas, que aquí hemos llamado “empirista” tuvo una grandísima influencia en la filosofía alemana post-hegeliana. En ella, Schelling, desconfiando totalmente de la razón, terminó, como bien hemos dicho, acercándose a la experiencia y la intuición, abriendo con ello la puerta a la tendencia predominante en la nueva filosofía alemana que protagonizarían pensadores como Schopenhauer, Fehuerbach, Nietzsche y Kierkegaard, y sirviendo de puente crítico entre ella y el Idealismo. Las duras críticas de dicha corriente filosófica hacia Hegel, habrían de basarse en gran medida en el pensamiento del Schelling tardío, especialmente en lo relativo a la visión del tratamiento idealista de lo material como débil y mediocre en cuanto siempre referente a un “ideal” en vez por si mismo. Schelling opondrá a ello un retorno a la empiria, llamando a la filosofía alemana a escudriñar en la existencia desde la existencia misma y no desde conceptos anteriores a ella. Este giró tomará la forma de una reflexión respecto del “ser” como “hecho” o “acto” humano de “existir” que predominará durante toda la segunda mitad del siglo XIX alemán, determinando el carácter de futuras filosofías como el existencialismo y el marxismo. Véase Eusebi, Colomer. *Op.Cit.* pp. 120 – 130, y **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/> (consulta: 26 Septiembre 2007).

sobrepasar su condición terrenal y alcanzar lo infinito negando su “corporalidad” y generando a) la voluntad de matar al otro y b) de arriesgar su vida en ello. Pero como el aniquilar al otro significaría hacer de la autoconciencia un imposible, pues ya no habría quien reconociese a ese “yo”, ello queda vetado. Lo único que queda, entonces, es el sometimiento de ese “otro” para asegurar el reconocimiento y saciar la necesidad de “autoconciencia”. Pero de este modo, sólo uno, el que se impone, logra tener autoconciencia y aquellos que son oprimidos terminan por renunciar a ese anhelo con tal de salvar la vida. Así nacen el señor y el siervo ⁹⁹.

Según Hegel, es dicha ansía por la consecución de “la autoconciencia”, es decir, la conquista de “lo absoluto”, la que mueve toda la Historia y, con ello, la HI. Seguir exponiendo el sistema hegeliano implica forzosamente, entonces, adentrarnos en el entendimiento idealista de la historia del pensamiento humano como realización de la “autoconciencia”.

La dualidad, como hemos dicho, es presentada por Hegel como un estado de conciencia imperfecto en cuanto escindido de lo absoluto y en que la conciencia vive en total ignorancia respecto de la “realidad” del mundo. Por tanto, en cuanto el hombre es incapaz de saciar su anhelo por lo infinito o Dios en la “conciencia escindida”, vive en constante angustia. La autoconciencia se muestra, así, como el estado de conciencia perfecto donde el hombre es totalmente pleno y feliz al descubrir “lo absoluto”, superando el angustiante ámbito de las apariencias y dando cuenta de su naturaleza “esencialmente” divina, de modo que Dios ya no es percibido como un “objeto” ajeno sino que como un “sujeto” idéntico al hombre ¹⁰⁰. La “filosofía del Espíritu” puede entenderse como un esfuerzo por explicar el modo en que el hombre consigue esto a través de su historia.

Ya hemos establecido la primera forma que toma la humana búsqueda por la consecución de lo absoluto por medio de “la autoconciencia”. En ella un “yo”, en su necesidad por ser reconocido, termina oprimiendo al “otro” y negándole a este la posibilidad de realizarse. Tal es la desigual relación señor-siervo. Pero en ella este último posee los gérmenes de lo que será su liberación. Por un lado, en cuanto trabaja se

⁹⁸ Con esto Hegel nos sugiere que las conciencias ignoran el fundamento “real” de la “autoconciencia” pues de otro modo no buscarían imponerse las unas sobre las otras sino que simplemente vivir en condiciones de igualdad, donde “por defecto” cada una de ellas se reconocería y sería reconocida como conciencia. Pues en cuanto esa necesidad es tal para ambos, en último término no es necesario que una se imponga sobre la otra para ser autoconciente siendo sólo necesario que ambas se reconozcan mutua y equánimemente. Pero enfrascadas cada una en sus subjetividades y siendo incapaces de apreciar la totalidad sumidas en el dualismo, las conciencias buscan imponerse las unas sobre las otras.

⁹⁹ Como podrá notarse, aquí se encuentran los orígenes de la interpretación marxista de la sociedad tradicional como dividida en opresores y oprimidos. Aunque como bien es sabido, en Marx ello tomará un carácter no gnoseológico-espiritual sino que socioeconómico.

¹⁰⁰ El idealismo, de este modo, se presenta como una continuación del cristianismo. Este aspecto espiritual-religioso del hegelianismo, que es compartido por todo el idealismo, es especialmente fuerte en su HI, la cual toma a menudo la forma de un relato teológico, según veremos más adelante.

encuentra más cerca de la Naturaleza, y es consciente de que ha sido él quien la ha trabajado y “dominado”. Tal conciencia es poder. Por otro lado, es también consciente de su condición servil que le mantiene ajeno a la “autoconciencia”, lo cual le induce a desear más que nadie la realización de ella por medio de su liberación¹⁰¹.

Tal conciencia de su potencial de liberación a partir de su condición de opresión por parte del siervo no es aún “autoconciencia” pues sigue siendo “conciencia servil”, por eso Hegel llama a ese proceso en que el siervo comienza lenta y progresivamente a ser consciente si mismo, y por tanto del mundo, “pensamiento”. Este es la primera manifestación de libertad por parte del hombre¹⁰², en la que la que el hombre atisba “lo absoluto” en la promesa de su futura emancipación. La realización de esta promesa es la que, según Hegel, inspira toda la HI humana.

El primer paso hacia la solución del “problema” de la “conciencia escindida” no parte, entonces, sino desde la conciencia de dicho problema. Tal conciencia es la que Hegel llama la “conciencia infeliz”. Esta se genera en el escepticismo, donde el hombre en su búsqueda por escapar de lo finito-condicionado y alcanzar lo eterno- incondicionado se conforma con negarlo todo y destruir toda realidad, pero continúa apegado a ella por medio del sentido común, al cual da la autoridad de “guía”. Esto genera una conciencia contradictoria que es consciente de la necesidad de lo absoluto y lo busca, pero sigue clavada en lo meramente terrenal.

La “conciencia infeliz”, de este modo, resulta de la conciencia de la “conciencia escindida” propia del escéptico, en ella el hombre es totalmente miserable en cuanto se sabe ajeno al noúmeno (Dios). Ahora el hombre se propondrá resolver tal contradicción entre una conciencia mudable/finita y otra inmutable/infinita. Querrá apaciguar ese inmenso dolor buscando unirse con lo infinito, pero en cuanto entiende a este como un “otro”, un “objeto”, mientras más lo busque más lejos de si lo ubicará y sentirá sin conseguir nunca sosiego alguno, ya que un “más allá” como ese, por definición, no puede ser alcanzado. En último término, tal es la tragedia de la “conciencia dual”. Con esto la tensa y desigual relación señor-siervo ha tomado lugar en la conciencia.

Pero al menos ella es ahora una en cuanto ha tomado conciencia del “problema de la escisión”, tan sólo le queda reconciliarse consigo misma y el mundo para ser plena. La conciencia esta destinada a ser feliz “descubriendo” que en la relación finitud-infinitud no hay contradicción sino complementación y unidad fundamental. Empero, el camino hacia la autoconciencia será largo y difícil.

El segundo paso en dicho proceso a la “autoconciencia” que es la HI idealista es Cristo, con el que Dios se hace hombre y lo infinito toma por vez primera forma finita, revelando a la conciencia humana la unidad fundamental entre ambos planos. Pero con Él la unidad del hombre con Dios es aún incompleta ya que esta es sólo promesa/espera y no realización en el hoy, además entre ella y nosotros yace ahora un hombre perfecto

¹⁰¹ Observamos aquí otro elemento que el marxismo tomó del hegelianismo: el destino de libertad final que se encuentra en la situación de opresión del siervo.

¹⁰² Ya que recordemos que la condición servil del hombre es presentada como originaria, como la primera forma de en que se manifiesta la búsqueda por lo infinito que mueve la Historia.

“inhumano” que es el único camino hacia Dios. Ahora a la conciencia sólo le queda superar ese obstáculo de la carne que media entre ella y Dios. Esto se logra en un triple movimiento.

En el primero de esos movimientos hacia “lo absoluto” el hombre, al no poder alcanzar lo infinito al seguir entendiéndolo como un “otro”, se vuelve piadoso, fervoroso y devoto de modo de saciar esa inclinación, esto es lo que caracteriza a la Edad Media. En ella la humanidad se encuentra especialmente marcada por la nostalgia de lo infinito, por ello es que se lanzará a recuperar la Tierra Sagrada en busca de la presencia terrena de Dios, pero lo único que encontrará ahí será no una presencia sino que una ausencia, con lo que se confirmará su angustia.

No encontrando a Dios en la interioridad, el cristiano se volcará a la acción sobre el mundo entero, que entenderá como lugar inmutable donde Dios esta presente. Pero en ello la conciencia seguirá escindida al ver su acción como dada por un “otro” en vez de como en si misma. En un último y desesperado intento la conciencia intentará eliminarse a si misma para unirse a lo infinito en el ascetismo. Dicha tentativa será igualmente fallida ya que la conciencia no resultará eliminada por si misma sino que por medio de ese “otro” que es Dios, siendo entendida todavía como singular ella sobrevive como diferenciada de lo infinito en el propio intento por acabar con ella. El dualismo resulta, así, intensificado.

Todos estos intentos de la conciencia de unirse a lo infinito/Dios han fallado, según Hegel, puesto que lo han entendido como un “objeto” ajeno y exterior a nosotros. Sólo cuando la conciencia haya abandonado esa errónea noción de lo absoluto dejará de buscar sosiego más allá de este mundo encontrándolo en este y siendo, finalmente, “autoconciente”, es decir, plena y feliz ¹⁰³. Tal era, para el último y mayor pensador idealista, el proceso que para entonces vivía Europa a partir de la Revolución Francesa en adelante.

1.5. La Historia Intelectual en la Época Contemporánea: William James y el pragmatismo

Luego de la muerte de Hegel en 1831 su cátedra en Berlín quedo vacante y fue ocupada por Schelling, aquel pensador que hacia casi tres décadas había decidido abandonar el camino idealista por el cual su antaño amigo había continuado, consiguiendo la gloria académica no sólo en Alemania sino que en toda Europa Occidental. Desde ahí, el que ahora era el mayor crítico del hegelianismo se propuso destruir la hegemonía filosófica que este ostentaba en el mundo académico alemán. A partir del duro y sólido criticismo al hegelianismo que impartiría en sus cátedras durante los 30', 40' y 50' habría de desarrollarse toda la filosofía de la segunda mitad de la centuria decimonónica germana, marcada por un visceral y total abandono del racionalismo en pos de un retorno a la

¹⁰³ Para todo lo referente a Hegel y su HI ha sido veáse Trías, Eugenio. *Op. Cit.* pp. 485 – 542; Colomer, Eusebi. *Op. Cit.* pp. 246 – 259., y **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/> (consulta: 06 Octubre 2007)

experiencia como fuente de certezas y objeto de análisis privilegiado que sellaron pensadores como Schopenhauer, Fehuerbach, Nietzsche y Kierkegaard, entre otros, los cuales habrían de sentar las raíces de importantes corrientes filosóficas del siglo veinte como el existencialismo y el marxismo, por tan sólo mencionar algunas ¹⁰⁴.

Paralelamente a esos filósofos y en la misma tendencia de negación de la metafísica se enmarca el neo-kantismo que, a partir de las escuelas de Marburgo y Baden llamará a un “retorno a Kant” en una reflexión ya no en torno a la “naturaleza” de la conciencia y la “verdad” sino que respecto a las posibilidades de ellas a partir de las categorías universales de pensamiento. Esta reflexión respecto de las condiciones apriorísticas del conocimiento tomará, especialmente, la forma de una en torno a las posibilidades de la ciencia (Dilthey) y la cultura (Cassirer).

En este mismo amplio espectro de amplia y total oposición a cualquier interpretación del mundo en relación a la “idea” en virtud de una a partir de la “experiencia” debe situarse el pragmatismo de William James (1842 – 1910). Este pensador norteamericano protagonizaría la generación de una forma totalmente novedosa de entender el pensamiento humano, ya no como la aprehensión de una “esencia” ya fuese por medio de los sentidos o la razón sino que como la generación de una herramienta intelectual cuya veracidad queda probada no por su supuesta “esencialidad” sino que por su utilidad para hacer frente a “la realidad” y guiar la experiencia. Según él, “...la posesión de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de unos inestimables instrumentos de acción... (de modo que el) alcanzar la verdad... puede explicarse por excelentes razones prácticas... (y que) lejos de ser aquí un fin en si mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales” ¹⁰⁵. Es decir, según el pragmatismo, lo verdadero es lo útil, y lo útil es lo verdadero. Sin embargo, esta afirmación no debe entenderse como “lo que debiese tenerse” ¹⁰⁶ sino que como la constatación de lo que ya se tiene por “verdadero”. Es decir, lo que James esta queriendo decir aquí, más bien, no es que aquello que es inútil debe descartarse pues es falso, un argumento que sin duda sería débil y autoritario, sino que el hombre en cuanto considera algo como cierto lo hace pues le resulta útil y que, al hacerlo, descarta como falso aquello que le parece inútil. Por eso es que James ha dicho también que “la verdad” es aquella operación mental que posee la capacidad de conducirnos de una experiencia a otra experiencia que valga la pena, es decir, es una “guía para la acción” ¹⁰⁷ que permite enfrentarnos satisfactoriamente a “la realidad” entendida como contingencia o entorno, según veremos más adelante.

Dicho entendimiento del pensamiento humano lo generará en un retorno no

¹⁰⁴ Véase nota 97.

¹⁰⁵ James, William. *Pragmatismo*. Editorial Sarpe. Madrid, España. 1984. p. 166.

¹⁰⁶ Que es como usualmente se suele malinterpretar esta conclusión.

¹⁰⁷ James, William. *Op. Cit.* p. 167. Desde tal punto de vista, podemos entender, por ejemplo, las normas sociales no en relación con alguna “esencia” sino que en relación a “nosotros” y aquello que creemos que es bueno en cuanto útil.

complaciente sino que crítico a Kant, el cual no debe confundirse con el generado por el neokantismo recién mencionado. En cuanto crítica al kantismo esta filosofía, de hecho, presentará más puntos en común con el idealismo¹⁰⁸ que con las corrientes filosóficas contemporáneas a ella, ya que aún compartiendo ese carácter “empirista”¹⁰⁹ propio de ese período intelectual su punto de partida no será una crítica a Hegel sino que al filósofo de Königsberg.

Las raíces de esa crítica se encontrarán en el empirismo inglés y el propio criticismo¹¹⁰, a quienes el pragmatismo acusará de no ser suficientemente radicales en su crítica a la posibilidad de una metafísica. Pues si ellos habían establecido que el conocimiento era limitado no pudiendo acceder a la “cosa en sí” o noumeno¹¹¹, el pragmatismo negará total y absolutamente la posibilidad de su existencia. Según ellos, la metafísica es imposible no debido a que no podemos acceder a la “esencia” de las cosas sino que pues simplemente no estamos en condiciones de afirmar que exista tal cosa. Esto debido a que es imposible afirmar que pueda existir algo ajeno a nuestro intelecto en cuanto ello sólo puede ser concebido, y existir, en él. Los pragmatistas, al igual que los idealistas, le reprocharán al kantismo (y con ello al empirismo) el que afirme, contradictoriamente, la existencia de una “esencia” para luego alegar que ella no es cognoscible, testificándola tajantemente y, sin embargo, negando la posibilidad de comprobar su existencia.

Según el pragmatismo, no tiene sentido afirmar la existencia de “cosas fuera de nuestra mente” y que, por tanto, escapan indefectiblemente a nuestro entendimiento, ello es una total contradicción ya que nada que pueda ser conocido toma lugar fuera de él. Pero la negación de una “cosa en sí” ajena al intelecto no llevará a los pragmatistas, como en el idealismo, a una reafirmación de ella sino que a su completa negación. Por tanto, si a partir de esa negación de un noumeno extraño a la mente humana Fichte llegó a un racionalismo radical, James llegará a un empirismo radical, como el mismo llamó a su filosofía pragmatista.

En efecto, para James todo conocimiento provendrá de la experiencia, pero sostendrá, apelando a Kant, que ella en sí misma es incapaz de proveernos de conocimiento alguno, siendo necesaria la existencia de categorías que hagan inteligibles las cosas. Así es como aún siendo un empirista, el filósofo norteamericano se alejará del

¹⁰⁸ Pues como bien hemos dicho, el idealismo se generó también a partir de una crítica a Kant. Más adelante detallaremos esto, por ahora debe quedar en claro que, en cualquier caso, dicha crítica fue bastante diferente y llevó a conclusiones muy divergentes con las del idealismo, de otro modo el pragmatismo no habría podido ocupar un lugar en este período de total renuncia a Hegel.

¹⁰⁹ Entiéndase el término en un sentido amplio y no en referencia a la escuela filosófica específica para este caso.

¹¹⁰ Entendiendo aquí criticismo como sinónimo de kantismo.

¹¹¹ De modo tal que tanto Locke como Kant llamaron a fundar una disciplina que se ocupase de los límites del conocimiento, la epistemología, disciplina que daría origen, a su vez, a la psicología empírica, en la cual William James se formó siendo uno de sus mayores exponentes. El pragmatismo por tanto, encontraría su origen en una reflexión filosófica realizada desde la psicología que, dada la solidez intelectual que le era reconocida a James en ese ámbito, gozaría de amplia consideración en la época, especialmente en el ámbito intelectual norteamericano.

empirismo británico. De un modo similar, también lo hará del kantismo. Pues hasta ahora podría decirse que no hay mucho que lo diferencia de esa filosofía. Pero James refutará al criticismo al asegurar que las categorías que Kant creyó universales, y las situó para ello como innatas en la mente humana, provienen también de la experiencia.

Según James, las categorías de pensamiento no son innatas sino que el producto de los "...descubrimientos llevados a cabo por remotos antepasados que lograron conservarse a partir de la experiencia de los tiempos ulteriores. Ellos constituyen...la fase del *sentido común*. Sobre esta han ido injertándose otras, que no han tenido éxito en desplazarla"¹¹².

Lo anterior implica varias cuestiones. Podemos decir que para James las categorías de pensamiento son:

1) Históricas: Pues no son sino el resultado de las experiencias que la humanidad ha vivido en sus primeros tiempos, las cuales han determinado la generación de esas nociones espacio-temporales que luego le han permitido ir aumentando indefinidamente sus conocimientos a partir de experiencias ulteriores. Ellas, por tanto, si bien son a priori, pues son las que hacen de la experiencia "algo con contenido", no son innatas sino que heredadas social e históricamente de generación en generación.

2) "Verdaderas" en cuanto útiles: Dado que han sido mantenidas al ser capaces de enfrentar satisfactoriamente las diferentes experiencias vividas en el transcurso del tiempo, es decir, en cuanto sirven para adecuarse al entorno. Lo cual implica otra cualidad de las categorías, su capacidad de auto-comprobarse en la experiencia, pues en cuanto ellas han sido generadas para enfrentarla exitosamente, sólo en cuanto las condiciones materiales de vida de un pueblo cambien abruptamente ellas podrán ser puestas en duda. Sin embargo, tal reformulación de las categorías no podrá llevarse a cabo sino desde ellas mismas, ya que no podemos pensar sino en su uso. Y esto nos lleva al siguiente punto.

3) La base de todas nuestras operaciones mentales posibles: Esto es algo que, como ya hemos dicho, lo afirmó originalmente Kant. Pero aquí James, al conectar las categorías directa e indefectiblemente con la experiencia, le da un sentido totalmente novedoso. Pues en cuanto nuestras categorías espacio-temporales son infaliblemente históricas y se mantienen debido a su capacidad para enfrentar adecuadamente la experiencia, ellas nunca jamás desaparecen pues son las que permiten todas las posibles adiciones y modificaciones que nuestra mente pudiese sufrir. Es decir, ese *sentido común* que adquirimos en tiempos arcaicos se ha mantenido intacto por los siglos¹¹³.

Existen también otras consecuencias propias de este entendimiento pragmatista de los modos de pensamiento y que fueron igualmente sugeridas o precisadas por William

¹¹² James, William. *Op.Cit.* p. 144.

¹¹³ Esto James lo describe más detalladamente al tratar el funcionamiento de nuestra mente como el de una red que crece a trozos, algo que luego veremos en relación con el problema de las mentalidades y el cambio. Véase James, William. *Op. Cit.* pp. 141 – 144.

James y/u otros pragmatistas, y las cuales es pertinente mencionar. Todas ellas tienen relación con él énfasis, muchas veces implícito, que hace el pragmatismo en la pluralidad de experiencias y, por tanto, de categorías de pensamiento.

Puesto que en cuanto el pragmatismo ha defendido un origen histórico-empírico de las categorías de pensamiento y negado su carácter innato ha pretendido refutar el universalismo propio del kantismo y abrir paso a un pluralismo epistemológico. Ya que sería ingenuo suponer que toda la humanidad ha vivido las mismas experiencias y desarrollado las mismas trayectorias históricas. Muy por el contrario, ellas han sido totalmente particulares, de tal modo que las categorías espacio-temporales generadas por los diversos pueblos han sido relativas a esas singulares vivencias históricas arcaicas, en las cuales se han originado sus respectivos *sentidos comunes*. Es decir, para el pragmatismo no existe una sola forma de conceptualizar el mundo y darle contenido¹¹⁴ por el simple hecho de que las experiencias que pueden vivir y han vivido los hombres son demasiado diversas como para ello.

Por otro lado, el pragmatismo ha sostenido, y en directa relación con lo anterior, que todas las experiencias, por definición, son igualmente “verdaderas” en cuanto “reales”: Puesto que aquello que resulta “significante” (es decir, cognoscible en términos kantianos) varía según las diferentes sociedades y sus experiencias históricas, cada sociedad posee su propia “realidad” en la experimentación de ese “campo significativo” que da contenido al entorno, sin existir, por tanto, un referente absoluto ni universal de lo “real-significante” a partir del que juzgar todos los otros¹¹⁵. En relación a esto James afirmó que la experiencia del espacio-tiempo es siempre totalmente variable y no absoluta como quiso probar Kant, sin existir, por tanto, un espacio-tiempo absoluto sino que relativo¹¹⁶. Pues “el espacio y el tiempo cósmicos, lejos de ser las instituciones¹¹⁷ que Kant dijo, son construcciones tan patentemente artificiales como cualesquiera otra que la ciencia pueda mostrar. La gran mayoría de los seres humanos nunca emplea estas nociones, sino que vive en tiempos y espacios plurales y (*durcheinander*) interpenetrantes”¹¹⁸.

De este modo, para James, y el pragmatismo, toda “realidad” radica en la experiencia, y en cuanto ella es indefectiblemente plural al estar esta supeditada a categorías que varían no sólo de sociedad en sociedad sino que también de individuo en individuo, “la realidad” es una cuestión no absoluta sino que esencialmente variable. En

¹¹⁴ No existe, por tanto, una cosmología universal, es decir, una forma de “entregar” un *cosmos* al entorno que es válida para todas las sociedades.

¹¹⁵ Lo cual, se entenderá, significa una dura crítica a toda la filosofía moderna y sus pretensiones universalistas y esencialistas.

¹¹⁶ Lo que más tarde Einstein intentaría probar a partir de la física. A este respecto, es preciso hacer notar que la deuda de ese científico con el filósofo norteamericano nunca ha sido suficientemente aclarada y no poseemos mayores detalles al respecto.

¹¹⁷ Ciertamente este debe ser un error en la traducción ya que Kant siempre habla de las “intuiciones” al referirse al espacio-tiempo absoluto.

¹¹⁸ James, William. *Op. Cit.* pp. 149 – 150.

este sentido, al remarcar la primacía de la experiencia como fuente de todo conocimiento posible, es que James llamó al pragmatismo un empirismo radical¹¹⁹. Este, y en relación con lo que recién establecido, se diferencia del empirismo británico o tradicional en cuanto no afirma que “la verdad” radique en la experiencia de “la realidad” sino que en la realidad de la experiencia. Esta invocación de autenticidad irrefutable de esa realidad, sin embargo, no hace necesario que pongamos entre comillas tal término, pues no es absoluta sino que, como bien hemos hecho ver, totalmente plural. En la exposición que prosigue, siempre en el caso de que estén ausentes esas comillas, esto debe tenerse muy en cuenta.

El que, para James, la realidad radique en la experiencia significa la negación de que ella pueda existir ajena a nosotros o, como ya hemos dicho, “fuera de nuestra mente”. Desde esta perspectiva, el pragmatismo, desde William James en adelante, con pensadores como John Dewey (1859 – 1952), G.H. Mead (1863 – 1931), Willard Quine (1908 – 2000), Donald Davidson (1917 – 2003), Hilary Putnam (1926 -), William Dennet (¿???)¹²⁰, Karl Popper (1902 – 1994), Thomas Kuhn (1922 – 1996) y Richard Rorty (1931 – 2007), entre muchos otros, han negado sistemáticamente el entendimiento cartesiano-lockeano de la mente como una esfera contenedora de “representaciones” independiente del resto del cuerpo humano y ajena al entorno, así como de la consecución de la verdad como un “salto fuera de ella”. De este modo, los pragmatistas han propuesto un entendimiento del pensamiento humano totalmente crítico del moderno y, con ello, del que ha sostenido la filosofía occidental a todo lo largo de su existencia, a saber, el del conocimiento como una “representación de la realidad” en cuanto “aprehensión de una ‘esencia’” exterior a nosotros, que radica ya sea en “lo ideal” (Ideas, Espíritu, etc.) o en “lo material” (logos, Razón, etc.), y que es cognoscible por medio de la razón o los sentidos, respectivamente.

En Dewey este rechazo ha tomado la forma de una oposición a lo que él ha llamado la “teoría ocular del conocimiento” que ha inspirado toda la filosofía occidental. Dicha teoría, que ha tenido su mayor auge con la filosofía moderna, ha pretendido que observar

¹¹⁹ **Radical Empiricism** (en línea) <http://personal.ecu.edu/mccartyr/american/leap/radical.htm> (Consulta: 12 Octubre 2007)

¹²⁰ Muchos de los cuales pueden ser clasificados como pragmatistas aún perteneciendo a diversas corrientes de la filosofía analítica, como es el caso de Quine, Popper, Kuhn y Davidson. Esto pues el pragmatismo cuenta entre sus fundadores no sólo a William James sino que también a Charles Peirce (1839 – 1914), el cual fue el primero en acuñar el término pragmatismo para definir su filosofía, y luego, cuando James se apropiase de ese término para definir la suya propia, el pensador cambiaría el nombre de la suya a “pragmaticismo”, de modo de diferenciarla del pensamiento jamesiano, con el cual de hecho presenta varias divergencias. Pues si James insistió en la inexistencia de categorías universales abogando por la pluralidad de ellas, Peirce, contrariamente, se esforzó por encontrarlas en el lenguaje y en los “signos”. De este modo, se lo considera también el padre de la “filosofía del lenguaje anglosajona” o filosofía analítica [junto con Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951) y el (amplio) Círculo de Viena] y de la semiótica o “teoría de los signos”, ambos proyectos intelectuales de marcado carácter neo-kantiano, y, por tanto, opuestos al jamesiano. De este modo, bajo el mismo término de “pragmatismo” se han desarrollado dos líneas paralelas de pensamiento filosófico que si bien son a menudo no sólo divergentes sino que incluso totalmente opuestos se caracterizan por hacer énfasis en la experiencia y la práctica, llevando a la filosofía a ámbitos como el lenguaje (Peirce) y la biología (James) y planteando una revisión de lo que se ha entendido tradicionalmente por dicha disciplina. Véase **Charles Sanders Peirce** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/> (Consulta: 13 Octubre 2007).

es conocer en cuanto “reflejar”. Para el que fue el segundo gran pragmatista después de James, observar no es “representar” sino que seleccionar y juzgar según nuestros propios intereses, conceptos y expectativas, es decir, el conocer no es absoluto ni “objetivo” al encontrarse siempre restringido a un “campo significativo” determinado¹²¹. Continuando en esa misma línea, Rorty, el filósofo pragmatista más prominente en la escena filosófica contemporánea y recién fallecido este año, se ha esforzado en probar que el dogma de que el conocimiento es válido al ser “representativo” se basa en el supuesto –erróneo- de que somos capaces de “saltar fuera de nuestra mente”. Para él, al igual que para James y Dewey, el conocimiento “...no consiste en una aprehensión de la verdadera realidad sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad”¹²². De modo que es imposible alegar que este sea “representativo” ya que toda concepción de una realidad no se da sino en la mente, siendo imposible para nosotros el llegar a concebir un mundo independiente de ella (“a mind-independent world”) que nos permita “verificar” y “justificar” nuestras concepciones¹²³. Tal verificación y justificación, según lo que decíamos más arriba, se da en relación a la utilidad o inutilidad de ellas.

A partir de lo anterior podría decirse que el pragmatismo no hace sino repetir lo que ya Fichte decía de Kant, a saber, que es un contrasentido afirmar la existencia de un mundo ajeno a nuestra mente cuando dicho mundo sólo puede ser concebido por ella. Pero recordemos que al afirmar ello el primer idealista pretendía asegurar que, de ese modo, la mente accedía directamente a esa “cosa en sí” que Kant había vetado al intelecto. Lo que James ha hecho en relación al filósofo de Königsberg ha sido una reflexión similar pero mucho más radical, la de que en cuanto ningún mundo puede ser concebido sino en nuestra mente no estamos en condiciones ni de afirmar ni de negar la existencia de un noúmeno y menos aún de polemizar respecto de si el intelecto es o no ajeno a él, tales querellas son gratuitas, inútiles y engorrosas, y provienen de un entendimiento erróneo de la mente, el pensamiento y “la verdad”. James concuerda, entonces, con Fichte en que es imposible que exista un mundo ajeno a la mente, pero discrepa con él al considerar que ese mundo no posee una “esencia absoluta” o una “naturaleza intrínseca” pues aquel no es sino “pura experiencia” y, por tanto, indefectiblemente plural.

De este modo, Rorty ha acusado a los idealistas de caer en una grave confusión al confundir la afirmación de que “la verdad esta ahí fuera” con la de que “el mundo esta ahí fuera” creyendo que es el propio sujeto el que crea el espacio-tiempo “real”, según él,

¹²¹ **Pragmatism** (en línea) <http://www.iep.utm.edu/p/pragmati.htm> (Consulta: 15 Octubre 2007).

¹²² Rorty, Richard. *Objetivismo, relativismo y verdad*. Paidós Ibérica. Barcelona, España. 1996. p. 15.

¹²³ Richard Rorty ha sido el filósofo pragmatista responsable de volver a poner en la palestra todos estos planteamientos desarrollados en la primera mitad del siglo pasado por James, Dewey y Mead, con la publicación de su connotado libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* en 1979, donde se esforzó por negar totalmente el entendimiento del conocimiento como representación así como de la existencia de categorías universales al modo kantiano ya fuese en la mente (epistemología) o en el lenguaje (filosofía analítica). A este respecto véase especialmente el tercer capítulo de dicho libro donde el pensador norteamericano refuta a Locke, Descartes y Kant en Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Editorial Cátedra. Madrid, España. 1995. pp. 127 – 155.

James ha introducido una aclaración esencial para la filosofía al precisar que el afirmar que no es posible que exista un mundo ajeno a nuestra mente no significa aseverar que el espacio-tiempo en el que habitamos sea creado por nosotros. Y que, simultáneamente, el afirmar esto último tampoco significa decir que exista un “espacio-tiempo absoluto”, pues eso sería volver al laberíntico debate respecto de la posibilidad de saltar o no fuera de nuestras mentes. De este modo, “...decir que el mundo esta ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos¹²⁴”.

Decir, por tanto, que efectivamente existe un mundo espacio-temporal que nos rodea, un entorno, no significa decir que en él exista una “esencia” que “justifica” nuestras concepciones de él. Es por eso que Rorty ha preferido hablar, para referirse a ese espacio-tiempo efectivo, de “contingencia” o “entorno” antes que de “realidad”, aunque a menudo ocupa tal término como sinónimo de los anteriores, es decir, en un sentido jamesiano¹²⁵.

Ahora bien, son interesantes las consecuencias que el pragmatismo tiene en las diferentes disciplinas que abarca el amplio espectro de la HC. Me gustaría ahora precisar cuáles son ellas para el caso de la HM y la HI. Este ejercicio, creo, nos permitirá resolver una serie de limitaciones que ellas presentan al haber continuado de manera acrítica, y totalmente ajena a las discusiones filosóficas contemporáneas, con numerosos supuestos, por lo general, cartesianos, kantianos y/o hegelianos. Tomando, entonces, el sólido criticismo que el pragmatismo ha desarrollado en torno a esas filosofías, nos proponemos reformular dichas disciplinas, las cuales siguen funcionando, y muchas veces sin siquiera saberlo (o al menos, explicitarlo¹²⁶), en virtud de ellas. Pero la reformulación pragmatista que aquí realizaremos no se restringe únicamente a la refutación de esos supuestos sino que también a muchas otras limitaciones que, desde esta perspectiva, pueden ser superadas satisfactoriamente.

1.5.1. Pragmatismo e Historia Cultural

Comenzaremos con la HC, disciplina que en cuanto se ha ocupado de “la cultura” como un “sistema simbólico”, reformulando, desde Ernst Cassirer (1874 – 1945), las kantianas “categorías de pensamiento”, ha tendido a reproducir numerosos supuestos propios del kantismo y, por sobre todo, del neo-kantismo. Dentro de todos ellos, sin duda el más reprochable es el de la existencia de “categorías universales” conformadas por “símbolos” o “signos”¹²⁷ que posibilitan la formación de culturas por medio de la “significación” del mundo del mismo modo que en Kant son las categorías espacio-temporales las que posibilitan el conocimiento¹²⁸. Puesto que, tal como hemos dicho, desde una perspectiva

¹²⁴ Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós Básica. Barcelona, España. 1996. p. 25.

¹²⁵ Y del mismo modo nos referiremos a “lo real” en este trabajo.

¹²⁶ Que es, sin duda, aún más grave.

pragmatista tal pretensión de universalidad es insostenible, consideramos que la HC debiese abandonar una matriz epistemológica que se construye sobre el supuesto de que las formas de “significación” del mundo, aún pudiendo “articularse” de las mas diversas formas, son las mismas para todas las sociedades en cuanto “propias” de la mente humana, alegando, por tanto, la existencia de una “naturaleza simbólica” común a la humanidad que constituye aquello que la hace tal en cuanto diferente del resto de los seres vivos ¹²⁹. Creemos que a ella le convendría repensarse a si misma en términos muchísimos más plurales y no tan universalistas, aceptando la evidente existencia de variados, e incluso contradictorios, modos de construir un “significante” a partir del cual conceptualizar el mundo, dándole orden y sentido. Algo que puede lograrse, por ejemplo, apelando a William James y su insistencia en que los modos de significación, es decir, las categorías de pensamiento, no son ahistóricas y absolutas sino que indefectiblemente históricas y particulares, en cuanto sujetas a trayectorias socio-temporales múltiples, existiendo y manteniéndose únicamente en cuanto permiten enfrentar satisfactoriamente el entorno. A partir de lo anterior, la HC podría redefinirse como aquella disciplina cuya tarea consiste en estudiar el amplio rango de manifestaciones, tanto conceptuales como materiales, que abarca la vivencia de “lo real” propia de cada sociedad en cuanto experiencia de “lo significativo”, es decir, de un entorno que se ha domesticado y controlado conceptual y materialmente al entregarle un *cosmos*, es decir, un sentido y un orden, permitiendo adaptarse satisfactoriamente a él. Corresponde a esta disciplina, pues, el estudiar las diferentes estrategias intelectuales, sociales, económicas, religiosas, etc., por medio de las cuales se produce esa adaptación al entorno y, con ello, la significación de él. De este modo, sumergiéndose en las profundidades del particular modo de vivir “lo real” de cada sociedad así como en las diferentes estrategias de adaptación a la contingencia que suponen esas experiencia de “lo significativo”, podría presentarnos una imagen especialmente rica y vívida de cada cultura, así como de los cambios que ella vive en el tiempo ¹³⁰. A nuestro juicio, sólo adoptando un enfoque de ese tipo, u otro similar, sus pretensiones de pluralidad dejarán de verse limitadas por un trasfondo metodológico marcadamente universalista.

¹²⁷ Nociones tomadas de la antropología simbólica o antropología cultural y de la semiótica, respectivamente. Estas nociones, entendidas como “mediando” entre el hombre (sujeto) y “la realidad” (objeto), tienden a reproducir esa creencia en la posibilidad de que las cosas puedan existir como ajenas a nuestra mente poseyendo una autoridad epistémica independiente de la que nosotros mismos podemos darle. Se invita a la HC, de este modo, a que de cuenta de que “lo significativo”, para cualquier sociedad, es precisamente “lo real” en cuanto “lo experimentable” y no aquello que “representa a” o “media con” “lo real”. Véase Burke, Peter. *Op. Cit.* pp. 241 – 242.

¹²⁸ **Ernst Cassirer** (en línea) <http://plato.stanford.edu/entries/cassirer> (Consulta: 18 Octubre 2007)

¹²⁹ Burke, Peter. *Op. Cit.* p. 243.

¹³⁰ De esto se desprende, por otra parte, que en este trabajo entenderemos cultura del modo recién descrito, es decir, como una forma de adaptación al entorno por medio de la “significación” de este que abarca todos los ámbitos de la vida humana: economía, religión, sociedad, política, etc. Sin duda este es un entendimiento bastante totalitarista y geertziano de cultura, pero no pretendemos aquí reducir todo a la cultura sino simplemente ponerla en relación con los diferentes ámbitos de la actividad humana, y creemos que esta definición pragmatista de ella lo permite.

1.5.2. Pragmatismo e Historia de las Mentalidades

Esta es quizás una de las disciplinas donde las ventajas de un enfoque pragmatista resultan más evidentes debido a que gran parte del pensamiento de William James consistió en una rica reformulación de las “categorías de pensamiento” kantianas que, de una u otra forma, son muy similares los conceptos de “mentalidad”, “episteme”, “utillaje mental”, etc., que esta disciplina de origen francés ha usado tradicionalmente, pero que, sin embargo, muestran varias diferencias con la forma en que dichos conceptos han sido entendidos tradicionalmente. Proponemos ahora, pues, una reformulación de ellos a partir del entendimiento kantiano-jamesiano de las categorías de pensamiento como hábitos mentales que permiten enfrentar satisfactoriamente el entorno haciendo este inteligible al otorgarle un orden espacio-temporal, convirtiendo ese *caos* en un *cosmos*, dando lugar, con ello, a la experiencia y permitiendo que se deduzca información de ella. En el sentido recién enunciado, y a partir de los argumentos que se pasan a detallar, en este trabajo entenderemos los conceptos de categorías de pensamiento, mentalidad, cosmología, episteme, utillaje mental, etc., como sinónimos.

No podemos acusar a esta historiografía de ser universalista pues, como bien nos dice Chartier, ella tempranamente reparo en que “...las categorías de pensamiento no son universales y (que)... dependen, ante todo, de instrumentos materiales (las técnicas) o conceptuales (las ciencias) que las hacen posibles”¹³¹. Sin duda tal concepción de las ideas es muy cercana a la pragmatista, y las similitudes entre los planteamientos de Bloch y Febvre con William James respecto de la historicidad de las ideas son varias más. Sin embargo, las diferencias existentes no son menores y nos hablan de la existencia de supuestos cartesianos en la HM.

Tales supuestos han sido adquiridos por medio del acercamiento que la HM ha generado, desde su origen, a la sociología del conocimiento de Émile Durkheim en búsqueda de legitimidad científica y de herramientas analíticas útiles¹³². Dicha sociología se construye sobre el concepto de “representación colectiva”, que no es sino una reformulación del concepto cartesiano del conocimiento como “representación” mental de “objetos externos reales”¹³³. De este modo, la sociología del conocimiento ha

¹³¹ Chartier, Roger. *Op. Cit.* p. 19.

¹³² Acercamiento que, por otro lado, no se ha reducido sólo a la HM sino que ha abarcado al conjunto de la “escuela” de los *Annales*, que de entre sus numerosas fuentes ha tenido a la sociología durkheimiana como una de las más importantes en lo relativo al entendimiento (y, ergo, el tratamiento historiográfico) no sólo de lo mental sino que también de lo social y económico. La influencia de dicha sociología, cuya nacionalidad es también puramente francesa, sobre la historiografía *annalista* se explica en gran medida por la hegemonía que detentaba en las Ciencias Sociales del hexágono galo y fue reconocida explícitamente por el propio Marc Bloch, quien afirmó que a ella le enseñó a pensar con mayor rigor y profundidad los problemas sociohistóricos. Véase Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *Op. Cit.* pp. 56 – 58.

¹³³ Fernández, Sergio Pablo. “Dos reglas del método: Las Reglas del método sociológico de Émile Durkheim y las Reglas del Entendimiento de Descartes” (en línea) *Cinta de Moebius: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, número 4. DIRECCIÓN WEB (consulta: 21 Octubre 2007)

sostenido que el pensamiento es una “representación” mental de “lo social” como “lo real-objetivo”. Así, al acuñar el concepto de “representación colectiva”, la HM ha entendido la mente de un modo cartesiano, es decir, como una “esfera contenedora de imágenes”, una especie de receptora pasiva de contenidos epistémicos dados socialmente¹³⁴. Como bien hemos dicho, esta visión de la mente ha sido sólidamente negada por el kantismo, pero especialmente por el pragmatismo. Pues como bien Kant hizo ver, la mente no es una “caja contenedora pasiva” sino que un “mecanismo” mental activo y operativo, que no recibe sino que crea conocimiento funcionando, por tanto, no con ideas-prefabricadas “adquiridas” sino que con categorías generadoras de ellas¹³⁵. Y luego, a partir de lo anterior, James ha insistido en que dichas categorías no son universales y que provienen de la experiencia, haciendo ver que es imposible aislar la mente del resto de las esferas de la vida humana, y del propio cuerpo humano. Sin duda, una de las mayores trampas que se ha hecho la HM al apelar al concepto de “representaciones colectivas” ha sido el de aislar lo mental de dichas esferas retratando pobremente su historicidad, lo que nos lleva al siguiente punto.

Por otro lado, la HM, apelando a esa sociología del conocimiento de inspiración cartesiana, se ha visto inclinada a creer que la historicidad de la mente esta dada sólo por su condición social y de que “lo real” se reduce a lo social. Ciertamente es que “la realidad” se construye socialmente, como bien ha hecho ver William James (quien ha insistido también en que lo hace históricamente), pero no lo hace en relación a un “nosotros” aislado del resto de las esferas que componen la vida humana. “Lo real” debe ser entendido como construido, y experimentado (en un sentido jamesiano), en relación no sólo con lo social sino que también con lo económico, político, religioso, etc. Dicha creación, por otro lado, no se reduce a uno sólo de esos ámbitos en especial sino que al conjunto de ellos en una compleja red de inter-determinaciones¹³⁶. El alegato de que se reduce únicamente a lo primero no pasa de ser una tentativa hegemónica de la Sociología sobre el amplio y diverso campo de las Humanidades y las Ciencias Sociales que carece de solidez argumental y, por sobre todo, limita el pleno desarrollo de sus objetivos científicos. Sin duda

Este deficiente entendimiento de “lo mental”, y así de “la mentalidad”, que ha estado tras los más diversos modos de llamarlo (utillaje mental, categorías de pensamiento¹³⁷,

¹³⁴ Un buen ejemplo de esto, en el campo de la antropología (aunque una muy cercana a la sociología) es posible encontrarlo en la obra *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología* de Mary Douglas. En la introducción de dicho libro se da una breve y clara exposición de dicho entendimiento de lo mental como directamente determinado por las estructuras sociales. No nos oponemos tanto aquí a esta tesis como a la forma en que se la plantea, según ya veremos. Véase Douglas, Mary. *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*. Alianza Editorial. Madrid, España. 1978. pp. 9 – 19. Adoptamos aquí el concepto sociológico durkheimiano de “cosmología” pero entendido de una forma no cartesiana sino que jamesiana.

¹³⁵ De este modo, la sociología del conocimiento ha caído en una grave confusión donde ha aceptado que el conocimiento es una “creación” social pero, al mismo tiempo y contrariamente a lo anterior, ha afirmado que lo es en el sentido de que sus contenidos son dados socialmente, de este modo, se ha inclinado por un entendimiento de la mente como una cuestión enteramente pasiva. A este respecto es preciso recordar las tres grandes tesis epistemológicas de Kant, a saber, 1) que el conocimiento no es una “cosa” o una “esencia” en sí mismo sino que 2) es una operación mental, un proceso y un ejercicio 3) que proviene del “sujeto” y no del “objeto”, ya que este último no toma forma, y por tanto no existe, sino *en* el primero. Véase p. 60.

imaginario, inconciente colectivo, etc.), ha significado para la HM la existencia de una serie de limitaciones que pretendemos aquí superar pragmáticamente. Entre las más comunes, según Peter Burke¹³⁸, se hallan las siguientes:

1) La tendencia a subestimar el grado de consenso en una sociedad omitiendo la pluralidad de formas de pensar presentes en ella: Esta falencia se ha debido ciertamente a un entendimiento de la mentalidad como pasiva y no activa-operativa. Si entendemos las categorías de pensamiento de forma jamesiana, en cambio, sabremos que ellas nunca anulan la diversidad sino que son precisamente las que lo permiten al constituir, como bien ya dijimos, la base de todas las operaciones mentales posibles, aún por socialmente contradictorias que ellas puedan resultar. La mentalidad deben ser entendida, pues, como esa racionalidad pre-operativa de la que hacíamos mención al inicio de este capítulo, aquella que permite toda nuestra actividad mental en sus más diversas articulaciones.

2) El problema del cambio de una mentalidad a otra: Este es quizás uno de los temas más problemáticos (e interesantes) para la HM ya que, por un lado, no podemos dejar de ocupar el concepto de “mentalidad” para retratar cómo ciertas nociones persisten en el tiempo, pero, por otro lado, el uso de dicho concepto nos hace difícil precisar y explicar cómo ellas han cambiado en ese mismo transcurso. A este respecto William James, y en general el pragmatismo, ha reflexionado detenidamente, concordando en muchos puntos con la HM. Según este, las categorías de pensamiento cambian al enfrentarse a nuevas experiencias que escapan a su “campo signficante”, lo que en términos sociohistóricos significaría que el entorno social, económico, político, religioso, etc., todo aquello susceptible de ser experimentado como “real”, resulta divergir de lo que hasta entonces se ha considerado como tal. Esto, como bien ha dicho Le Goff, nos habla del “...retraso de los espíritus en adaptarse al cambio y de la rapidez desigual de evolución de los distintos sectores de la historia”¹³⁹, así como de que cuando una mentalidad “...se

¹³⁶ El dar prioridad a uno u otro aspecto no pasa de ser una cuestión de énfasis. Del mismo modo que la sociología durkheimiana alega la dependencia de lo mental respecto de lo social, fácilmente podría decirse lo contrario alegando que lo social no hace sino reproducir una mentalidad determinada. Podría ponerse lo económico o lo religioso en ese lugar y de tal forma dar a cada disciplina que se ocupa de ello, y con ello a cada rama de la historiografía que también lo hace, una situación privilegiada respecto del conjunto de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Sin embargo, no veo que utilidad tendría eso excepto la de darnos una autocomplaciente seguridad respecto de nuestros respectivos oficios, pues en un sentido científico, y no personal como el anterior, tan sólo redundaría en una serie de limitantes reduccionismos. El intento de reformular la HC, la HM y la HI que aquí realizamos puede entenderse como un intento por acabar con esas “autocomplacencias” y de conectar lo intelectual con las diversas esferas de la vida humana y, así, con las diversas historiografías y disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanidades. Desde este modo, no hacemos sino continuar con el holístico proyecto de los primeros *Annales*, que aún pudiendo ser una utopía, ya el querer concretarla es mérito suficiente y, por sobre todo, una garantía de rigurosidad científica.

¹³⁷ Las cuales, como bien hemos hecho ver, nunca han sido entendidas en un sentido verdaderamente kantiano ni menos jamesiano, que habría sido quizás el primer paso necesario para un reflexión de lo mental de mayor rigurosidad.

¹³⁸ Burke, Peter. *Op. Cit.* pp. 217 – 222.

¹³⁹ Le Goff, Jacques & Pierre Nora. *Hacer la historia*. Editorial Laia/Barcelona. Barcelona, España. 1985. p. 87.

despega de lo real, se convierte en inoperante”¹⁴⁰. Este “desfase” que las categorías de pensamiento experimentan al enfrentarse a nuevas experiencias es un diagnóstico común tanto al pragmatismo como a la HM, pero esta última no ha sabido resolverlo eficientemente. Por ello, es en extremo interesante el reparar en la luz que James y sus seguidores pueden arrojar sobre este asunto. Lo que el pragmatismo ha dicho a este respecto es que 1) debemos entender la mente como una red de creencias (obtenidas a partir de experiencias significadas), la cual 2) al enfrentarse con nuevas experiencias tiende a experimentar una “tensión” y/o una “contradicción” que 3) se resuelve por medio de la apropiación y significación de ellas¹⁴¹. De este modo, las nuevas experiencias son integradas por las categorías de pensamiento, volviéndose “significantes”. Dicha apropiación, no implica ni una total reformulación de ellas ni tampoco una inmutabilidad. Lo que sucede aquí es un proceso esencialmente dialéctico acorde con el propio funcionamiento de las categorías de pensamiento como herramientas de adecuación al entorno. Tal adecuación, como se supondrá, no puede realizarse sino desde ellas mismas (con lo que ellas continúan intactas), sin embargo, la propia “plasticidad” de ellas, aquella que les permite realizar efectivamente su cometido, les habilita también para integrar nuevas creencias en la forma de significaciones de experiencias nuevas (con lo que se ven modificadas). “Las nuevas verdades son, pues, resultantes de nuevas experiencias y de viejas verdades que se modifican mutuamente... (de lo que) se sigue que los antiguos modos de pensar... (han) sobrevivido en las opiniones de los hombres a través de todos los cambios posteriores... (sin) haber sido totalmente cancelados. Como nuestros cinco dedos, los huesecillos del oído, el rudimentario apéndice coccígeo y demás ‘vestigios’... (han persistido) como indelebles símbolos de acontecimientos en la historia de la especie¹⁴²”. Sin duda este es un retrato completamente darwiniano del pensamiento humano, que, creemos, sigue siendo totalmente útil a la hora de explicar el funcionamiento de la mente. Puesto que, efectivamente, desde una perspectiva pragmatista como la que aquí venimos sosteniendo el pensamiento no es entendido sino como una herramienta psicológica más dentro del complejo y amplio espectro de dispositivos biológicos que conforman el cuerpo humano, caracterizándose, de este modo, por su capacidad para adaptarse al entorno. Dicha adaptación pasa, entonces, por la maleabilidad de esa herramienta, cuya finalidad es ser útil para los más diferentes propósitos, pudiendo de tal modo enfrentar eficientemente los cambios conservando su estructura fundamental al mismo tiempo que ella se ve modificada por la integración de nuevas creencias.

3) El entendimiento de la mentalidad como autónoma y ajena a la contingencia sociohistórica: Es esta la crítica más común a la HM y ciertamente la que el pragmatismo puede resolver con más eficacia. Pues según ya lo hemos hecho ver de las más diversas formas, si en algo se ha esforzado el pragmatismo es en demostrar que el intelecto humano se encuentra indefectiblemente relacionado con la contingencia y las categorías

¹⁴⁰ Le Goff, Jacques. *Op. Cit.* p. 95.

¹⁴¹ Rorty, Richard. *Op. Cit.* p. 131.

¹⁴² James, William. *Op. Cit.* p. 144.

de pensamiento toman lugar únicamente para lidiar con ella de forma adecuada. Visto así, la mentalidad no existe ni es mantenida sino en cuanto es capaz de enfrentar satisfactoriamente “la realidad”. Si aceptamos este argumento, jamás pretenderemos entender las mentalidades como ajenas a la contingencia sino que como indefectible y estrechamente ligadas a ella.

4) El entendimiento evolucionista del desarrollo histórico de las mentalidades: Ciertamente una de las objeciones más serias hechas a una disciplina que nació oponiéndose a cualquier forma de entendimiento evolucionista del pensamiento humano y la cual, según ya hemos adelantado, podemos resolver fácilmente desde una perspectiva pragmatista. Puesto que en cuanto entendemos que las mentalidades cumplen la función de lidiar adecuadamente con la contingencia sabemos que no hay mentalidades mejores que otras pues eso significaría afirmar errónea y ahistóricamente que todas ellas han enfrentado los mismos entornos. Desde una perspectiva pragmatista, cada mentalidad debe ser entendida en relación con lo que le resulta significativo y en virtud de la propia contingencia que la anima, siendo imposible establecer una evolución.

1.5.3 Pragmatismo e Historia Intelectual

Así como la HC ha sido kantiana y la HM cartesiana, la HI ha sido marcadamente hegeliana. Es decir, ha pretendido que la historia del pensamiento humano es la historia de un progreso que concluye con una determinada filosofía (o religión) que alcanza definitivamente “la verdad”. Este tipo de historiografía de la filosofía, que Rorty llama “HI con moraleja” o “historia del Espíritu”¹⁴³, ha sido, ciertamente, la que ha predominado a todo lo largo de la existencia de dicha disciplina. Pues como bien hemos visto a lo largo del breve recorrido que hemos hecho por la filosofía occidental, su historia siempre ha sido entendida a partir de un referente unívoco y absoluto de “la verdad”. De tal modo, los griegos y romanos han concebido, salvo en el período helenístico, la historia del pensamiento humano ya fuese como la de un proceso histórico de acumulación intelectual conducente al final descubrimiento de “la verdad” (apelando a Aristóteles) o como la de una progresiva revelación de “lo real” (Platón). Y luego, durante la Alta Edad Media, la Cristiandad, reformulando a Platón, ha entendido esa misma historia como la de un gradual “descubrimiento” de “la verdad que es Dios” y, más tarde, en la Baja Edad Media, como la de una condensación intelectual progresiva al modo aristotélico. Finalmente, a partir del Renacimiento ha predominado un entendimiento de la HF como la historia del progresivo triunfo de la razón y luego, con el Idealismo, del Espíritu. De modo que cuando decimos que la HI ha sido hegeliana no hacemos referencia sino a la manifestación moderno-contemporánea de una larga tradición que ha entendido la historia del pensamiento humano de forma esencialista y teleológica, es decir, en referencia a una “esencia”, una “verdad absoluta” que, más allá de su naturaleza (ideal, material, ambos, etc.), ha sido progresivamente “descubierta” y/o “alcanzada”. Según Rorty, podemos entender este entendimiento de la HF y la HI como producto de una “necesidad” autojustificatoria que han tenido las diversas filosofías, las que, queriendo

¹⁴³ Rorty, Richard. “La historiografía de la filosofía: cuatro géneros” en Rorty, Richard et al. (compiladores). *La filosofía en la Historia: Ensayos de historiografía de la filosofía*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1990. p. 81.

legitimar sus diversos planteamientos, han querido presentarlos como el punto final de un largo proceso, el cual nos deja como “moraleta” que, como humanidad, hemos elegido el “rumbo correcto”¹⁴⁴. Esta autojustificación ha redundado, de este modo, en la “eternización” de una determinada propuesta filosófica, es decir, en un intento por escapar del tiempo y el espacio y, así, de la Historia. Pues cierto es que la filosofía se ha entendido a sí misma como plenamente capaz de huir de su historicidad, y más aún, ha concebido como uno de sus principales objetivos la realización de ello en cuanto se ha ocupado de aprehender esa “esencia” que es, por definición, intemporal y ahistórica.

Pero, desde un punto de vista pragmatista, podemos entender la HF de otra manera, no como “descubriendo esencias” sino que como creando herramientas conceptuales útiles para la satisfacción de necesidades contingentes. De este modo, no veremos la filosofía moderna como “descubriendo lo real” por medio de la ciencia, sino que como legitimando una disciplina que era sorprendentemente capaz de satisfacer nuevos intereses, intereses que eran de un tipo totalmente diferente a los que, por ejemplo, los hombres de finales de la Edad Media tenían y que encontraban su raíz en la existencia de nuevas experiencias que aún “esperaban” por ser “significadas” ¿Al entender la filosofía de este modo acaso no estamos situándola plenamente en su contexto histórico e intelectual? Pues precisamente esa es la virtud de un entendimiento pragmatista en de la HI, la cual es entendida en términos inevitablemente sociohistóricos. Es precisamente esta la perspectiva por la que aquí abogamos.

Creemos pues, que la historia de la filosofía (así como la del intelecto humano en general) no debe ser entendida como la de un progreso de modo tal de justificar una determinada filosofía, o cualquier otra propuesta teórica, pretendiendo con ello escapar de la Historia. Es nuestra convicción de que esa “necesidad” autojustificatoria debe ser erradicada (quizás no de la filosofía pero al menos de la historiografía) y que la única forma realmente científica y rigurosa de entender la historia del pensamiento humano es (re)situándolo en la contingencia histórica en la que este se ha encontrado siempre. Desde nuestro punto de vista, esto es posible realizarlo únicamente adoptando un entendimiento pragmatista, o similar, del pensamiento humano. O dicho, de otro modo, el pragmatismo demuestra ser especialmente útil para la satisfacción de las necesidades que animan esta disciplina que es la Historia Intelectual, cuyo cometido, como bien dijimos al principio de este capítulo, no es sino hacer “descender las ideas”.

Este entendimiento pragmatista del pensamiento humano que aquí adoptamos nos lleva a entender la filosofía como una forma más de pensamiento intelectual entre muchas otras (como la literatura, la biología, la agronomía, etc.) que, como tal, es una forma particular de racionalidad operativa que no toma lugar sino en el uso de determinadas categorías intelectuales y que resulta “veraz” sólo en cuanto es útil para enfrentar la contingencia. La historia de esta modalidad de racionalidad operativa se

¹⁴⁴ Esta legitimación de la “elección del buen rumbo”, según Rorty, ha pasado por la delimitación de determinadas problemáticas como “verdaderamente filosóficas” de modo de demostrar que a lo largo de la Historia se ha “avanzado” en ellas hasta “resolverlas definitivamente”, es decir, de la forma que la filosofía que se busca justificar lo hace. De este modo, la justificación de las filosofías ha sido una esencialmente histórica, con lo que las historias intelectuales y/o de la filosofía se han visto determinadas por dichas tentativas justificatorias. Véase Rorty, Richard. *Op. Cit.* pp. 77 – 83.

encuentra, entonces, estrechamente ligada a las diferentes contingencias intelectuales, sociales, económicas, religiosas, políticas, etc., con las que se ha enfrentado, y sólo a partir de ellas es posible entenderla.

Este entendimiento de la filosofía y su historia, implica una reformulación de los enfoques que actualmente dividen la HI, a saber, el textualista y el contextualista. Los textualistas insisten en que una determinada forma intelectual sólo puede ser entendida a partir del análisis de los textos que la componen y que el contexto a la que ella refiere sólo puede ser deducido de ellos. Mientras que los segundos insisten en que un pensamiento intelectual solo puede ser entendido si se lo sitúa en relación con el contexto lingüístico “objetivo” de enunciación ¹⁴⁵.

A nuestro juicio, ambos enfoques no son contradictorios sino que complementarios ¹⁴⁶, pero ambos pecan de ser demasiado intelectualistas ignorando numerosos elementos que componen los contextos y que cruzan los textos. Primero que nada, en ninguno de estos enfoques ni la mentalidad, ni la economía, ni la política, ni la religión, y sólo parcialmente la sociedad, entre muchos otros factores, son considerados de forma pertinente. Para ambos enfoques, a nuestro juicio, la historización del pensamiento intelectual pasa únicamente por la contextualización intelectual ya sea desde los textos o los contextos que caben en ese espectro, careciendo, por tanto, de una contextualización igualmente necesaria de todos aquellos factores que antes mencionábamos. Consideramos que es totalmente atingente realizar una debida contextualización intelectual definiendo no sólo los contextos lingüísticos sino que también los “campos intelectuales” en que se sitúan los intelectuales, es decir, aquellas redes de sociabilidad en que ellos se sitúan determinando por mutua interacción las propuestas intelectuales ¹⁴⁷, así como un análisis textual que precise los contenidos específicos de los textos y sus particularidades a partir de su lógica propia. Pero creemos también que ese estudio textual carece de solidez sino se lo conjuga con una contextualización intelectual ¹⁴⁸ , y que, a su vez, ella no será completa sino se la realiza conjuntamente con otra mucho más amplia. Esto pues, según ya hemos dicho insistentemente, no creemos que el pensamiento humano pueda ser aislado de esas diversas esferas que componen la compleja vida humana, encontrándose siempre ligado a ellas. De modo tal que una efectiva historización del pensamiento intelectual, en este caso la filosofía, no puede sino considerar todos ellos. Este tipo de HI puede llamarse integralista o pragmatista. En ella, todo ese amplio tramado intelectual textual y contextual que compone una determinada forma de pensamiento debe ser puesto en relación a un contexto aún más amplio y diverso que de cuenta del “mundo signifiante” en que se situaban esos intelectuales.

¹⁴⁵ Jay, Martin. *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Editorial Paidós. Santiago del Estero, Argentina. 2003. pp. 293 – 294., y Dosse, François. *Op. Cit.* pp. 179 – 181.

¹⁴⁶ Kelley, Donald. *Op. Cit.* p. 3., Dosse, François. *Op. Cit.* p. 182., y Jay, Martin. *Op. Cit.* p. 294.

¹⁴⁷ De modo tal que no existen intelectuales progresistas/heterodoxos sino gracias a que se enfrentan con otros conservadores/ortodoxos, lo cual nos obliga a reparar en cómo muchas veces las propuestas intelectuales resultan definirse por mutua oposición antes que por afirmación. Véase Ringer, Fritz. “El campo intelectual, la historia intelectual y la sociología del conocimiento” en *Prismas: Revista de historia intelectual*. Año 8, número 8. Buenos Aires, Argentina. 2004. pp. 99 – 118.

El pensamiento intelectual debe ser entendido, pues, como situado en un “campo magnético”¹⁴⁹ o un “campo de fuerza”¹⁵⁰ donde todos esos factores se encuentran y determinan dialécticamente en el ámbito del pensamiento humano sin predominar ninguno de ellos por sobre el otro. Visto así, la filosofía se encuentra siempre en una especie de tensión histórica, tensión generada desde distintas y amplias esferas, y donde se dan convergencia y atracción recíproca en la forma de confluencias activas entre el pensar y el entorno/la contingencia como “lo real-significante”. La historia intelectual, debe, de este modo, dar cuenta de la estricta dialéctica entre esas dos dimensiones. Tal, es por tanto, nuestro cometido a la hora de retratar el pensamiento filosófico taoísta clásico entre los siglos V y III a. C.

¹⁴⁸ De este modo, atendemos los reproches de los textualistas hacia los contextualistas respecto de que un texto-entendiéndolo como toda una determinada forma de pensamiento intelectual- no puede ser reducido a un contexto (y por tanto a una mera explicación causal) ya que es preciso entenderlo también según su propia lógica interna-enunciativa, pero nos mostramos también muy críticos de dichos textualistas cuando pretender reducir el contexto a sólo aquello que puede ser deducido del propio escrito alegando que todo contexto es una construcción teórica y no una “realidad objetiva”. A nuestro juicio, cierto es que todo contexto, toda contingencia que “rodea” a un texto, es, en cuanto no podemos escapar de nuestras mentes, una construcción totalmente subjetiva y no algo “real” por si mismo. Sin embargo, no creemos tampoco que sea posible negar que, de hecho, el texto en cuestión tomó lugar en un determinado contexto histórico que, inevitablemente, lo determinó. Visto así, en nuestra opinión, los textualistas parecen caer en esa grave confusión que Rorty ha dicho cayeron los idealistas, a saber, la de que el afirmar que “hay algo ahí fuera” significa afirmar que “la verdad esta ahí fuera”. Es decir, el que no exista una “realidad” ajena a nuestras mentes no debe llevarnos a creer que no existe un espacio-tiempo efectivo independiente de nuestros estados mentales, de modo que la negación de “realidad/objetividad” de un determinado contexto no debe confundirse con la existencia efectiva de él. Por otra parte, y en apoyo de este argumento, tampoco, desde un punto de vista pragmatista, estamos en condiciones de negar la “realidad” de esa contingencia en cuanto ha sido “significante” para esos hombres. De ese modo, la labor de la HI debería ser la de definir el “contexto real” en función de ello, y tal será nuestro proceder. En relación al enfoque textualista de la HI véase LaCapra, Dominick. *Historia en tránsito: Experiencia, identidad, teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. 2006. pp. 105 – 145.

¹⁴⁹ Dosse, François. *Op. Cit.* p. 187.

¹⁵⁰ Jay, Martin. *Op. Cit.* p. 14.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): *Yangshao–Dawenkou, Longshan, Erlitou–Erligang, Shang y Zhou*

2.1. Las culturas neolíticas y el origen de la civilización china

La civilización china encuentra su origen en las socioculturas neolíticas del Norte de China. Ciertamente es que las otras áreas geográficas y socioculturales del Este, Oeste y, especialmente, el Sur de China, como la arqueología contemporánea se ha esforzado en probar, han jugado un rol importante en la conformación de ella ¹⁵¹, y que la tradición

historiográfica china –específicamente, confuciana– las ha negado tendenciosamente, omitiendo por motivos políticos e ideológicos esas otras sociedades que fueron contemporáneas a las dinastías *Shang* y Zhou, las cuales –especialmente la última– nos han legado dichos documentos¹⁵² en los que se basó por largo tiempo la reconstrucción de la historia china arcaica y antigua¹⁵³. La arqueología ha insistido certeramente en que la civilización china no se desarrolló, como ha pretendido la historiografía confuciana, a partir de un único foco “civilizatorio” sino que desde muchos de ellos, que fueron contemporáneos y diversos. Sin embargo, ella ha venido a demostrar también que aún cuando la civilización del norte de China ubicada en los cursos medio y bajo del Río Amarillo (Huan Ho) no fue la única de dicho subcontinente asiático sí fue la más compleja y la que jugó el rol protagónico en la conformación de “lo chino”¹⁵⁴ a partir de la labor de unificación político–administrativa y la generación de una esfera de interacción multicultural y multiétnica iniciada durante Zhou Oriental, continuada por Qin (la primera dinastía y el primer estado en unificar China) y concluida por Han (el primer gran imperio chino), y que estuvo directamente relacionada con la generación de un Estado altamente burocrático. El área de interacción cultural entre las diversas áreas del subcontinente a partir de la cual surgió la “civilización china clásica” se dio en directa relación con la formación de tal Estado¹⁵⁵.

¹⁵¹ CHAC b pp. 54 – 64.

¹⁵² Dichas fuentes son los *seis clásicos o libros (king o jing)*, que son los siguientes: El *I Ching* o *Yijing* (Libro de los Cambios o Libro de las Mutaciones), el *Chu King* o *Shujing* (Libro de los Documentos o Libro de la Historia), el *Che King* o *Shijing* (Libro de la Poesía, Libro de los Versos o Libro de las Odas), el *Li Chi* o *Liji* (Libro de los Ritos), el *Yo King* o *Yuejing* (Libro de la Música) y el *Tch'uen ts'ieu* o *Chunqiu* (Anales de Primavera y Otoño o Anales del Reino de Lu). Esta clasificación data de la dinastía Han, pero la mayoría de estos libros fueron compuestos por los letrados de la época Zhou Orientales (1.100 a.C. – 771 a. C.), que, con gran seguridad, no hicieron sino poner por escrito antiguas tradiciones orales (especialmente en el caso del *Shujing*, el *Shijing* y el *Liji*) cuyo origen podemos encontrarlos en la época *Shang* y hasta mucho antes, en la época *Longshan* (según se verá más adelante). Esas transcripciones de tradiciones orales corresponden a las partes más viejas de los clásicos, luego los letrados de otras dinastías habrían de agregar nuevos apartados, enriqueciéndolos mucho más. Los dos últimos *jing* o clásicos que aquí mencionamos (el *Yuejing* y el *Chunqiu*) son, en gran medida, creaciones posteriores de los letrados del Estado de Lu, tierra natal de Confucio y su escuela. El término *jing* o *king* hace referencia a la cadena que une un telar y evoca la idea de norma y sostén. De ahí que en referencia a un libro se lo traduzca por clásico. Y es que estos escritos eran considerados ya para la época de *Confucio* *Zhuangzi* y *Laozi* como lecturas obligadas para todos los letrados. Véase González España, Pilar. “Filosofía china” en Cruz Hernández, Miguel (editor). *Filosofías no occidentales*. Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. 1999. p. 40n., y Xinzhong, Yao. *El confucianismo*. Cambridge University Press. Madrid, España. 2001. pp. 79 – 84.

¹⁵³ En este trabajo establecemos una división entre la China Arcaica y Antigua que no es comúnmente usada pero que creemos pertinente realizar. Entendemos por “China Arcaica” la que se extiende entre el 10.000 y el 1.500 a.C., abarcando las primeras sociedades agrícolas neolíticas, y por “China Antigua” la que abarca las primeras dinastías desde los Xia hasta los Zhou Occidentales y la ascensión de los Qin, es decir, entre 1.500 a.C. a 221 a.C.

¹⁵⁴ CHAC c pp. 124 – 136.

¹⁵⁵ Fairbank, John King. *China, una nueva historia*. Editorial Andrés Bello. Barcelona, España. 1996. p. 71, y Schwartz, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*. Harvard University Press. Massachusetts, EEUU. 1985. p. 18.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

Por este motivo, en la búsqueda del origen de la mentalidad china nos imbuiremos preferentemente en esa área de “vanguardia cultural” que fue la civilización ubicada en el curso medio y bajo del valle del Río Amarillo, y de la cual tenemos prueba fehaciente de su existencia a partir de las sociedades neolíticas de *Yangshao* y *Dawenkou*.

2.1.1. Yangshao – Dawenkou:

Ambas culturas nacieron de la más antigua *Peiligang*¹⁵⁶, la primera cultura neolítica china y que surgió hacia el 10.000 a.C. con el inicio de la vida sedentaria y agrícola en el norte de China a partir del cultivo de mijo (*Setaria italica*)¹⁵⁷. Los *Peiligang*, que conforman el Neolítico Temprano en China, son los primeros cultivadores de mijo de los que se tiene conocimiento y una de las sociedades agrícolas más antiguas encontradas en el mundo. La causa de este paso de una economía cazadora–recolectora a otra agrícola que ellos protagonizaron es difícil de precisar, lo cierto es que para cuando ella se produjo los nativos ya tenían un avanzado conocimiento de las plantas que los rodeaban producto de miles de años de vivir en ese hábitat. De tal modo, sólo hizo falta un “chispazo” para que aplicasen esa experiencia y conocimiento de forma sistemática, tal estímulo pudo darlo un cambio climático, una mutación botánica, un crecimiento poblacional o una combinación de tales variables¹⁵⁸. La sociocultura *Peiligang* desaparece hacia el 5.000 a.C. para dar paso a *Yangshao* y *Dawenkou*, para cuando ellas nacen, dando comienzo al Neolítico Medio chino, la civilización del valle del Río Amarillo llevaba ya 5.000 años de existencia agrícola tras sus espaldas, habiendo desarrollado incipientes formas de complejización y especialización social.

La cultura neolítica media de *Yangshao* (5.000 – 3.000 a. C.) se ubicó en los cursos alto y medio del Huang Ho, se caracteriza por su cerámica roja pintada de negro o café oscuro. Esta sociedad fue, al igual que la que la precedió, una de cultivadores de mijo que practicó el chamanismo, presentando un arte típico de esa forma religiosa con dragones, tigres y cebras, los cuales luego ocuparían también los sacerdotes taoístas en sus “viajes al Cielo”¹⁵⁹. La población se agrupaba en aldeas autárquicas y de tamaños variables según unidades de parentesco, complementaba su alimentación con caza y pesca, cultivaba cáñamo (el cual se usaba para confeccionar ropaje), criaba perros y cerdos, su organización social era matriarcal (las tumbas de mujeres son más ricas en objetos que las de los hombres) y explotaba la tierra colectivamente repartiendo equitativamente las cosechas, lo cual indica que la estratificación social era aún inexistente bastante reducida.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Lee, Gyoung–Ah et al. *Plants and people from the Early Neolithic to Shang periods in North China*. PNAS vol. 104. no.3. Enero 16, 2007. (en línea) <http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0609763104> (Consulta: 6 Noviembre 2007)

¹⁵⁷ Mientras que en el Sur, específicamente el valle del Río Yangzi, la agricultura se inició a partir del cultivo de arroz. Véase CHAC b p. 46.

¹⁵⁸ CHAC b pp. 42 – 45.

¹⁵⁹ CHAC b pp. 49 – 52.

Dawenkou (5.000 – 3.000 a. C.) fue otra sociedad neolítica cultivadora de mijo ubicada en el curso bajo del Río Amarillo en una zona de bajas colinas y grandes lagos en lo que hoy es la provincia de *Shangdong*. Presenta varias similitudes socioeconómicas y culturales con la anteriormente descrita y se caracteriza por la abundancia de amueblado mortuario que ponían junto a los ataúdes de sus muertos ¹⁶¹.

De este modo, en el Norte de China la agricultura nació con la siembra del mijo, el cual se realizó en la forma de cultivos de terraza ubicados en las laderas cercanas a las zonas bajas colindantes con las aguas del Río Amarillo, cuyos densos pantanos y lagos, poblados de criaturas salvajes, fueron un terreno desconocido para estos primeros agricultores, que, situados en los altos y ajenos a las erráticas crecidas del río, pudieron gozar de estables y regulares lluvias perfectas para un cultivo “seco” como el mijo ¹⁶².

A parte de estas culturas norteñas encontramos también entre las primeras sociedades agrícolas de China a las situadas en el Sur del ella, y que fueron contemporáneas a las ya mencionadas. Estas culturas fueron las de *Majiabang* – *Hemudu* (5.000 – 3.500 a.C.) y *Daxi* (5.000 – 3.000 a.C.), ubicadas en torno al valle del Río Yangzi, se caracterizaron por ser cultivadoras de arroz y presentar grados de sofisticación y complejización sociocultural totalmente igualables a los del Norte, aunque de un tipo diferente y propio. Su cerámica era negra (*Majiabang* y *Daxi*) o café (*Hemudu*), pintada con motivos chamánicos (dragones, aves, etc.). Estas sociedades, en cuanto cultivaron arroz en vez de mijo (como en el Norte), hicieron, contrariamente a las de la zona septentrional, un eficiente uso de las tierras bajas abundantes en agua, lo cual fue posible a condiciones climáticas favorables para ello. Complementaron también esa actividad con la crianza de perros y cerdos ¹⁶³.

2.1.2. *Longshan* y el surgimiento de la mentalidad china (3.000 – 2.000 a. C.).

Longshan se presenta como una evolución de las culturas neolíticas norteñas de *Yangshao* y *Dawenkou*. En este periodo la sociedad china se vuelve más compleja al desarrollarse diversas realizaciones. Las aldeas crecen y se multiplican y los cultivos se expanden, según lo atestigua la mayor extensión de las cerámicas *Longshan* respecto de las *yangshao* ¹⁶⁴ así como el surgimiento del cultivo de arroz. En general, se observa una

¹⁶⁰ Fairbank, John King. *Op.Cit.* p. 57., Botton Beja, Flora. *China: Su historia y cultura hasta 1800*. El Colegio de México. D.F., México. 1984. pp. 32 – 34., y Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1999. p. 48.

¹⁶¹ CHAC b p. 52.

¹⁶² Granet, Marcel. *La Civilización China*. Editorial UTEHA. D.F., México. 1959. p. 118., y Fairbank, John King. *Op. Cit.* pp. 56 – 57.

¹⁶³ CHAC b pp. 52 – 53.

¹⁶⁴ Fairbank, John King. *Op. Cit.* p. 56.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

importante extensión de esta civilización norteña a todo lo largo del valle del Río Amarillo en el norte de China.

Esta cultura neolítica atestigua también el nacimiento de varias características absolutamente propias de la futura civilización china, a saber, el culto a los antepasados, las prácticas adivinatorias y la organización social patriarcal–señorial. Se han encontrado tumbas con numerosos artefactos que parecen simbolizar falos y que delatarían un culto a los antepasados, lo cual resulta coherente con el hecho de que el pictograma chino para designar a un antepasado parece provenir de un dibujo del miembro sexual masculino¹⁶⁵. Del mismo modo, se han hallado escápulas de animales que atestiguan haber sido utilizadas para consultas oraculares¹⁶⁶, lo que evidentemente es un antecedente de las prácticas adivinatorias de los *Shang*, aunque estas, a diferencia de las ulteriores, no presentan ningún tipo de inscripciones¹⁶⁷. Por otro lado, el surgimiento de la organización patriarcal –que queda demostrado por la presencia de numerosos objetos en las tumbas de los hombres y de pocos en las de las mujeres, que están relacionados en general con las labores hogareñas¹⁶⁸ – parece haberse dado conjuntamente con una incipiente estratificación, especialización y, en suma, una mayor complejización de la sociedad, según lo indican la presencia de tumbas grandes y especialmente ricas en artefactos de jade y bronce con grabados de animales, los cuales parecen haber tenido un uso ritual. En los más de mil sitios encontrados de esta cultura, dichas tumbas espaciosas y bien provistas contrastan con la pobreza y la pequeñez de la mayoría de las otras descubiertas. Por ejemplo, en *Taosi* se encontraron 6 tumbas grandes, 80 medianas y 600 chicas. Todas esas grandes tumbas –encontradas, como bien hemos dicho, en numerosos sitios– pertenecían a chamanes o líderes religiosos, los cuales, según indican los vestigios arqueológicos, eran también líderes políticos y militares. Los chamanes eran, entonces, la elite que dirigía estas sociedades y sus funciones eran básicamente dos: ritual y guerra¹⁶⁹. De este modo, dichos líderes asumieron responsabilidades no sólo religiosas sino que también políticas y militares.

Es en virtud de lo anterior que los historiadores marxistas tradicionales han retratado a este periodo como el del comienzo de la “sociedad de clases”, dejando atrás esa etapa de “comunismo primitivo” característica de la época *Yangshao–Dawenkou*, donde, como bien hemos visto, no existía aún la propiedad privada. Aún siendo esta clasificación una

¹⁶⁵ Eliade, Mircea. *Op. Cit.* pp. 19 – 20. Evidentemente, el surgimiento de esta creencia religiosa se encuentra en directa relación con el nacimiento de la organización social patriarcal–señorial, que luego detallaremos.

¹⁶⁶ Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 33.

¹⁶⁷ “Only with the Yin Ruins of the late *Shang* (late 14th century BC) were records of divination added to the tortoise plastrons and animal bones...” en **Ancient Writing from the Ruins of Yin** (en línea) <http://www.npm.gov.tw/english/exhibition/eyin0701/intro.htm> (consulta: 4 Septiembre 2006). Esto nos invita a suponer que la presencia de dichas inscripciones para el 1.500 a.C. delata una evolución de las prácticas de adivinación, así como de sus supuestos cosmológicos.

¹⁶⁸ Botton Beja, Flora. *Idem.*

¹⁶⁹ CHAC b pp. 59 – 64., y Botton Beja, Flora. *Idem.*

bastante economicista y retrospectiva, no deja de arrojar grandes luces sobre el tipo de sociedad a la que nos referimos, y que el antropólogo Elman Service ha definido como “señorío” o “jefatura”¹⁷⁰.

Este tipo de sociedades se encuentran a medio camino entre las tribus y los estados, se caracterizan por presentar las primeras formas de especialización y estratificación social, de modo tal que los linajes –que gozan en las bandas y tribus de total igualdad– comienzan a diferenciarse entre sí, y uno o más de ellos adquiere funciones dirigenciales, pudiendo llegar a monopolizar el acceso al cargo de jefe o señor¹⁷¹. Las jefaturas, de este modo, pueden ser definidas como especies de “grandes agrupaciones tribales”, que aglomeran a dos o más clanes o linajes y se encuentran dirigidos por un jefe o “gran hombre”, que asume funciones no sólo administrativo-políticas sino que también religiosas –legitimando su posición en ese sentido–, y el cual domina un área de extensión geográfica mediana. El surgimiento de esa clase de grandes líderes es, tal cual vimos más arriba, precisamente el que prueban los vestigios arqueológicos del período *Longshan*. Los señoríos se diferencian de los estados en cuanto son lazos familiares y no instituciones los que mantienen las formas de estratificación y especialización social. Relatos y descripciones de ese remoto pasado en que China vivía poblada de este tipo de sociedades son posibles encontrarlos en dos de los seis libros clásicos chinos¹⁷²: El *Liji* y el *Shijing*¹⁷³.

A partir de la diversidad de sitios arqueológicos encontrados podemos afirmar que para el período *Longshan* numerosos señoríos o jefaturas se encontraban coexistiendo a lo largo del valle del Huang Ho. Todo indica que ellos se encontraban en constante lucha entre sí pues la mayoría de los asentamientos son amurallados y la disposición de las viviendas se organiza jerárquicamente en torno a una propiedad señorial. De este modo, aquellos numerosos poblados amurallados, de distintos tamaños cada uno, se ubicaron en un amplio territorio que abarcaba los actuales provincias nortefías de Shanxi, Shangdong, Jiangsu, Henan, y Zhejiang, compitiendo por la supervivencia política, el poder e incluso la supremacía esporádica. Este época de la historia china parece corresponder, pues, a esa legendaria de los “10.000 estados”¹⁷⁴, aquella que en la época antigua o clásica será recordada como un ejemplo de caos político. En dicho

¹⁷⁰ Véase Riveron, Jaime Olaf. **Investigaciones más recientes sobre la transición de cacicazgos a estados tempranos y las primeras ciudades en China** (en línea) <http://swadesh.unam.mx/actualidades/actualidades/21/texto21/china.html> (Consulta: 17 Diciembre 2007), y Silva Galdames, Osvaldo. *Civilizaciones prehispánicas de América*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile. 1998. pp. 34 – 53.

¹⁷¹ Silva Galdames, Osvaldo. *Op. Cit.* p. 47.

¹⁷² Véase nota 2.

¹⁷³ Véase Granet, Marcel. *Op.Cit.* pp. 129 y sgtes; Parain, Brice (director). *El pensamiento prefilosófico y oriental*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 2002. pp. 222 y sgtes., y Ku–Cheng, Chou. *Breve Historia de China*. Editorial Capricornio. Argentina. 1966. p. 10.

¹⁷⁴ CHAC b p. 64.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

período debieron existir los gérmenes de los estados que la historiografía tradicional ha ubicado en secuencia cronológica desde Xia, pasando por *Shang* y terminando con Zhou. Contrariamente a lo que ella ha acostumbrado a creer, la evidencia arqueológica indica que dichos estados –que tomaron forma hacia el 1.500 a.C. – debieron convivir largamente¹⁷⁵ y surgieron a partir de esos “10.000” que poblaban el valle del Río Amarillo durante el tercer milenio a.C.

Otro suceso importantísimo que sucedió hacia el periodo *Longshan*, y que así como los anteriormente descritos habría de ser fundamental en la conformación de la civilización y cultura china, fue la ocupación de las zonas bajas colindantes al Río Amarillo. Estos territorios eran sorprendentemente húmedos, pantanosos y selváticos, encontrándose poblados de numerosos animales salvajes. Según la evidencia arqueológica, el tamaño de los ríos y lagos ubicados en dichos bajos, cuya inmensidad había antes alejado a los *Yangshao* y *Dawenkou* de ellos, se habría reducido considerablemente hacia el 3.000 a.C. volviéndolos más accesibles y habitables para los *Longshan*, cuya población creció notablemente y, según ya hemos visto, pudo expandirse por la cuenca del Huang Ho. Aún cuando las condiciones fueron más favorables para esa sociedad, ella tuvo que enfrentar una ardua labor de roturación y deforestación para poder hacer de esas tierras bajas y húmedas unas fértiles y productivas¹⁷⁶. Para la consecución de ello fue necesaria una gran organización que sólo pudo producirse en relación con una alta complejización social. Al igual que en otras sociedades neolíticas, y según ya hemos escuchado decir muchas veces, la complejización social y la serie de realizaciones que, según hemos retratado, se produjeron para este período, se dieron en estrecha relación con el control de los cursos fluviales y la colonización de las zonas bajas colindantes a ellos¹⁷⁷.

De este modo, la colonización de las zonas bajas de las orillas del Huang Ho tuvo grandísima significancia en el desarrollo de la sociocultura china¹⁷⁸, a tal punto que, con el paso del tiempo, ella será tenida por cosmogónica. Y es que, tal cual hemos establecido, sin duda este proceso marco un profundo cambio en el pueblo chino, que a partir de él adquirió la estructura social, cultural, política y económica que definiría su historia arcaica y antigua, así como la por venir. Como luego veremos, la propia tradición oral y escrita china dan cuenta de esto. Pero ahora es pertinente detenernos en la forma particular que este proceso de control de las aguas fluviales tomó en China.

Como bien hemos dicho, la evidencia arqueológica prueba que la sociedad china se volvió una patriarcal y se estratificó para el período *Longshan*, proceso que seguramente estuvo estrechamente relacionado con la colonización de los cursos fluviales. Según

¹⁷⁵ CHAC b pp. 72 – 73, y Fairbank, John King. *Op. Cit.* p. 60.

¹⁷⁶ CHAC a pp. 35 – 36.

¹⁷⁷ Esto es lo que se ha llamado la “teoría hidráulica” de la formación de los Estados. Véase Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *El Imperio Chino*. Editorial Siglo XXI. México. 1989. pp. 16 – 17.

¹⁷⁸ Cuando hablamos de desarrollo no suponemos, necesariamente, un sentido teleológico en los sucesos. Se trata tan sólo de una constatación.

Marcel Granet, eminente sinólogo francés, fue la ardua labor de convertir bosques y pantanos en tierras de cultivo la que habría suscitado el liderazgo social de los hombres –y no ya las mujeres como en *Yangshao–Dawenkou–* al ser más aptos que ellas para realizar tal gigante empresa. Sin duda ellas participaron activamente de este proceso, conservando vivo el fuego del hogar, dando de comer y vistiendo a los suyos. Pero no fueron ellas las que con rústicas azadas y fuertes brazos, desmalezaron, quemaron y drenaron la hasta entonces inhóspita cuenca del Río Amarillo ¹⁷⁹. No es casual, de este modo, que la organización señorial se alcanzase en el mismo proceso en que se generó el patriarcado. Con la instalación de este, la misma familia se volvió una reproducción en pequeña escala del orden señorial, o viceversa. De tal modo, el señor fue jefe de un conglomerado de tribus/clanes de la misma forma en que el padre se convirtió en el jefe familiar.

La colonización de aquel curso fluvial debió ser, pues, labor de hombres. Antes de ello, solo las zonas elevadas eran óptimas para albergar gente. Las poblaciones agrícolas más primitivas de *yangshao* se instalaron, según ya dijimos, en altura, practicando cultivos de cerro y terraza, aptos para el mijo. De este modo, y al igual que en Mesopotamia, la ocupación de las fértiles llanuras fluviales, para el periodo *Longshan* en el caso de China, solo pudo lograrse gracias a la existencia de un grupo humano extenso y organizado que fuera capaz de controlar las crecidas y despejar el selvático terreno. El nacimiento de la agricultura no se gestó, de este modo, en las mismas orillas de los ríos, cuya ocupación requería un gran esfuerzo y organización, sino que en esas zonas altas donde las temporadas lluviosas, si bien menos abundantes en agua que las crecidas de los ríos, resultaban más controlables. Esto resulta plenamente coherente a la luz de los descubrimientos arqueológicos ya expuestos, que sitúan a la cultura *yangshao* como una de cultivadores de mijo y que, por tanto, se situó en aquellas zonas altas a las que nos referimos, donde dicho cereal podía ser apropiadamente cultivado. Por otra parte, viene a confirmar el proceso de ocupación de los bajos del Huang Ho el surgimiento del cultivo del arroz.

En efecto, dicho proceso de colonización es también observable en los cultivos propios de *Longshan*: Mijo en los altos y arroz en los bajos. El mijo fue, como bien hemos dicho, el primer tipo de cultivo practicado por los primeros agricultores chinos que, viviendo en las zonas más elevadas y secas, cultivaron semillas que fueran aptas a los ciclos regulares de las lluvias.

El arroz, en cambio, sólo pudo ser cultivado con la colonización de los bajos pues este requería de campos bien delimitados y abundante agua. Ciertamente el mijo siguió ocupando el primer lugar entre los cultivos y la dieta de la sociedad *Longshan* ¹⁸⁰, pero no nos encontramos tampoco en condiciones de afirmar, como se suele hacer, que el

¹⁷⁹ Granet, Marcel. *Op. Cit.* pp. 117 – 118.

¹⁸⁰ Es muy probable, de este modo, que el mijo haya resultado divinizado ya para esta época de la misma forma que lo fue durante la dinastía Zhou como el Soberano o Príncipe Mijo. Véase Granet, Marcel. *Op. Cit.* p. 121., Maspero Maspero, Henri. *El taoísmo y las religiones chinas*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2000. p. 20., y Puech, Henri–Charles (director). *Historia de las religiones Siglo Veintiuno. Vol. 3. Las Religiones Antiguas. III.* México, D.F. 1998. p. 315.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

cultivo de arroz se limitó exclusivamente al Sur de China, donde ocupó el lugar que el mijo tuvo en el Norte ¹⁸¹. La arqueología, así como la polinología, nos permiten afirmar tranquilamente que el cultivo de arroz ocupó un lugar menor en la dieta *Longshan* en comparación con el mijo, pero que sí se lo cultivo ¹⁸² y, al parecer, para las clases más pudientes ¹⁸³, desarrollándose, de este modo, un régimen agrícola mixto, que complementó ambos cultivos ¹⁸⁴.

La colonización de la cuenca del Huang Ho supone, por tanto, la existencia de una sociedad numerosa y jerarquizada, capaz de realizar tamaña tarea. Las primeras jefaturas y con ello, el nacimiento de los señoríos, debieron gestarse en este proceso de domesticación de los cursos fluviales. Por otra parte, esa labor organizativa debió ser realizada por hombres, a quienes ya se les encargaban las labores de cultivo, y los cuales asumieron el liderazgo de la sociedad. Este proceso de colonización de los cursos fluviales habría causado el surgimiento de la sociedad y cultura chinas tal cual hoy la conocemos.

El nacimiento de la organización patriarcal/señorial, la ocupación de las áreas bajas colindantes al Río Amarillo (zona que es reconocida como el primer hogar de la cultura china actual) y el nacimiento de la agricultura del arroz (que se agrega a la de mijo) así como el surgimiento del culto a los antepasados y las prácticas adivinatorias, son parte, entonces, de un mismo proceso evolutivo, en que la sociedad china se fue volviendo cada vez mas compleja y, si se quiere, sofisticada, alcanzando la configuración que hoy la identifica.

Es sorprendente notar, en este sentido, cómo la literatura china antigua o “clásica”, con textos como el *Liji* (Li Ki), el *Shijing* (Chi King) el *Yijing* (I Ching), vienen a confirmar lo que la arqueología y la historiografía han descubierto. Los primeros dos cuentan con numerosas referencias a las arduas labores que significó la colonización del Huang Ho, así como al modo de vida que se desarrolló a partir de ellas. Mientras que el segundo remonta sus orígenes, según ciertos relatos míticos, al control de las aguas.

2.1.2.1 La colonización como acción cosmogónica: La vida campesina y el origen de la mentalidad china

Basándose en los relatos del *Liji* y el *Shiji*, Marcel Granet ha establecido que la sociedad que resultó del proceso de colonización se caracterizó por la coexistencia de dos tipos de prácticas agrícolas: Una en las zonas altas y otra en las zonas bajas. Las zonas altas corresponden a las del cultivo de cereales, especialmente mijo. Fueron estas zonas,

¹⁸¹ CHAC b pp. 47 – 54.

¹⁸² “Foxtail millet (*Setaria italica* subsp. *italica*) was grown during the Early Neolithic period and was the principal crop for at least four millennia ...Rice (*Oryza sativa*) was introduced by 3.000 ca. B.C but apparently was not an important local crop” en Lee, Gyoung–Ah et al. *Op. Cit.*

¹⁸³ Lee, Gyoung–Ah et al. *Idem.*

¹⁸⁴ Lo que de hecho, como luego veremos en relación a Marcel Granet, es confirmado por los textos clásicos del *Liji* y el *Shijing*.

como bien dijimos mas arriba, las que primero albergaron a la población china sedentaria.

Las zonas bajas corresponden a la del cultivo de arroz, que requiere de la abundante agua que solo la cuenca del Río Amarillo puede prodigar, siempre y cuando se hayan controlado sus crecidas y delimitado su curso. De modo que estas zonas sólo la colonización permitió ocupar.

La agricultura de las zonas bajas y altas se complementaba armoniosamente. Cuando los *Longshan* colonizaron los bajos y comenzaron a cultivar arroz, continuaron viviendo, por temporadas, en los altos, logrando integrar perfectamente esas dos economías. La explotación agrícola se desarrolló de tal forma que todas las terrazas de cultivo –las cuales fueron escalonadas y donde el mijo ocupaba un lugar protagónico– fuesen aprovechadas, al igual que las zonas bajas de las riberas de los ríos, aptas para el arroz. Así, el arroz y el mijo eran sembrados, cosechados y consumidos simultáneamente¹⁸⁵.

De este modo, en la época de otoño e invierno, cuando las aguas del Huang Ho crecían inmensamente, la población subía a las alturas y vivía allí durante toda la temporada, habitando en refugios de invierno. Luego, con la llegada de la primavera y durante todo el verano, se reiniciaba el trabajo agrícola, protagonizado por los hombres, y la gente volvía a los bajos, a seguir roturando, drenando y sembrando¹⁸⁶.

La época primaveral era la de la siembra, aquí el hombre y la azada dominaban el diario vivir. La labor era dura, había que rehacer los campos y quizás roturar algunos otros terrenos. Mientras los hombres trabajaban en los campos, donde se situaban las chozas en las cuales vivían durante esta temporada, las mujeres se quedaban en la casa, cuidando de los niños. La familia solo se reunía para comer por la tarde, cuando las esposas de los labradores llegaban hasta los campos con el ansiado alimento. Era este un periodo de intensa actividad, acompañado de grandes calores y algarabía producto de la rica vida social que permitía la calidez del clima, invitando a la comunidad a compartir con sus iguales al aire libre, ya fue entre gentes del mismo género o del otro¹⁸⁷.

En la época invernal, en cambio, la intensidad de la actividad menguaba. Las labores agrarias se detenían y la vida se limitaba a los refugios separados por género – de modo que el contacto entre hombres y mujeres se congelaba completamente–, donde se vivía de las siembras primaverales que habían sido cosechadas en otoño. Fardos al hombro, estas eran llevadas a las casas de los altos. Allí arriba el contacto social disminuía notablemente producto del intenso frío, que congelaba las relaciones humanas y los cultivos hasta la vuelta del calor primaveral¹⁸⁸.

Durante esta estación la vida diaria la protagonizaban el fuego hogareño y las

¹⁸⁵ Granet, Marcel. *Op. Cit.* p. 120.

¹⁸⁶ Granet, Marcel. *Op. Cit.* p. 119.

¹⁸⁷ Las mujeres compartían en sus casas con sus hijos y vecinas mientras los hombres pasaban juntos el día en los campos. Luego, sólo a la hora del almuerzo todos venían a encontrarse. Véase Granet, Marcel. *Op. Cit.* p. 121.

¹⁸⁸ Granet, Marcel. *Op. Cit.* pp. 119 y 141 – 144.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

mujeres, quienes se dedicaban a la importante labor del tejido, que permitía vestir a toda la comunidad y que eran confeccionados con cáñamo, el cual se cosechaba hacia finales de otoño junto con los otros cultivos. Recién en esta época se lo empezaba a trabajar, labor reservada exclusivamente a las mujeres, que se volvían tejedoras¹⁸⁹.

La vida campesina, pues, estaba entonces plenamente regida por los ritmos de la naturaleza y las conductas sociales, así como las actividades económicas, se adecuaban forzosamente, a ella. Así, la Primavera y el Verano eran épocas de actividad, protagonizadas por los hombres que sembraban. Mientras que el Invierno y el Otoño era estaciones de pasividad, protagonizadas por las mujeres que tejían.

En estrecha relación con este ordenamiento socioeconómico y ecológico nacieron las categorías espacio – temporales propias de la China Arcaica y Antigua. Estas consistieron, de ese modo, en la identificación de diferentes conceptos, que son entendidos como simultáneamente opuestos y complementarios de otros. Ellos pueden ser graficados de la siguiente manera:

Primavera–Verano	Otoño–Invierno
Activo	Pasivo
Exterior	Interior
Masculino	Femenino
Luminoso	Oscuro
Vida	Muerte
Caluroso, etc	Frío, etc. ¹⁹⁰

Estas categorías no son entendidas como contradictorias a la manera occidental sino que como complementarias, de la misma forma en que la labor de los hombres en los bajos y la de las mujeres en los altos, el cultivo de arroz y el de mijo, las diferentes estaciones, etc., eran entendidas. De este modo, la mentalidad china no fue –ni es– una dualista sino que, y a pesar de construirse sobre relaciones conceptuales siempre binómicas, una esencialmente dialéctica y monista, donde las diferentes clases de cosas, conceptos, sensaciones, lugares, etc., se generan y determinan mutuamente, del mismo modo que todos los aspectos de la vida diaria de la sociedad *Longshan* lo hacían.

La mentalidad china nació, así, de la experiencia de un entorno agrícola y las diversas estrategias de adaptación, tanto a nivel social como económico y religioso, que este significó. La categorías espacio–temporales no pudieron sino ser coherentes con dichas otras esferas y su capacidad de adaptarse a tal contingencia. De este modo, el “principio de adecuación al entorno” propio de toda mentalidad adquiere en el caso chino una relevancia especial¹⁹¹ en cuanto toda la “veracidad” de dichas categorías de pensamiento radicó en la capacidad de ellas para enfrentar adecuadamente la experiencia de ese entorno ecológico, encontrándose así estrechamente atadas a todas

¹⁸⁹ Granet, Marcel. *Op. Cit.* p. 123.

¹⁹⁰ Estas categorías, según veremos más adelante, serán la base de complejas especulaciones cosmológicas que desarrollarán los letrados de la dinastía Zhou.

las otras formas de adaptación social, económica, etc., que se dieron en relación a él. Por eso es que el cosmos, para esta sociedad agrícola, consistió precisamente en esa concordancia entre las actividades humanas (ya fuesen sociales, económicas, políticas, religiosas, etc.) y los ritmos naturales.

Por otro lado, lo anterior implicó también el elemento conceptual quizás más característico de ellas, a saber, el entendimiento del mundo como un ser vivo, un sujeto y no un objeto. Este entendimiento cruza toda la arquitectura mental pre – operativa china en cuanto deducida de un entorno natural – ecológico que posee un “orden” (cosmos), una “esencia” que “habla por sí sola” al intelecto humano ¹⁹². Según ya hemos dicho en el Capítulo Primero, toda mentalidad se define por su capacidad para entregar un ordenamiento al entorno de modo tal de hacerlo inteligible. Para el caso chino, tal cual ya hemos retratado, la concepción de ese *cosmos* se produce en directa relación con la “observación” de una interacción entre la sociedad y el entorno ecológico ¹⁹³, de tal modo que este es identificado con él. Esto es plenamente coherente con el hecho de que la mentalidad china se generó, como bien hemos dicho, en relación directa con la vivencia de los ritmos estacionales. De tal modo, y desde una perspectiva pragmatista, la concepción de un cosmos fue una estrategia de adaptación mental a ese entorno, que permitió enfrentarlo eficazmente al domesticarlo y hacerlo manejable conceptualmente. Dicha “domesticación mental” que se dio, como bien ya hemos dicho, paralelamente a otras económicas y sociales.

Dicha mentalidad se caracterizó también por un entendimiento cíclico del mundo que impregnó todo el amplio rango epistémico de las categorías recién descritas, y que, evidentemente, se desarrolló en estrecha relación con los ritmos ecológicos y las actividades socioeconómicas acordes a ellos. Tenemos noticia de él en el surgimiento de motivos decorativos cerámicos que reflejan dicho entendimiento del mundo en la forma

¹⁹¹ Es preciso tener esto en claro para entender lo que luego diremos respecto de la forma en que la mentalidad/cosmología *Longshan* y, con ello, el “principio de adecuación” mutarán.

¹⁹² Ciertamente este entendimiento es totalmente contrario al occidental donde, como bien hemos visto en el Capítulo Primero, el conocimiento fue entendido siempre no como resultado de “recibir” información de un “sujeto” sino que como de “conseguir” información de un “objeto” (ya sea a través de los sentidos o la razón). Se trata, ciertamente, de dos formas diferentes de entender el conocimiento en cuanto “aprehensión” de una “esencia”, en el primero como resultado de una total pasividad mental – y, por tanto, donde la capacidad intelectual no es entendida como una actividad a la manera occidental– y en el segundo como resultado de una actividad mental. Esta diferenciación entre pasividad y actividad mental no debe ser asimilada a la que se establece entre la epistemología pre–kantiana y la kantiana, ya que ella parte del supuesto de que la capacidad intelectual es una actividad, supuesto que, como bien hemos dicho, no es compartido por el pueblo chino, que la entiende como una capacidad que radica en la pasividad del intelecto, es decir, en la suspensión del juicio –de modo tal que esta epistemología se acerca bastante a la helenística–. Véase Capítulo Primero.

¹⁹³ Según ya hemos dicho en el Capítulo Primero, en este trabajado entendemos mentalidad, categorías de pensamiento y cosmología como sinónimos, y siempre en un sentido jamesiano. Esto en cuanto para nosotros toda mentalidad se caracteriza por entregar un *cosmos* que hace inteligible al entorno, entregándole un orden, y que ese resulta edificado en directa relación con la experiencia. Es preciso tener esto claro para un entendimiento cabal de lo que se expondrá más adelante respecto de la mentalidad china.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

de lo que se ha llamado el “death pattern” –símbolo gráfico que ha sido encontrado en diferentes “sociedades chamánicas neolíticas”–, y el cual se caracteriza por presentar dibujos que sugieren las ideas de nacimiento, muerte y regeneración, así como la de armonización de los contrarios y, con ello, la de una concepción cíclico-monista del entorno ¹⁹⁴ . Dicho entendimiento, por otra parte, es especialmente patente en las prácticas religiosas –y las creencias implícitas en ellas– propias del período *Longshan*, específicamente el culto a los antepasados y las prácticas oraculares.

El culto a los antepasados, tal cual como fue entendido y practicado durante la época Antigua y el cual nació durante *Longshan*, debió generarse a partir del entendimiento de la vida y la muerte como idénticos en cuanto cíclicos y, por tanto, de lo humano–terrenal como en estrecha y/o directa relación con lo divino–celestial. Esto pues dicho culto, como luego veremos detalladamente al hablar de *Shang*, implicaba la posibilidad no sólo de comunicarse con los muertos y, por tanto, de entrar en contacto con el mundo espiritual, sino que también la de que ellos podían influir en la existencia terrenal y ayudar a los vivos, siendo honrados continuamente para asegurar su protección y requeridos constantemente para ello por medio de consultas oraculares. Esta idea de la existencia de una “conexión directa” entre lo divino y lo humano luego será la base para sofisticadas creencias y prácticas religiosas que se desarrollarán en conjunto con la complejización de los diferentes esferas de la cultura, y de las cuales tenemos el registró más antiguo en la dinastía *Shang*.

Las prácticas oraculares, por su parte, se basan claramente en el entendimiento del mundo como un constante ciclo, de tal modo que en cuanto todo en él se repite, puede ser perfectamente predicho. Esta idea, como veremos más adelante, será explicitada, complejizada e intelectualizada a partir de *Shang*, pero especialmente por los letrados de la dinastía *Zhou*, dando origen al *Yijing*, libro oracular chino y uno de los cinco clásicos ¹⁹⁵

La mentalidad china surgió, pues, en directa relación con este proceso de colonización y la íntima vivencia con un entorno agrícola marcado por los ritmos ecológicos estacionales. Las categorías de pensamiento que se generaron en este proceso –en cuanto hábitos mentales que permiten lidiar satisfactoriamente con “la realidad” ¹⁹⁶ – no pudieron tomar forma sino en concordancia con dicha contingencia, y del mismo modo que la cultura, la sociedad y economías *Longshan* se organizaron en relación con dicho entorno ecológico, también lo hicieron las mentes de esos hombres. Hecho ello, ese entorno resultó inteligible y pasó a ser “realidad” –en un sentido jamesiano–. Así, del mismo modo que el Huang Ho resultó domesticado y controlado, también lo hizo el mundo entero, que pasó de ser un caos a ser un cosmos , naciendo con ello la mentalidad china. Es sorprendente dar cuenta de que los propios mitos cosmogónicos chinos retratan ello.

¹⁹⁴ Eliade, Mircea. *Op. Cit.* p. 19.

¹⁹⁵ Más adelante veremos esto con más detalle.

¹⁹⁶ Según lo establecido en el Capítulo Primero.

En efecto, dos de los cuatro grandes mitos cosmogónicos chinos retratan el nacimiento del *cosmos* como en directa relación con el control de las aguas del Huang Ho. Esto es posible constatarlo tanto en el mito de Gong Gong, Fuxi y Nikua como en el de Yao el grande

El primero relata cómo Gong Gong, un monstruo cornudo con cuerpo de serpiente y cabeza de humano, derribó una de las montañas que servían como pilares del Cielo (montaña Buzhou) permitiendo que las aguas de los ríos se desbordasen y causando otras grandes catástrofes producto de todo un posicionamiento alterado de la bóveda celeste y la superficie terrestre¹⁹⁷, que hace referencia a una cosmología compartida por un amplio conjunto de sociedades chamánicas arcaicas¹⁹⁸ donde la tierra era entendida como un cuadrado sobre el cual se posaba, por medio de pilares (que podían ser árboles o montañas, que servían de *axis mundis*), una bóveda celeste circular¹⁹⁹, concepción que luego será la base para estructuras cosmológicas más complejas que, para el caso de China, como luego veremos, podemos observar de la dinastía *Shang* en adelante y especialmente durante la Zhou.

El control de las aguas por medio del re-posicionamiento de la bóveda celeste y el cuadrado terrestre sólo fue posible gracias a Fu Xi –considerado por la tradición como el primero de los Tres Augustos (*San huang*)²⁰⁰, que gobernó entre 2952–2737 o 2952–2836 a.C.²⁰¹ – y su esposa Ni Wa, quienes repararon la montaña-pilar de Buzhou permitiendo que el orden cósmico se reestableciese y recibiendo en recompensa dos “diagramas simbólicos”, uno por un caballo-dragón que, saliendo del Río Amarillo, les entrego, cargándolo sobre su lomo, el *Ho-t'u* (Diagrama o Estructura del Río Amarillo) y otro por unatortugaque, emergiendo del Río Lo –un afluente del Huang Ho–, les dio el *Lo*

¹⁹⁷ Puech, Henri-Charles (director). *Op.Cit.* p. 297., Parain, Brice (director). *Op. Cit.* pp. 230 – 231., Eliade, Mircea. *Op. Cit.* p. 30., y Maspero, Henri. *Op.Cit.* p. 19.

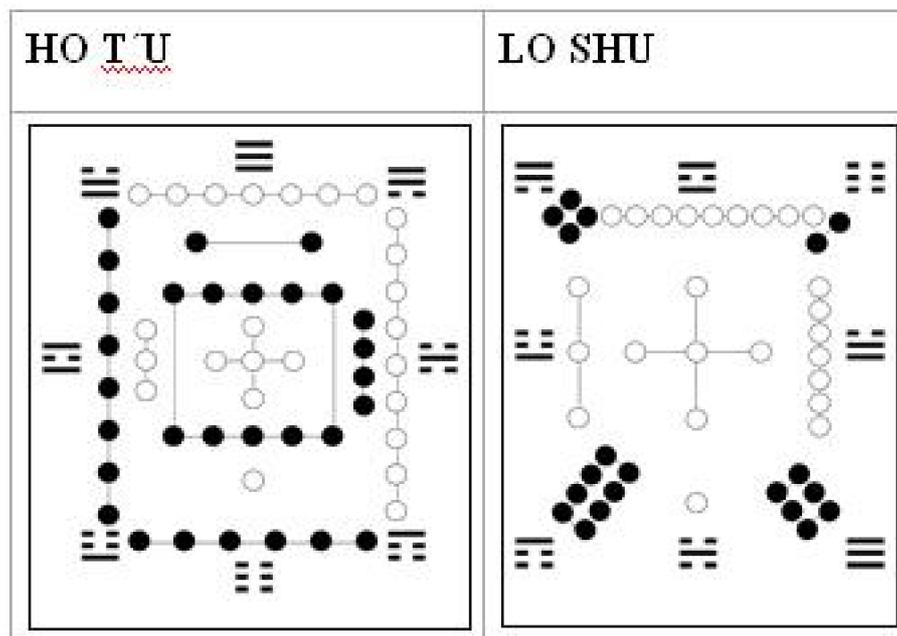
¹⁹⁸ CHAC b p. 68.

¹⁹⁹ A este respecto Mircea Eliade ha escrito profusamente. Véase Eliade, Mircea. *Op. Cit.* pp. 31 – 32., Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial. Madrid, España. 1980. pp. 13 – 25., y especialmente Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Bogotá, Colombia. 1994. pp. 213 – 231. Desde nuestro punto de vista el hecho de que exista una cosmología chamánica común a diversas sociedades arcaicas, según afirma Eliade, puede explicarse por excelentes razones prácticas relacionadas con la experiencia de entornos ecológicos similares, los cuales pudieron ser enfrentados satisfactoriamente a partir de herramientas conceptuales similares. Este entendimiento es uno muy similar al adoptado hoy por la llamada “ecología de las religiones”, para profundizar en ella y en lo respectivo a nuestra tesis se recomienda ver Diez de Velasco, Francisco. *Introducción a la historia de las religiones*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2002. pp. 78 – 81 y 90 – 94.

²⁰⁰ La tradición confuciana ha establecido desde la dinastía Han en adelante la existencia de Tres Augustos (Fu Xi o Bao Xi, Sui Ren y Shen Nong), héroes civilizadores que fueron los primeros gobernantes y las primeras divinidades rectoras de los chinos, y Cinco Emperadores (Huang Di –el Emperador Amarillo–, Zhuan Xu, Yao, Shun y Da Yu), reyes legendarios que les sucedieron. Véase CHAC b pp. 69 – 73., Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op.Cit.* p. 8. y Verlag, Scherz. *Diccionario de la Sabiduría Oriental: Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1993. pp. 308 y 423.

²⁰¹ Verlag, Scherz. *Op.Cit.* p. 112.

shu (Estampa o Tabla del río Lo), el cual llevaba en su caparazón ²⁰² .



Según el relato, de esas dos imágenes que recibió, el Primer Augusto derivó los Ocho Trigramas (Pa Kua o *Bagua*) ²⁰³ . Se lo tiene, así, por inventor de la técnica oracular y del *I Ching*.

Ahora bien, tal cual hemos dicho, el *I Ching* resultó de una labor letrada de explicitación e intelectualización de la cosmología china ²⁰⁴ . De este modo, es interesante notar como el relato mítico de Fu Xi parece hacer referenciar a cómo la estructura cosmológica es “recibida” por medio de diagramas luego de que las aguas son controladas y el orden cósmico reestablecido.

Lo anterior es válido también para el mito de Yu el Grande (*Da Yu*), el último de los Cinco Emperadores (*Wu Di*) establecidos por la tradición y que habría gobernado entre 2205 – 2198 a.C. ²⁰⁵ Este se hizo cargo de la labor que su padre fue incapaz de realizar, la de controlar la terrible inundación que asolaba a China hacía años, lo cual logró por medio de la construcción no de barreras de barro, como inútilmente había intentado su progenitor, sino que de canales de irrigación que permitieron controlar las aguas del Huang Ho. Del mismo modo, se preocupó de espantar las bestias que asolaban a los humanos hacia los pantanos ²⁰⁶ . Luego de hecho ello, la tradición admite que Da Yu, al

²⁰² Verlag, Scherz. *Op. Cit.* p. 137., y Parain, Brice (director). *Op. Cit.* p. 231.

²⁰³ Véase p. 122.

²⁰⁴ Más adelante explicaremos esto apropiadamente.

²⁰⁵ Hirth, Federico. “La China Antigua” en Oncken, Guillermo (director). *Historia Universal*. Editorial Montaner y Simón. Barcelona, España. 1917. p. 26. Esta historia de China se encuentra definitivamente superada pero da cuenta fiablemente de los relatos historiográficos chinos tradicionales.

igual que Fu Xi, recibió a modo de gratitud aquellos diagramas simbólicos que ya hemos mencionado.

Al analizar atentamente estos mitos descubrimos en ellos, de este modo, las que pueden ser riquísimas y sorprendentes referencias alegóricas a sucesos históricos de los que ya hemos hecho mención. En primer lugar, como puede apreciarse, todo gira en relación con el control de las aguas, aquella labor que dijimos costo tanto al pueblo *Longshan* para establecerse en dicha cuenca, donde luego nacerá la civilización china tal cual hoy la conocemos. Logrado el control de las aguas se entiende que el mundo se ha vuelto habitable y con ello a adquirido un orden regular, del cual los gestores de dicha re – ordenación del mundo son informados por medio de diagramas simbólicos. Se trata, pues, del paso del caos al *cosmos*, del desorden al orden. Son estos, pues, mitos cosmogónicos que parecen retratar alegóricamente, especialmente en el caso del mito de Yu el Grande, los esfuerzos de esas primeras sociedades agrícolas que se instalaron en la cuenca del Huang Ho.

En segundo lugar, conformado ese *cosmos* se adquieren los diagramas, los cuales, a su vez, originan el *Bagua* (8 Trigramas), fundamento esencial del *I Ching*, libro cuyas sofisticadas especulaciones se han construido sobre los principios esenciales de la cosmología china. Dichos "mapas del Universo" son adquiridos gracias a los ríos *Huang Ho* y *Lo*. Más aún, la misma estructura cosmológica que ellos contienen es entendida como un diagrama, estructura o tabla de esos ríos. Son ellos quienes contienen el orden cósmico que es recién reconocido. Podemos decir que el control de las aguas y el control del mundo se encuentran aquí estrechamente ligados.

En tercer lugar, estos diagramas son obtenidos en un caparazón de tortuga, precisamente uno de los materiales en que a partir de la dinastía Zhou se realizaron las prácticas oraculares²⁰⁷. También se los adquiere en un caballo–dragón, los cuales, según la tradición, simbolizan respectivamente, el yin y el yang²⁰⁸, principios activos del orden cósmico.

Finalmente, en el caso del mito de Fu Xi, todo ocurre hacia aproximadamente el 3000 a.C., que es precisamente la fecha que se considera como el inicio de la época *Longshan*. Mientras que en el caso de Yu la acción cosmogónica se sitúa para el comienzo de la dinastía Xia, de la cual el último de los Cinco Emperadores es considerado fundador²⁰⁹. En este sentido, ambas tradiciones son claramente

²⁰⁶ Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1999. p. 30., Puech, Henri–Charles (director). *Op. Cit.* pp. 293 – 297., CHAC b pp. 71 – 72., y Verlag, Scherz. *Op. Cit.* p. 369. CHAC b p. 69.

²⁰⁷ Pues las primeras prácticas oraculares se realizaron en escápulas de animales. Sin embargo, esta referencia a las prácticas oraculares en los mitos descritos debe entenderse como parte de una referencia más amplia a la cosmología china. Véase Puech, Henri–Charles (director). *Op. Cit.* p. 304., y Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 33.

²⁰⁸ **Historia del I Ching** (en línea) <http://www.e-ching.com/historia.php#2> (Consulta: 03 de Julio 2007)

²⁰⁹ CHAC b p. 71.

contradictorias, lo cual es algo que suele suceder al tratar los mitos chinos, los cuales han sido profundamente manipulados por los letrados confucianos ²¹⁰. Sin embargo, en nuestra opinión, es posible que ello no sea así en el caso de que Fu Xi haya sido entendido como el gestor de una primera cosmogonía, que luego fue actualizada por Yu, de hecho, la tragedia que este tuvo que resolver fue menor en relación con el rompimiento de la bóveda celeste que Fu Xi debió enfrentar.

De cualquier modo, tanto la arqueología, como la historiografía tradicional y los relatos míticos parecen confirmar que para el 3.000 a.C., producto de un proceso de control de los cursos fluviales que se dio en conjunto con una serie de otros procesos sociales y económicos, la sociedad *Longshan* generó las categorías de pensamiento que luego habrían de mantenerse durante cientos de años de manera casi inalterada, llegando a formar la base de todas las operaciones mentales chinas.

Esas categorías, del mismo modo que las arduas labores de roturación y deforestación en los bajos realizadas por los *Longshan* –con todas las implicaciones que ya hemos dicho ello conllevó–, permitieron domesticar y controlar el entorno, haciéndolo inteligible y significativo, dándole orden y contenido, es decir, entregándole un *cosmos*. Serán ellas las que de ahora en adelante permitirán la vivencia de “lo real” propia de la sociedad china a partir de la experimentación del entorno por medio de ese “marco cósmico – significativo”, el cual, por muy extraño y ajeno que nos resulte, fue totalmente “real” para esos hombres, de modo tal que todas sus actividades, pensamientos y creencias se dieron en él.

Dicho “marco significativo” se mantuvo, por otra parte, sólo en cuanto resultó útil para enfrentar el entorno y mientras fue coherente con el resto de las esferas culturales (economía, religión, política, etc.), las cuales se mantuvieron, a su vez, por esa misma razón ²¹¹. De este modo, el progresivo proceso de complejización social, económica, política, etc., que experimentará la cultura *Longshan* hasta desaparecer como tal dando paso a la cultura Erlitou – Erlilang y, con ello, a la *Shang*, se edificará a partir de tales categorías de pensamiento, las cuales demostrarán ser más verdaderas que nunca al permitir la generación de diferentes estrategias culturales que buscarán hacer más eficiente aún el control del entorno, que recién comenzaba a tomar forma en *Longshan*.

2.2. Erlitou–Erlilang: La Edad de Bronce y el surgimiento de las sociedades altamente complejas

²¹⁰ Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op.Cit.* pp. 6 – 15., y Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Bogotá, Colombia. 1994. p. 351.

²¹¹ Esto según lo establecido en el capítulo anterior respecto de la cultura como una forma de adaptación al entorno por medio de la “significación” de este que abarca todos los ámbitos de la vida humana y que toma forma de estrategias de adecuación tanto materiales como conceptuales. Véase nota 130 del Capítulo Primero.

Las culturas Erlitou y Erligang se desarrollaron entre *circa* 2000 – 1300 a.C. Según la arqueología, ellas proveen el “eslabón perdido” entre *Longshan* y *Shang* correspondiendo, por tanto, a la mítica Dinastía Xia y permitiendo explicar el proceso de notable complejización sociocultural que media entre dichas culturas.

Dicho proceso de complejización es comprobable gracias al descubrimiento de diversos artefactos de bronce, cuya presencia constituye un indicador totalmente fiable del grado de complejidad social y cultural de las sociedades. Ellas, de hecho, pueden ser satisfactoriamente caracterizadas por la escala y la forma de su industria metalúrgica, especialmente en China, donde la Edad Bronce coincide con la de la generación de sociedades altamente estratificadas. Esto pues las inmensas cantidades de bronce encontradas, por ej., en Anyang (capital de los *Shang*), no pudieron generarse sino en sociedades complejas donde pudo organizarse a un amplio número de personas para desarrollar una industria metalúrgica a gran escala²¹², organización que, por otra parte, debió recaer en incipientes formas de organización estatal.

Existen dos tipos de industria metalúrgica según la arqueología, una a pequeña y otra a gran escala. La primera, la industria metalúrgica a gran escala, que es la que se generó en China para el período Erlitou (2000 a.C.), se caracteriza por presentar un amplio conocimiento en extracción, martilleo, fundición y aleación de metales, que es usado para una producción en grande con fines rituales y de prestigio socio-político. La industria a pequeña escala, en cambio, se caracteriza por presentar ese mismo conocimiento, pero este es utilizado para la satisfacción de necesidades primarias como cocinar, guerrear, construir, etc. De este modo, el surgimiento de la industria metalúrgica a gran escala se produce no por la generación de nuevos conocimientos técnicos ni de nuevas formas económicas sino que por la complejización religiosa y social de las culturas neolíticas. Por eso, el hablar de la Edad de Bronce en China es hablar de sociedades altamente complejas y estratificadas²¹³, que presentan organizaciones proto-estatales.

Por otro lado, el que esta industria metalúrgica de bronce se presente en varios sitios dispersos a lo largo de toda China prueba que numerosas sociedades complejas convivieron y que la civilización no se redujo, como ha pretendido la historiografía confuciana, a la Llanura Central (Zhongyuan) en el Norte de China²¹⁴. Ciertamente, como hemos dicho al inicio de este capítulo, las sociedades que se desarrollaron ahí llevaron la delantera en la complejización social, pero ella se dio también en las otras zonas del amplio subcontinente sínico, especialmente en el Sur, en torno al valle del Río Yangzi²¹⁵.

Erlitou (2000 – 1500 a.C.)

²¹² CHAC c 136 – 139.

²¹³ CHAC c 139 – 141.

²¹⁴ CHAC c 124 – 126.

²¹⁵ CHAC c 208 – 211.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

Es Precisamente en el Norte es donde observamos el nacimiento de la industria metalúrgica de bronce y, con ello, de las sociedades altamente complejas/estratificadas, con el surgimiento de la cultura Erlitou, la cual, según los hallazgos arqueológicos, nació como una evolución de la *Longshan*. Ahí se han encontrado numerosas vasijas de bronce y algunas campanas y armas, todas hechas por medio de fundición, lo cual es especialmente llamativo para la época –la del “mundo antiguo”–, pues lo acostumbrado entonces era dar forma a los metales no fundiéndolos sino que martilleándolos. El sistema de fabricación de artefactos de bronce que presenta Erlitou es, pues, uno realmente sofisticado que no tuvo par en el orbe. Este pudo llegar a desarrollarse al cumplirse dos condiciones, una geográfica: abundancia de vetas metálicas; y otra social: una elite con una gran mano de obra disponible. La particularidad del “proceso chino” de complejización social radica precisamente en que esa mano de obra se destinó a la metalurgia y no a otras labores, siendo síntoma, por tanto, de estratificación social ²¹⁶

Por otra parte, la abundancia de yacimientos minerales permitió a los *Erlitou* desarrollar una industria metalúrgica que descansó absolutamente en la derrochadora fundición antes que en el ahorrativo martilleo para la fabricación de artículos de bronce. Esto tuvo dos grandes consecuencias: 1) Propició la especialización/división del trabajo y, con ello, la organización eficiente de él. 2) Permitted el desarrollo de sofisticadas tecnologías.

Estas últimas se basaron en el uso de moldes, los cuales servían para dar forma al bronce. De este modo, los grabados que se quería poner en ellos eran realizados primero en los moldes y, luego, en el proceso de fundición, “impresos” en el bronce. Encontramos aquí el origen de una tradición metalúrgica propiamente china que, contrariamente a otras civilizaciones del período, no grabó directamente sobre los metales por medio del martilleo sino que los imprimió a través de moldes vía fundición ²¹⁷.

Erligang (1500 – 1300 a.C.)

Esta tradición metalúrgica basada en el uso de moldes fue heredada y perfeccionada por la cultura Erligang, la cual se presenta como una clara continuación de la Erlitou. Y si esta última se redujo únicamente al curso bajo del Huang Ho, la Erligang muestra una sorprendente extensión por toda China, evidenciando lo que muy probablemente fue la expansión de un inmenso estado por un período bastante breve (200 años) que coincide temporalmente con la mítica Dinastía Xia, con la cual ha sido identificada. Bronces muy similares a los de Zhengzhou (el sitio *Erligang* más antiguo y prototípico) han sido encontrados en el Sur (valle del Yangzi), el Centro (Valles de Han y Huai) y el Extremo Norte de China (Manchuria) –zonas que antes de ello no conocían industria metalúrgica alguna– conformando un “horizonte Erligang”. La presencia de estos bronce en un área tan extensa por un período tan breve no pudo ser producto de un proceso gradual sino que fulminante, seguramente relacionado con una rápida conquista militar de esos territorios ²¹⁸. Dicha expansión fue, empero, como bien hemos dicho, una bastante breve,

²¹⁶ CHAC c p. 140.

²¹⁷ CHAC c pp. 140 – 141.

ya que luego de los bronce *Erligang* lo que se observa en las diferentes regiones de China son variados tipos de artefactos de bronce, cuya manufactura presenta una evidente continuidad con las técnicas *Erligang* y, por tanto, *Erlitou*²¹⁹.

La evidencia arqueológica indica que, hacia 1300, de las ruinas de ese inmenso estado imperial, y en directa contraposición a sus afanes hegemónicos, nacerán numerosas y diversas culturas/estados/sociedades altamente complejas regionales que llegarán a edificarse a partir de la poderosa y rica herencia cultural que, en conjunto con la industria metalúrgica –que no debe ser sino la parte más visible de una gran deuda–, la cultura *Erligang* les había legado. La expansión de los bronce de dicha cultura debe ser entendida, de este modo, como la difusión de una estructura sociocultural de alta complejidad en estrecha relación con la expansión de un estado y que dio lugar a desarrollos particulares no de ella sino que desde ella, sirviendo de “base” antes que de “modelo” cultural²²⁰.

Así, la expansión de los bronce *Erligang* atestigua la propagación de toda una cultura, la cual puede ser deducida de los propios usos que a ellos se les daba. La fabricación de dichos artefactos de bronce no constituyó una finalidad en sí misma sino que en relación a la satisfacción de necesidades rituales y sociales propias de bien establecidas elites gobernantes. Ellas buscaban legitimidad social y religiosa por medio de la realización de ritos que sólo las mismas podían realizar y que –como luego veremos en relación a la cultura *Shang*– eran considerados fundamentales para la mantención del orden cósmico, ritos en los cuales los bronce jugaban un papel simbólico esencial. Por otra parte, esa búsqueda de legitimidad social y religiosa es satisfecha también por medio del impacto estético de la fabricación de grandes objetos metálicos, algo que no sabemos que haya sido analizado por ningún estudioso –de las civilizaciones antiguas en general ni de la china en particular– y que abarca no sólo a esos artefactos metálicos sino que a todo el boato que de seguro rodeó a las elites desde *Erlitou–Erligang* en adelante –aunque ya es posible observarlo desde *Longshan*– y que es ampliamente comprobado por diversos hallazgos arqueológicos. Dicho impacto debió tomar dos formas de “legitimación” que son complementarias. Por una parte, el pueblo, que vivía en condiciones bastante simples como campesinos, al observar todo aquel boato debió sentirse completamente ajeno a esas elites, las cuales se le aparecieron como realmente diferentes, lo cual resultó darles una legitimación del lugar privilegiado que ocupaban en la sociedad. Por otra parte, y en consecuencia, ese impacto estético que hacía de las elites algo lejano socialmente las volvía también cercanas más bien a ese mundo espiritual con el que ellas decían estar conectadas, dándoles, por tanto, legitimidad al liderazgo religioso que ellas se atribuían.

²¹⁸ Lo cual, por otro lado, es plenamente coherente con el hecho de que la cultura *Erligang* fue la primera en adoptar las técnicas metalúrgicas *Erlitou*, pudiendo, de ese modo, desarrollar armas de bronce que eran totalmente desconocidas para esas otras sociedades dispersas por China y que pudieron servir con gran eficiencia para la concretación de pretensiones imperialistas.

²¹⁹ CHAC c pp. 142 – 170.

²²⁰ CHAC c pp. 170 – 171.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

De este modo, el uso de los bronce en la cultura *Erlitou–Erligang*, así como en las que surgieron de ella, parecen hacer referencia a esa mentalidad que nace en Longshan²²¹, y que se debió expandir junto con los bronce de Zhengzhou. Empero, sólo la cultura *Shang* –una más de esas tantas culturas regionales “post–*Erligang*”–, con sus “abundantes” fuentes²²² –entre las que destacan los archifamosos “huesos oraculares”–, permite adentrarnos apropiadamente en los diversas complejizaciones sociales, económicos, religiosas, etc., que se desarrollaron a partir de ella. Esta cultura, por tanto, no debe ser entendida ya como un aislado oasis de civilización en un mar de bárbaros –como ha pretendido la tradición confuciana– sino que como justamente lo contrario, como un caso especialmente documentado de un amplio espectro de complejizaciones culturales que se dieron a partir del 1500 – 1300 a.C. Por eso es que ahora nos dedicaremos a analizar dicha cultura en busca de una imagen más precisa y rica de ese proceso histórico sociocultural.

Efectivamente, el desarrolló cultural norteño que se dio a partir del horizonte cultural *Erligang* dio origen a la cultura *Shang*, que se ubicó en torno al Río Amarillo y su capital fue la ya famosa Anyang. La otra gran cultura que se dio simultáneamente a esta, y que constituye la contraparte sureña de las grandes civilizaciones *post–Erligang*, fue la que se desarrolló en torno Río Yangzi y de la cual tenemos noticia gracias a las inmensas campanas de bronce que la caracterizan²²³. Ciertamente esta cultura es una continuación de esa gran civilización que se desarrolló en esa zona a partir de cultivo de arroz, y la cual ya hemos mencionado anteriormente²²⁴.

2.3. La sociocultura *Shang* (1300 – 1100 a.C.).

Son, como bien hemos dichos, los “huesos oraculares” los que nos permiten hablar –a nosotros los historiadores, aficionados a las fuentes escritas y siempre incrédulos ante otras– con especial seguridad de la sociedad *Shang*. Gran parte de lo que podemos afirmar de ella se basa, en efecto, en dichas fuentes. Sin embargo, debemos ser cautelosos en el uso de ellas pues nos presentan una imagen ciertamente sesgada no sólo de la sociedad *Shang* en si –puesto que se trata documentos que “reflejan” las creencias y prácticas de una elite– sino que también del desarrollo de la civilización en China, induciéndonos a caer en aquellos prejuicios tan bien asentados por la tradición confuciana respecto de él. Con esto queremos decir que se debe ser cuidadoso con pretender adjudicar una “originalidad” a la civilización *Shang* en todos los ámbitos que se

²²¹ Lo cual es totalmente coherente con el hecho de que ellas se desarrollaron a partir de esa cultura neolítica.

²²² Abundantes en relación a *Longshan* y *Erlitou-Erligang*, pero ciertamente escasas en relación a *Zhou* y todas las dinastías posteriores.

²²³ CHAC c pp. 208 – 212.

²²⁴ Véase nota 6.

tratarán más adelante, los cuales deben ser entendidos como partes de un gran y amplio proceso de complejización sociocultural. Seguramente mucho de lo que nos vemos fácilmente inducidos a creer que nace en *Shang* –debido a las indefectibles limitaciones que nos imponen las escasas fuentes con que contamos– lo hizo realmente en *Erligang* o incluso en *Erlitou*, y la verdad es que las pruebas a favor de esta última hipótesis, de modo que seamos lo suficientemente sensibles a lo que nos entrega la arqueología, son hartos más fuertes que las a favor de la primera, las cuales se reducen a fuentes de información hartas más reducidas pero siempre más “fiables” –o simplemente más inteligibles– para los historiadores.

La sociocultura Shang se presenta como una altamente compleja en concordancia con los procesos históricos que, como bien hemos dicho, han vivido las diversas sociedades chinas desde la expansión de Erligang en adelante. Tal complejización es posible observarla en todos los ámbitos. En el político, por ej., observamos la existencia de incipientes formas de organización estatal (o “proto-estado”), en el social una creciente estratificación y especialización²²⁵, en el económico una sistematización de las prácticas agrícolas y una mayor rendimiento a partir de una creciente preocupación por la previsión, y en el religioso una complejización de las prácticas rituales-oraculares así como de las creencias implícitas en ellas. Se trata pues, de un amplio proceso que abarca todas las esferas socioculturales, que demuestran haberse construido a partir de ese “piso cultural” que fue *Longshan*, en un proceso que, por cierto, no fue sino continuación del que se inició durante *Erlitou–Erligang*.

En el ámbito político y social, se observa en *Shang* una clara transición de una forma de organización señorial (*Longshan*) a otra estatal (*Zhou*), transición que, como bien hemos dicho, debe ser ubicada en ese proceso más amplio de desarrollos generados a partir del “horizonte Erligang”. Ella, al menos para este caso, se da en estrecha relación a una organización social señorial donde, como bien ya hemos dicho en relación a *Longshan*, los linajes juegan un papel fundamental en la organización social, la cual, y según lo establecido respecto de *Erlitou–Erligang*, se caracteriza por su marcada estratificación²²⁶. Esto sigue siendo así para el período *Shang* pero observamos una incipiente disolución de los lazos familiares en las estructuras de poder en directa relación con la creación de diferentes instituciones administrativas. Esto, que es la característica esencial de los estados²²⁷, es posible comprobarlo tanto en un sentido geopolítico como proto-burocrático.

Por un lado, el proto-estado *Shang* parece haber rebasado los límites geográficos de

²²⁵ Como bien hemos dicho en el capítulo anterior, la propia presencia de una industria metalúrgica nos habla de esto. Para el caso de la cultura *Shang*, es el sitio de Anyang el que nos entrega amplia información respecto de la alta estratificación que presentaba dicha sociedad. Véase CHAC c pp. 180 – 208.

²²⁶ Las propias tumbas de la capital *Shang*, Anyang, nos hablan de una sociedad altamente estratificada en cuanto ellas presentan una sorprendente desigualdad tanto en tamaño como en el número de artefactos que presentan. Algo similar sucede con las casas, que delatan también una alta estratificación. Véase Fairbank, John King. *Op. Cit.* p. 59., y Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* pp. 45 y 47.

²²⁷ Véase Silva Galdames, Osvaldo. *Op. Cit.* p. 51.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

sus linajes en sus afanes expansionistas no pudiendo descansar ya en lazos familiares a la hora de establecer relaciones de poder y debiendo generar, por tanto, formas de lealtad política ajenas a ellos, y las que toman la forma de un proto-feudalismo. Esto es fácilmente observable en la organización geopolítica de este “gran señorío”, donde en el área central de él se sitúa el linaje real y “principesco” –que corresponden al linaje central, aquel que en algún momento llegó a monopolizar el acceso al trono real–, mientras que en las zonas inmediatamente colindantes con ellos encontramos especies de “duqueses”, pequeños señores locales que conforman los diversos linajes colaterales de la “familia Shang”. Y finalmente, en las áreas cercanas a las fronteras del reino, encontramos lo que parecen ser “marqueses”²²⁸, los cuales no tienen relación familiar alguna con el rey y su relación política con él es de fidelidad, pudiendo realizar sus propios servicios cultuales y reclutar sus propios ejércitos, labores que, como luego veremos, son actividades esenciales para el mantenimiento del poder Shang. Estos “marqueses” son, por otra parte, los encargados de defender el gran señorío Shang de los pueblos enemigos allende sus fronteras, se les llamaba de diferentes formas, como “Oficiales de Campo”, “Pastores”, “Guardias” u “Oficiales de Perros”, y la independencia que gozaban respecto del poder central estuvo en directa relación su lejanía de él. Mientras mayor era ella, más propensos a rebelarse contra él fueron²²⁹.

De este modo, al expandirse el señorío Shang por el valle del Río Amarillo parece haberse visto obligado a desarrollar nuevas formas de dominio político, que no pudieron basarse ya en los lazos familiares sino que más bien en lazos de fidelidad y socorro mutuo, y los cuales tuvieron que ser mantenidos también por medio de dispositivos administrativos más eficientes, que superaron también los ámbitos de los lazos de parentesco. De ese modo debieron desarrollarse las incipientes instituciones estatales y la proto-burocracia que observamos para este período. La presencia de ambas parece confirmada por la existencia de numerosos cargos administrativos bien específicos relacionados, con mucha seguridad, con un control altamente organizado de las prácticas religiosas, el ejército y sus expediciones “punitivas”, la explotación minera, la industria metalúrgica, el trabajo agrícola, y la recolección de impuestos a los campesinos, entre probablemente muchos otras labores que nos son desconocidas. Un amplio número de los más diversos especialistas debieron ayudar a la casa real en la administración de estas actividades²³⁰, legitimada a su vez por la “directa conexión” del poder real con el mundo espiritual nouménico, que fue considerada como el que, en última instancia, indicaba cómo y cuándo realizarla. Este basamento religioso de la labor administrativa de la elite y su proto-burocracia nos lleva directamente al segundo punto.

En lo relativo a la religión Shang, son las inscripciones en las escápulas y caparazones que usaron sus adivinos para realizar consultas oraculares a los dioses y los antepasados las que nos entregan información sobre las creencias y las prácticas religiosas de la época. Pero lo que más nos interesa aquí no son tanto ellas en sí como

²²⁸ Recordemos que las “marcas” son los sectores fronterizos de los imperios o reinos, así como lo era Dina-marca del Carolingio.

²²⁹ CHAC d pp. 269 – 273.

²³⁰ CHAC d pp. 286 – 288., y Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 47.

sus implícitos, aquellos que nos revelan cómo la mentalidad que surgió para *Longshan* se mantuvo casi intacta a lo largo de más de mil años. Pues ciertamente esas creencias y prácticas religiosas se mantuvieron a grosso modo – y con ellos sus supuestos cosmológicos–, variando tan sólo en cuanto se volvieron más sofisticadas y complejas.

La supervivencia de tal cosmología en el ámbito religioso, así como la complejización que se genera a partir de ella, es posible observarla en un primer lugar en la divinización del entorno ecológico–agrícola en la forma de diversos dioses naturales. Esta divinización se remite sin duda a ese entendimiento del entorno como un ser vivo –o un sujeto– que ya hemos mencionado anteriormente. Los *Shang* tuvieron por divinidades el Cielo (*Di*)²³¹, la Tierra (*Tu*), el Río Amarillo (*He*), la Montaña (*Yang*) y el Sol (*Ri*)²³², entre probablemente muchísimas más que nos son totalmente desconocidas. De todos esos dioses que sí conocemos, sin duda el más importante fue el primero, el dios del Cielo o “Señor de lo Alto” (*Shang Di*)²³³, el cual estaba “arriba” y primaba por sobre todos los fenómenos atmosféricos y ecológicos –y, por tanto, sobre todas las otra divinidades–, siendo de su exclusivo dominio la lluvia, lo cual es coherente con el hecho de que se lo identificaba con el Cielo en cuanto fenómeno contingente. Se ha intentado identificar a *Di* con el primer y gran ancestro *Shang*²³⁴, pero la evidencia a favor de esto es débil, pues el “Señor de lo Alto” parece haber tenido funciones totalmente diferentes de las de un ancestro²³⁵, presidiendo, como bien hemos dicho, no sólo sobre ellos sino que también sobre todas las divinidades, y tratándose de forma mucho más reverencial. De hecho, parece ser que a *Di* no se podía acceder directamente sino que sólo por medio de un antepasado. Por otra parte, sólo *Di* tenía la capacidad para causar fortuna y desgracia, algo para lo cual estaban incapacitados los antepasados, cuya función era únicamente auxiliar. Este magno poder de *Di* sugiere que este se asimilaba grandemente al posterior *Tian Di* de los Zhou, que es probablemente una evolución de este²³⁶.

²³¹ *Di* significa, además de “cielo”, “arriba”, “lo alto”, “lo superior”, etc. Los *Shang* ocuparon también el término de *Tian* para referirse al “cielo”. Véase Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 48.

²³² CHAC d pp. 253 – 254. y Puech, Henri–Charles (director). *Op.Cit.* pp. 309 – 310.

²³³ También llamado “Señor de Arriba” o “Señor Supremo”. Véase Botton Beja, Flora. *Idem.*

²³⁴ Botton Beja, Flora. *Idem.* y Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op.Cit.* p. 24.

²³⁵ Por otra parte, el intentar precisar cómo nació la divinidad *Di* hacia *Shang* parte, eventualmente, del supuesto de que ella lo hizo para entonces. Sin embargo, y en relación a lo que ya hemos dicho al inicio de este sub-capítulo, no estamos en condiciones de afirmar que ello haya sido así, puesto que la civilización *Shang* dista de ser “original”. En cualquier caso, el reducir el surgimiento de este dios a un fenómeno sociológico –algo propio, como ya vimos en el capítulo anterior, de la sociología del conocimiento– nos parece innecesario e impreciso y concordamos con Benjamín Schwartz cuando afirma que debe buscarse su origen, en cambio, en las especulaciones y reflexiones religiosas de los chamanes y los prístinos especialistas de lo religioso estatales. Véase Schwartz, Benjamin. *Op. Cit.* p. 30.

²³⁶ CHAC d pp. 252 – 253. Por otra parte, tanto *Tian* como *Di* son términos también usados por los *Shang* para referirse a su dios principal. Véase nota 81.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

Todas las divinidades de recién referidas tenían directa injerencia en la existencia humana al ser identificadas, eventualmente, con los fenómenos naturales mencionados siendo no “representaciones” de ellos sino que ellos mismos. Los Shang, así como luego los chinos, no parecen haber concebido “lo divino” o “lo sagrado” como algo ajeno a “este mundo” sino que como el mundo mismo, lo cual es también posible apreciarlo en el culto a los antepasados y que podría ser definido, a falta de un término mejor, como un “panteísmo”²³⁷. Esta concepción del *cosmos* tendrá, como veremos más adelante, grandísimas influencias en la futura filosofía china.

La perduración del entendimiento cíclico-monista del *cosmos* es comprobable también en las propias vasijas *Shang*, las cuales presentan decoraciones que parecen ser evoluciones de los motivos “death pattern” de la cerámica *Longshan* y que se caracterizan también por la conjunción de símbolos polares –en la forma muchas veces de animales, con un significado altamente chamánico– que sugieren no sólo los ciclos de nacimiento y renacimiento sino que también la idea de una unidad inmanente en ellos. Estos motivos se encuentran presentes también en vasijas de bronce de todo el período *Erlitou-Erligang*²³⁸.

Asimismo observamos la inmanencia de esa mentalidad nacida en *Longshan* en el culto a los antepasados, el cual se nos muestra con especial claridad para este período ese entendimiento del *cosmos* como conformado por una estrecha relación entre los órdenes humano y divino. Son los antepasados, de hecho, los más consultados y requeridos para auxilio en las consultas oraculares entendiéndose, por tanto, que ellos pueden ingerir en la vida humana²³⁹. Los ancestros son entendidos no como “ausencias” sino que como “presencias”, “espíritus vivos” que siguen en pleno y activo contacto con los “vivos” luego de “muertos”. La divisoria entre lo espiritual y lo terrenal –la muerte y la vida– es, de este modo, una muy frágil, casi inexistente, lo que le dará al entendimiento chino de “lo sagrado” –y del conjunto de la existencia– una característica muy peculiar y que se encuentra en directa relación con lo ya dicho respecto de las divinidades naturales. Esto es especialmente claro en el hecho de que para los *Shang* las características personales de los antepasados y sus roles se conservan tras la “muerte” y determinar la función que ese “espíritu” desempeñará en relación con su linaje, creencia que llegó a influir fuertemente en la arena política pues implicó también que la suerte de los antepasados en la “esfera celeste” estaba en directa relación con la suerte de su linaje en la “esfera terrestre”²⁴⁰. De este modo, el culto a los antepasados delata no sólo la estrecha relación ente los ámbitos “divino” y “humano” –a tal punto que estos llegan a identificarse– sino que también la fuerza de los lazos de parentesco en la China Antigua (específicamente, los de linaje) y, con ello, la continuidad de la estructura social *Longshan*.

²³⁷ Entendiendo este concepto en términos no tanto de “Dios” como de “lo sagrado” en general.

²³⁸ Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1999. pp. 21 – 22. y también, para un detalle de la evolución estilística del período *Erlitou-Erligang*, incluyendo *Shang*, véase CHAC c pp. 146 – 155.

²³⁹ CHAC d pp. 255 – 256.

El culto ancestral refleja también el proceso de complejización que caracterizó a la sociedad Shang en la forma de una sistematización de su ejercicio. A principios de *Shang* el culto se realizó por orden genealógico y en relación a un ciclo calendario variable según el día con el mismo nombre del antepasado a venerar, pero hacia el final de la dinastía se observa, en cambio, que se comenzó a ejecutar de acuerdo con un ciclo calendario fijo que reservaba un día específico a cada antepasado –pudiendo ser más de uno por fecha– independientemente de su nombre y del día del sacrificio, y que podía llegar a tomar un año entero –de 360 días– en completar, de forma tal que el carácter para designar “sacrificio” servía para referirse también a un “año completo”²⁴¹. La sistematización del culto ancestral estuvo, pues, en estrecha relación con la fijación del ciclo calendario, el que a su vez debió ser consecuencia del creciente interés del proto-estado *Shang* por incrementar tanto la eficiencia de la economía como de sus sistemas administrativos, labor que, como bien hemos hecho ver, recayó en numerosos especialistas. Pero para el caso de la creación de ciclos calendarios, como ahora veremos, ellos parecen haber sido responsabilidad de especialistas religiosos antes que administrativos.

En un cuarto lugar, tenemos también noticia de esas categorías espacio – temporales en la propia práctica de las consultas oraculares, que revelan la permanencia de ese entendimiento cíclico del *cosmos* y nos muestran una sorprendente sofisticación de los métodos adivinatorios, los cuales se realizan ahora según normativas muy bien definidas. Según lo que indican los vestigios arqueológicos, los *Shang* ocuparon tanto escápulas como caparazones para la realización de tales consultas, las cuales eran realizadas en el templo de los antepasados –de modo tal de poder contactarse con ellos y darles su condición de “sagradas”²⁴² – por medio de la aplicación de fuego sobre ellas hasta que se produjesen grietas, procedimiento que, como vimos, no es muy diferente del que parece haberse realizado ya para *Longshan*. Sin embargo, en *Shang* observamos notables adiciones: 1) La aplicación de fuego es realizada por la parte posterior del material de modo tal que las grietas se presenten por la cara opuesta 2) Junto a ellas el adivino graba diferentes marcas para identificarlas como faustas o infaustas y finalmente 3) Escribe en un lado la pregunta y en otro la respuesta dada por el rey y/o un grupo de adivinos²⁴³.

La complejización de las prácticas oraculares indica, por otro lado, una creciente preocupación por la determinación de los ciclos agrícolas y calendarios que permitiesen

²⁴⁰ CHAC d pp. 255 – 258., y, especialmente, Schwartz, Benjamin. *Op. Cit.* pp. 22 – 27. Los sacrificios rituales masivos de humanos encontrados en las tumbas de Anyang deben ser entendidos como una expresión de esta creencia, que implicó la convicción de que todos quienes eran cercanos al rey, al morir este, debían acompañarlo a la “otra vida” y no como el asesinato masivo de esclavos en “honor” al rey (abordamos con más detalle la polémica del esclavismo en Shang más adelante). Véase CHAC d p. 286., Puech, Henri–Charles (director). *Op. Cit.* pp. 311 – 313. y Eliade, Mircea. *Op. Cit.* p. 23.

²⁴¹ CHAC d pp. 249 – 250 y 260 – 261. y Puech, Henri–Charles (director). *Op. Cit.* pp. 307 – 308.

²⁴² CHAC d pp. 245 – 247.

²⁴³ CHAC d p. 237., Fairbank, John King. *Op. Cit.* p. 58., y Puech, Henri–Charles (director). *Op. Cit.* p. 304.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

un manejo más eficiente de la economía. Tales ciclos no pudieron sino establecer en relación a la “cosmología *Longshan*”, la cual pervivió en los inconcidentes de la población Shang. La sistematización de los métodos adivinatorios debió darse, en efecto, en un proceso paralelo a la explicitación e intelectualización de las categorías espacio – temporales en la búsqueda de un control más eficiente del entorno, que es coherente, por otro lado, con el surgimiento de formas estatales y la creciente especialización de la sociedad. Proceso que, como luego veremos, se “inicia” para este entonces²⁴⁴ y culmina en *Zhou*.

La fijación de ciclos ecológico-agrícolas tuvo sin duda una grandísima importancia práctico-política para las elites pues ellos les permitieron administrar eficientemente y no es de extrañar, por tanto, que los encargados de cuestiones tan importantes como esas hayan adquirido funciones al mismo tiempo políticas y religiosas. Pues por un lado la administración de la producción económica que recayó en esas elites dirigentes estuvo en estricta relación con la determinación de dichos ciclos agrícolas y el control del entorno ecológico, que les permitieron desarrollar eficientemente su labor administrativa y, con ello, legitimar su posición. Pero por otro, esa legitimación no se dio únicamente en ese sentido político sino que también en uno religioso pues, y como bien ya se ha dicho, la capacidad para administrara eficazmente sólo fue posible gracias a la habilidad para predecir, de modo tal que el conocimiento de los ciclos ecológicos les doto de una condición especial que fue considerada como “sagrada” en cuanto oracular, y más aún en cuanto dichos ciclos, al estar divinizado el entorno, fueron considerados como cósmicos, sobrepasando ampliamente, por tanto, los ámbitos puramente político-económicos y afectando todas las esferas de la vida humana. De este modo las prácticas oraculares tuvieron funciones *pre-visoras* en el más amplio sentido del término. Por un lado eran capaces de *pre-venir* problemas de índole económica al permitir precisar los sucesos agrícolas *por venir* y, por otro, de *pre-ver* cualquier tipo de sucesos humanos *a ocurrir*. Esto en cuanto, como bien hemos dicho, se entiende que esos ciclos no son sólo ecológicos sino que cósmicos y que el ritmo de la naturaleza es el ritmo de la propia vida, de modo que ellos rigen todos los ámbitos de la existencia. Por eso es que en los “huesos oraculares” podemos observar consultas sobre cuestiones personales –que siempre atingen a miembros de la elite y versan, por ej., sobre el nacimiento de bebés, la suerte en una cacería, etc.–, o políticas –fundación de nuevas ciudades, expediciones “punitivas”, etc.–, las cuales son entendidas como igualmente predecibles que los anteriores, lo cual indica que esa cosmología abarcaba todos las esferas de la vida humana y no únicamente la ecológica. De este modo, el afán por el control y la búsqueda de eficiencia se reflejó en todos los ámbitos.

La determinación de tales ciclos recayó, por otra parte, en especialistas de lo religioso de tiempo completo, quienes fueron funcionarios proto-estatales de grandísima importancia pues les permitieron a las elites legitimar su situación privilegiada en los dos sentidos recién descritos²⁴⁵. Estos especialistas deben ser situados en el amplio proceso de complejización sociopolítica que ya hemos descrito, específicamente en lo relativo al

²⁴⁴ Pues ciertamente este proceso tuvo que iniciarse al menos desde *Erlitou–Erligang* en adelante.

²⁴⁵ Díez de Velasco, Francisco. *Op.Cit.* pp. 129 – 130 y 154 – 156.

surgimiento de una proto-burocracia, dentro de la cual, como bien decimos, jugaron un rol protagónico. Pues fueron principalmente ellos quienes se preocuparon de asegurar un alto rendimiento agrícola por medio de la fijación de claros y precisos ciclos, los cuales sirvieron de base para la generación de estrictos calendarios ²⁴⁶, así como para la precisión de diferentes fiestas, rituales y sacrificios estrictamente relacionados con ellos. Del mismo modo, fue en estos funcionarios en que recayó la importante función de prodigar de fundamento ideológico a la monarquía por medio de cada vez más complejas reflexiones religiosas, las cuales estuvieron, eventualmente, en directa relación con la precisión de los ciclos ecológicos, así como astronómicos.

Dichas reflexiones, por tanto, se generaron a partir de explicitaciones e intelectualizaciones de la mentalidad *Longshan*, dando lugar a sofisticadas teorizaciones cosmológicas, cuya sorprendente veracidad radicó en la patente utilidad de esas categorías de pensamiento, que, en la búsqueda de eficiencia agrícola y legitimidad político-religiosa, se volvieron cada vez más complejas. De modo que esa cosmología que antes estaba ahí inconcientemente sirviendo de herramienta mental para controlar conceptualmente el entorno, se explicitó e intelectualizó paralelamente al proceso en que las diferentes formas económicas, sociales y políticas se complejizaron en la búsqueda de un mayor control fáctico de él, estando en estrecha relación con la satisfacción de tales objetivos y constituyendo, por tanto, una forma de pensamiento religioso directamente conectada con el surgimiento y la formación de formas de organización y administración estatales.

El surgimiento de los especialistas de lo sagrado a tiempo completo estuvo, de este modo, en directa relación con el surgimiento de formas estatales. Estos desplazaron paulatinamente a los especialistas de lo sagrado a tiempo parcial que habían predominado en la China pre-estatal, a saber, los chamanes ²⁴⁷. Estos debieron parecer no sólo como extraños ante los racionales y pragmáticos nuevos especialistas sino que como potencialmente peligrosos pues su entendimiento de lo sagrado resultaba esencialmente antitético con una religión marcadamente social y política. La exclusividad que reclamaban los chamanes en su tratamiento de lo religioso resultaba, en efecto, totalmente contraria a la religión proto-estatal en cuanto ella implicaba dos cuestiones antitéticas a ella ²⁴⁸. Por un lado, los chamanes, con sus excepcionales capacidades extáticas y su peculiar lenguaje metafórico, debieron resultar radicalmente opuestos a

²⁴⁶ Claramente establecidos ya para esta época, según indican las inscripciones oraculares. Véase CHAC d 249 – 251. y Puech, Henri-Charles (director). *Op.Cit.* p. 304.

²⁴⁷ Como bien dice Mircea Eliade, “el ‘chamanismo’ chino (el *wou*-ismo, como le llama De Groot) dominó, según parece, la vida religiosa que precedió a la preeminencia del confucianismo y de la religión del Estado. En los primeros siglos antes de nuestra era, los sacerdotes *wou* eran los verdaderos sacerdotes de la China”. Eliade acierta al identificar los especialistas de lo religioso pre-estatales con los chamanes (conocidos en china como los *wou*), pero se equivoca al situar el surgimiento de las formas estatales en una fecha tan tardía –hacia lo que parece ser la dinastía Qin y Han temprana– pues, como bien hemos hecho ver, ellas pueden apreciarse ya –aunque tímidamente, por cierto– en *Shang* y con total claridad, según veremos luego, en *Zhou*. Véase Eliade, Mircea. *Op. Cit.* p. 349.

²⁴⁸ CHAC d p. 262., y Schwartz, Benjamin. *Op. Cit.* pp. 36 – 37.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

una religión crecientemente “racionalista”²⁴⁹. Por otro lado, el chamanismo, debido a ese mismo carácter extático y “esotérico” que poseía, permitía el acceso a “lo sagrado” sólo a un reducido grupo de iniciados²⁵⁰, lo cual era totalmente incompatible con una religión que buscó legitimidad en su capacidad de integrar a toda la sociedad por medio de instituciones proto-estatales y que se encontraba en estrecha relación con la organización política.

La complejización propia de *Shang* abarcó también el ámbito económico. El mijo siguió siendo el cultivo principal y la dieta básica de la sociedad. Del mismo modo, la ocupación de las tierras bajas parece haber continuado e incluso haberse sistematizado, constituyendo la apertura de nuevos campos una cuestión usual y una de las labores más importantes del gobierno real. Seguramente esta labor estuvo estrechamente relacionada con la práctica del cultivo de arroz en esas zonas, y la ausencia de grandes sistemas de irrigación para ello no es prueba suficiente para llevarnos a concluir lo contrario en cuanto muy probable que se haya mantenido el mismo método que les permitió a los *Longshan* cultivarlo, y más aún, que se haya sofisticado. De hecho, la habitualidad de la creación de nuevas tierras de cultivo parece hablar a favor de ello²⁵¹.

La apertura de nuevos campos estuvo en estrecha relación también con la cacería –los caracteres para designar campo y caza son idénticos–, que jugó un rol complementario con dicha actividad al despejar los futuros cultivos de bestias que podían dañarlos, sirviendo también de entrenamiento militar para las tropas. La roturación parece haber tomado, de hecho, un carácter esencial militar, lo que tiene pleno sentido en cuanto la labor de apertura de campos era también –y quizás por sobre todo– una labor de expansión del poder del estado *Shang* de modo tal que la apertura de nuevos campos era también una efectiva forma de colonización. El cultivo de las tierras dio legitimidad al dominio *Shang* sobre ellas y de ese modo debieron nacer las tierras fronterizas (*fang*) que mencionan las inscripciones oraculares. Por otro lado, la mantención de las actividades de cacería en las recién establecidas tierras de cultivo sirvió como una forma de actualizar y recordar el poder real sobre ellas, aparte de mantener ocupadas a las tropas²⁵².

El trabajo de la roturación y deforestación de las tierras parece haber recaído en mano de obra reclutada por el proto-estado, cuya capacidad para realizar ello fue sin duda una de las fuentes más importantes de su poder, así como signo y precondition de

²⁴⁹ En cuanto buscaba eficiencia y control, y no en el sentido de que se trata del paso de formas “mágicas” e “irracionales” de pensamiento religioso a otras más “racionales”. El chamanismo ciertamente fue racional, pero de un modo totalmente diferente al de la religión proto-estatal, preocupándose de satisfacer otras necesidades propias de sociedades menos complejas y ajenas a la búsqueda de eficiencia y control por parte de grandes organismo administrativos y burocráticos, característicos de sociedades más complejas. Véase Díez de Velasco, Francisco. *Op.Cit.* pp. 90 y 129 – 130.

²⁵⁰ Los cuales debían demostrar poseer las excepcionales capacidades adecuadas para el oficio chamánico, algo que Mircea Eliade ha estudiado detenidamente. Véase Eliade, Mircea. *Op. Cit.* pp. 21 – 44.

²⁵¹ CHAC d p. 279.

²⁵² CHAC d pp. 279 – 280.

su fortaleza. Dicha mano de obra fue reclutada no sólo para el trabajo agrícola, sino que también para la construcción de templos y palacios, excavación de grandes tumbas, explotación de vetas minerales, traslado de provisiones y suministros, así como en otras variadas tareas industriales para la elite²⁵³. La condición social de estos trabajadores ha generado una conocida polémica entorno al esclavismo, cuya comprobación ha constituido un importante objetivo no tanto historiográfico como político para el gobierno chino. Sin embargo, las pruebas a favor de la hipótesis de que dicha mano de obra fue esclava²⁵⁴ son harto más débiles que las en contra²⁵⁵. Según las fuentes disponibles, las duras labores recién enunciadas no recayeron en esclavos sino que en soldados, ellos, como bien hemos visto en relación a la apertura de nuevos campos, parecen haber compuesto la mano de obra reclutada y, en efecto, la diferenciación que de ellos se hace en los huesos oraculares entre los *zhong* (los “muchos”) y los *ren* (los “hombres”)²⁵⁶ es más bien una marcial. Respecto de los primeros, la evidencia gráfica sugiere que se trataba de sirvientes de pequeñas elites locales y que se ubicaban, por tanto, en la base del linaje real local, siendo escasos en número –nunca superan los cien– y cercanos al rey. Por otro lado, el término *zhong* se ocupa también en las inscripciones oraculares para referirse a las fuerzas de arqueros y oficiales a caballo, constituyendo, al parecer, esas típicas fuerzas de élite con las que las casas reales han contado, y las que se han caracterizado por su lealtad y alto entrenamiento militar. De hecho, los *zhong* eran frecuentemente movilizados ante cualquier alarma militar. Contrariamente, los *ren*, término que significa lisa y llanamente “ser humano” o “persona” –careciendo, por tanto, de cualquier otra carga semántica–, corresponden a los soldados regulares de la armada real, eran raramente movilizados y se contaban no por decena –como los *zhong*– sino que por miles, debiendo corresponder a los estratos más bajos de la sociedad. De este modo, la distinción entre *zhong* y *ren* correspondió no a una entre esclavos sino que entre distintos rangos marciales, que se basó, a su vez, en diferentes posiciones sociales definidas por el grado de independencia que tenían respecto del linaje central-real²⁵⁷. Del mismo modo que la labor de la roturación y deforestación de las tierras recayó no tanto en los campesinos como en el ejército es muy probable que las labores industriales hayan sido también una responsabilidad y una labor marcial. Y de hecho, las inscripciones oraculares no parecen establecer grandes diferenciaciones entre esas actividades.

Lo anterior no significa que el campesinado Shang haya estado exento de duras

²⁵³ CHAC d p. 282., y Fairbank, John King. *Op. Cit.* p. 58.

²⁵⁴ Que es la que tiende a predominar en la historiografía sinológica. Véase Ku–Cheng, Chou. *Op. Cit.* pp. 10., y Fairbank, John King. *Op. Cit.* p. 62.

²⁵⁵ CHAC d pp. 285 – 286.

²⁵⁶ *Ren* sigue siendo aún hoy el término chino para designar “hombre” o “ser humano”, aunque ciertamente para este caso no debió tener una connotación tan literal.

²⁵⁷ CHAC d pp. 282 – 284.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

labores, pues ya el trabajo de los campos debió ser suficientemente duro como para recargarlo con otra actividad. Y es que debía satisfacer no sólo las necesidades básicas de ellos sino que también las de una ostentosa elite, su nobleza y su ejército, de modo tal que es plenamente posible –y coherente– que el proto-Estado *Shang* haya destinado la realización de las duras labores industriales a este último, siendo trabajo del campesinado mantenerlo con su producción, la cual ni si quiera pudo basarse en un cultivo extensivo sino que en uno intensivo de bajo rendimiento²⁵⁸ que, además, debía ser obtenido con rudimentarias azadas de piedra, pues se desconocía el arado y no se usaban animales de tiro²⁵⁹.

Finalizando nuestra descripción de la sociocultura Shang podemos concluir que el desarrollo de esta durante 1300 – 1100 a.C. consistió en una “lenta pero segura” complejización en todos los ámbitos y la cual se generó a partir de esa base cultural, económica, política y social que surgió hacia 3000 a.C. durante *Longshan* y que luego se extendió con *Erligang*. En efecto, dicho proceso de complejización supuso la mantención de las estructuras básicas –y entre ellas la mentalidad monista dialéctica– que, como bien hemos hecho ver, surgieron para entonces, y todas las realizaciones que hemos recién descrito no se generaron sino a partir de ellas. De este modo, la mentalidad *longshan* se conservó en los inconcientes colectivos de los *Shang* al probar ser útil para adecuarse al entorno y coherente en ese mismo sentido con el resto de los ámbitos religiosos, económicos, sociales y políticos, que se complejizaron paralelamente a las sofisticadas reflexiones cosmológico-religiosas que ella permitió, las cuales expresaron en el ámbito conceptual la búsqueda de eficiencia y control que caracterizó a todas esas otras áreas prácticas, sirviendo eficientemente a la consecución de tales propósitos y, por tanto, demostrando la plena actualidad y eficiencia de esas categorías espacio-temporales.

Hacia 1100 a.C. el proto-estado *Shang* parece haber entrado en un proceso de progresiva declinación, comenzando a perder muchos de sus aliados (*Zhou, Gu, Ye, Xuan* y *Sui*) situados en sus fronteras (*fang*), a medida que el poder de los *Gongfang* –uno de los muchos pueblos fronterizos que Shang se había ganado como enemigo en su amplia expansión por China– crecía en el noroeste y el área de dominio efectivo de la dinastía se reducía al sector original central entorno a Xiaotun y Anyang. Paralelamente, los lazos feudales –así como las estructuras proto-burocráticas– se deshicieron y/o debilitaron grandemente pues el rey se vio en obligación centralizar todas las funciones rituales y gran parte de las administrativas, debiendo también recorrer constantemente el territorio aún bajo su autoridad realizando ritos y cacerías. El rey, de este modo, se volvió más poderoso que nunca pero justamente por que nunca antes estuvo tan aislado y débil. Pronto *Zhou*, uno de esos varios reinos fronterizos enemigos, se encargaría de acabarlo²⁶⁰.

²⁵⁸ Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 45.

²⁵⁹ Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op.Cit.* p. 23. y Botton Beja, Flora. *Idem.*

²⁶⁰ CHAC d pp. 288 – 289.

2.4. Los Zhou Occidentales.

La caída de los *Shang* no fue sino la de un pequeño y débil señorío a manos de otro colindante más fuerte²⁶¹ – y que, probablemente, venía en auge– antes que el reemplazo de una dinastía imperial por otra como se ha sostenido tradicionalmente. Pues tal cual hemos hecho ver al referirnos a *Erligang*, *Shang* no fue sino uno más de aquellos grandes señoríos o proto-estados que surgieron de sus ruinas a partir de aprox. 1300 a.C. Con seguridad, paralelamente a él se desarrollaron muchos otros, y de hecho las inscripciones nos hablan de la existencia de varios y belicosos pueblos en sus fronteras, en relación a los cuales debió tener una relación de al menos cierta igualdad pues de otro modo no habrían ocupado tanto su atención. Es en este contexto, pues, que debe entenderse la conquista de Shang por parte de *Zhou*, el cual no fue también sino otra de esas sociedades altamente complejas “post-*Erligang*”.

Tal cual hemos dicho, fue la debilidad del señorío *Shang* lo que debió permitir su rápida conquista por parte de *Zhou*. Sin embargo, esta dinastía nos ha legado una versión harto diferente de ella. Según la tradición confuciana, fue la corrupción y bajeza moral de los *Shang* lo que determinó su caída por medio de la pérdida del “favor del Cielo” y, con ello, de su virtud²⁶². La veracidad de este mito es al menos cuestionable y parece tener que ver más con una necesidad de legitimación política que con un proceso histórico verídico. Pues sin duda tal versión de la caída de los *Shang* es una marcadamente retrospectiva que, como veremos más adelante, nos informa bastante bien del pensamiento político *Zhou*.

Para este período de la historia china contamos con bastantes más fuentes que para los ya tratados, esto se debe a que gran parte de la “literatura clásica” china se generó hacia entonces, de modo tal que mucho del *Shujing* (Libro o clásico de las Historia), el *Shijing* (Libro o clásico de la Poesía) y el *Yijing* (Libro o clásico de los Cambios) ha probado tener su origen en estos años. Por otra parte, y debido al lugar predominante que ha jugado esta época para la China, contamos también con dos grandes relatos históricos antiguos, el *Shiji* del conocido historiográfico de la dinastía Han Se-Ma Ts'ien (I a.C.) y el *Zhushu jinian* (III a.C.). Finalmente, aparte de las fuentes escritas ya mencionadas, los historiadores cuentan hoy con numerosas inscripciones en vasijas de bronce riquísimas en información y las cuales han venido a confirmar gran parte de la contenida tanto en los textos clásicos como en los relatos historiográficos tradicionales²⁶³.

²⁶¹ Fairbank, John King. *Op. Cit.* p. 60.

²⁶² Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 52. y Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op.Cit.* p. 26. Existe también una versión confuciano-marxista de este mito que asegura que la lujuria y la explotación en la que cayeron los *Shang* determinaron el alzamiento de los campesinos y “esclavos”, situación de la cual se aprovecharon los *Zhou* para conquistarlos. Véase Ku-Cheng, Chou. *Op. Cit.* p. 12.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

La historia de los Zhou comienza, ciertamente, mucho antes de su conquista de Shang. Suponemos, como bien hemos dicho, que debió desarrollarse como una de esas muchas sociedades altamente complejas “post-*Erligang*”. Sin embargo, todos los esfuerzos tanto historiográficos como arqueológicos por precisar el origen de los Zhou antes de su llegada al valle de Wei, ubicado justo al occidente del reino Shang y de donde atacaron a estos, han sido totalmente inconclusivos y han planteado más problemas que soluciones. Existen básicamente dos grandes tesis respecto de la procedencia de los Zhou. Una que alega un origen occidental de ellos y otra que defiende un origen oriental de los mismos. La del “origen occidental” afirma que el lugar legendario que mencionan los textos (*Bin*) como la tierra nativa de los Zhou debe ser identificado con *Binxien*, en Shaanxi, a 75 km. del valle de Wei y fuera de la Planicie Central donde se ubicaban los Shang, de modo tal que estos debieron ser vistos por ellos como semi-bárbaros en cuanto semi-esteparios. Por su parte, la segunda hipótesis, la del “origen oriental”, asegura que ese mismo lugar legendario debe ser identificado con el Valle de Fen, ubicado a unos pocos kms. hacia el noroeste del Vale de Wei. Esta última tesis es la que ha logrado reunir más pruebas (arqueológicas e historiográficas) a su favor, siendo sin duda la más difundida y aceptada. De cualquier modo, y a pesar de todos los esfuerzos, ninguna de ellas prueba cabalmente que los Zhou migraron del oriente en el vale de Fen hasta el valle de Wei en occidente. Empero, tal inmigración parece estar relacionada con las dinámicas internas de desarrollo del Estado Zhou, lo que es consistente con las inscripciones en las vasijas de bronce encontradas y que explicaría las estrechas relaciones que dicho pueblo mantuvo a todo lo largo del período de Zhou Occidental tanto con el pueblo semi-estepario de Jiang como con el valle de Fen

264 .

Según la historiografía tradicional para el momento en que Chang, nieto favorito de Gu Gong Danfu –el héroe legendario que llevó a los Zhou al valle de Wei y descendiente directo del fundador mítico de dicho pueblo, *Houji*, el Soberano Mijo–, fue nombrado rey por los Shang (pasándose a llamar Rey Wen), los Zhou estaban intentando controlar militarmente el valle del río Fen y para 1053 dirigían un ataque contra Li (al sur de Shanxi), derrotando luego a Yu y situándose a sólo unos pocos kms. de Anyang, la capital Shang. Pero el avance se vio interrumpido por la muerte del rey en el ataque a una ciudadela, sucediéndole inmediatamente uno de sus ocho hijos, Fu (conocido también como Rey Wu), quien prosiguió con la frustrada campaña y ahora directamente contra Shang, cruzando el Río Amarillo pero abortando la misión al llegar muy cerca de Anyang, lo cual ha sido interpretado como un intento de demostración de fuerza por parte del nuevo rey que alertase a Shang de su poder, le permitiese ganar aliados en la zona y le diese tiempo también para asegurar todos los pasos importantes del Río Amarillo²⁶⁵ .

Dos años después de esa campaña Wu dirigió un ejército de unos 45000 hombres y 300 carros hacia Shang, cruzando el Huang Ho y entrando en la región capital de Shang

²⁶³ CHAC e pp. 293 – 297.

²⁶⁴ CHAC e pp. 299 – 307.

²⁶⁵ CHAC e p. 307.

por el sur de modo de evadir las defensas occidentales ancladas en las Montañas Taihang, luego de cinco días de marcha llegó al campo de Muye, donde fue enfrentado por Di Xi en una despejada mañana. Todo indica que los ejércitos Zhou aplastaron a los de Shang, Di Xi huyó a su Pabellón *Lutai*, prendiéndole fuego y suicidándose sin lograr impedir ser encontrado aún íntegro por las tropas, quienes le descuartizaron. Sólo algunos miembros de la elite Shang sobrevivieron hasta que se les sacó de la devastada región o siendo, eventualmente, reubicados en puestos de gobierno para servir al estado Zhou. Algunas tropas se quedaron en los alrededores de la destrozada capital acabando con aislados focos de resistencia y asegurando la fidelidad de los señores locales, mientras que el resto se dirigió de vuelta a la capital en el valle de Fen (recientemente fundada por el difunto Rey Wen), donde sacrificaron a 100 oficiales Shang capturados. Al mismo tiempo, el Rey Wen entregó a tres de sus hermanos menores (Guanshu Xian, Gaishu Du y Houshu Chu) el gobierno del ex-reino de Shang y retuvo al hijo de Di Xi, Zhou Gong Dan, a quien convirtió en su principal consejero²⁶⁶.

Dos años después de la conquista del Rey Wen surgió una crisis de sucesión que resultó decisiva no sólo para la historia de los Zhou sino que para toda la historia China y la cual consistió en lo siguiente: Se suponía que el Rey Wen debía ser sucedido por su hijo mayor, Song (conocido luego como el Rey Cheng), pero el hermano del rey, Zhou Gong Dan, alegó que este era “muy joven” para asumir –argumento que ciertamente es uno dudoso– y se designó a si mismo regente. Ante esto reaccionaron inmediatamente los otros hermanos del Rey Wu, que estaban gobernando, como bien hemos dicho, la zona que antaño ocupaban los Shang. Sabiendo de esta oposición, Zhou Gong se alió con el Rey Cheng y Shao Gong Shi (un medio hermano suyo), con todos los cuales lanzó la segunda campaña Zhou contra Shang. Esta acabó no sólo con las fuerzas de de Guangshu Xian –matando a este y a Wu Geng, y forzando a Gaishu Du a exiliarse– sino que permitió la expansión de Zhou en territorios más allá de lo que antes fuesen los dominios de Shang, trayendo a los pueblos costeros del este bajo su dominio²⁶⁷.

Para controlar este “estado” súbitamente extendido el triunfante triunvirato se preocupó de establecer colonias en los puntos estratégicos del Río Amarillo y las Montañas Taihuang, de modo tal de controlar todos los principales accesos al valle de Wei desde las diferentes zonas colindantes. Así, se fundó Chengzhou para vigilar el Río Amarillo y controlar el Paso de Tongguan, bloqueando la principal entrada al valle de Wei desde el oriente; Ying y Jin para controlar las entradas sur y nororientales al mismo valle; Yan para vigilar la entrada norteña a la Planicie Central, y los asentamientos de Wey, Lu y Qi para controlar las zonas (recién conquistadas) potencialmente rebeldes de Shang, Qufu y la zona costera.

Luego de terminada la crisis de sucesión, los tres grandes vencedores afrontaron el problema de cómo generar una forma de gobierno duradera. A partir de esto surgió un arduo debate filosófico-político que ha sido claramente retocado por la tradición confuciana de modo de exponer su filosofía política, siendo muy difícil distinguir que es lo

²⁶⁶ CHAC e pp. 308 – 310.

²⁶⁷ CHAC e pp. 310 – 311.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

que ella ha modificado o no de él. De cualquier modo, y abandonando la pretensión de entrar a detallarlo, diremos aquí que, según la historiografía tradicional, ese consistió básicamente en el enfrentamiento de dos grandes posturas, la de Zhou Gong y la de Shao Gong y el Rey Cheng. Estos últimos plantearon que el buen gobierno procedía del Cielo, cuyo sabio e infalible consejo podía ser conocido sólo por el rey y por medio del oráculo. Tal fe en el oráculo es justificada por Shao Gong haciendo ver cómo aquel, contra todo pronóstico, había indicado al Rey Wen la forma de conseguir convertir el pequeño reino de Zhou en uno grande y poderoso. Según ellos, especialmente Shao Gong (y en verdad por añadidura el Rey Cheng), el Cielo había dado a Zhou un mandato de gobierno eterno e intransferible, y el que luego sería conocido como el Mandato del Cielo (*Tiang Ming*), siendo esta la referencia más antigua que se conoce de él. Dicho mandato, eventualmente, radicaba en el rey y se transmitía de generación en generación

268 .

Por su parte, Zhou Gong planteó que el buen gobierno y, por sobre todo, la virtud, no procedía del Cielo sino que de los propios hombres, y que los grandes gobernantes –como los reyes Wu y Wen, considerados los gobernantes modélicos por los Zhou y luego los confucianos– habían sido tales gracias a los consejos de sus ministros y consejeros antes que a los oráculos. Según él, no se podía confiar en el Cielo pues este era totalmente caprichoso, y así como había ayudado a Zhou había abandonado a Shang. Concluía, de este modo, diciendo que “el Cielo ayuda a aquellos que se ayudan a si mismos” y llamaba a elegir a los gobernantes no por su sangre sino que por su probada capacidad²⁶⁹ .

Ciertamente el debate entre estos dos bandos era uno filosófico –y uno de gran profundidad que se ha dado más de una vez en la Historia– pero por sobre todo uno político, pues al negarse o afirmarse la autoridad del Cielo no se estaba sino retratando la oposición entre dos formas totalmente divergentes de entender el gobierno, una centrada en el rey y otra que abogaba –y de forma bastante “atrevida” – por la meritocracia y la burocracia. Habría de ser, eventualmente, la primera de ellas la que triunfaría, marcando el inicio del pleno reinado de Cheng y el abandono (forzado) de Shuo Gong de la arena política²⁷⁰ .

Pasados casi treinta años de gobierno, el Rey Cheng murió y ascendió su hijo mayor Zhao, pasando a llamarse Rey Kan (1005 – 978 a.C.), quien fue supervisado por Shaogong y cuyo reinado estuvo caracterizado por el inicio de un período de consolidación del poder Zhou en la zona, según lo indican numerosas inscripciones en vasijas de bronce del período. A partir de estas se ha descubierto que este rey llevó a cabo una exitosa campaña militar contra un pueblo fronterizo norteño ubicado en los Ordos (en la parte norte de Shanxi y Shaanxi), los *Guifong*, un pueblo semi-nómade que resultó completamente derrotado por el ejército real Zhou²⁷¹ .

²⁶⁸ CHAC e pp. 313 – 314.

²⁶⁹ CHAC e pp. 315 – 316.

²⁷⁰ CHAC e p. 317.

El Rey Kan fue sucedido por el Rey Zhao (977 – 957 a.C.), quien contrariamente a su sucesor protagonizó una desastrosa campaña militar que habría de tener duraderas y amplias repercusiones. Según lo indican numerosas vasijas inscritas, existieron grandes expectativas respecto de una invasión al sureño “estado” de Chu (ubicado entorno al Yangzi). Empero, ella resultó un completo fracaso pues no sólo significó la derrota del ejército Zhou sino que su total eliminación, perdiéndose los “Seis Ejércitos Occidentales”²⁷² y pereciendo el propio rey en la batalla. Zhou nunca habría de recuperarse enteramente de este golpe²⁷³.

Quien tuvo que hacerse cargo de tamaña catástrofe fue, pues, no el artífice de ella sino su sucesor, el Rey Mu (956 – 918 a.C.), con el cual se inicia el período conocido como Zhou Occidental Medio, quien ha sido visto de forma marcadamente ambivalente por la historiografía tradicional. Como ejemplo, se le ha alabado por haber desarrollado el primer código legal sistemático pero se ha dicho, al mismo tiempo, que si hubiese sido un gobernante realmente virtuoso no habría tenido necesidad de implementar leyes ni castigos. De cualquier modo, este rey tuvo el mérito de lidiar con bastante eficiencia no sólo con la gran derrota militar que ya hemos mencionado sino que con grandes dificultades ligadas a la administración. Pues para entonces Zhou parece haber experimentado un proceso muy similar al que ya hemos retratado para Shang. Al igual que ese, durante la instalación y expansión del reino pudo establecer lazos de lealtad política en las regiones alejadas de la zona capital basándose exclusivamente en los lazos de sangre, pero habiendo pasado ya cien años, y cuando el reino se había vuelto bastante amplio, tales lealtades ya no pudieron descansar en los lazos de parentesco y debió apelarse a una burocracia impersonal capaz de asegurar fidelidades en un nuevo contexto²⁷⁴.

Para el reinado de Mu, en efecto, tenemos conocimiento, gracias a diversas vasijas inscritas, de la creación de numerosos cargos administrativos, que, por un lado, aumentaron la eficiencia y el control del gobierno real sobre sus dominios y, por otro, disminuyeron las prerrogativas del Rey y con ello, su poder. Entre dichos cargos contamos los de “oficial militar” o “capitán” –en el marco de una amplia reestructuración del ejército a causa de una estrepitosa derrota a manos de un pueblo “bárbaro” (*XuRong*) situado en la frontera oriental del reino–, los “Tres Supervisores” (“Supervisor del Caballo”, “Supervisor de las Tierras” y “Supervisor de los Trabajos”) –que reemplazaron a los *hou* o “señores regionales” de Zhou Occidental temprano–, “intendentes” (*zai*), “aprovisionadores” (*shanfu*), y “mensajeros” (*chu na*). Del mismo modo, los escribas/astrónomos (*shi*) se vuelven ahora especialmente importantes y ocupados pues

²⁷¹ CHAC e pp. 317 – 322.

²⁷² Los Zhou tenían dos ejércitos repartidos en las dos grandes zonas del imperio: Los “Seis Ejércitos Occidentales” y los “Ocho Ejércitos Orientales”, los primeros eran la fuerza militar más poderosa, por ello su pérdida fue un asunto realmente grave para el poder real.

²⁷³ CHAC e pp. 322 – 323.

²⁷⁴ CHAC e pp. 322 -

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

todo trámite burocrático debe ser registrado: investiduras, veredictos legales, mapas, etc. En todas estas reformas observamos un marcado afán por controlar el entorno e incrementar, con ello, la eficiencia en todos los ámbitos. En primer lugar, y evidentemente, se busca asegurar el correcto desempeño de las fuerzas armadas. Pero lo que llama más la atención es lo que parece ser un intento por descentralizar y asegurar una supervigilancia eficaz de las labores más importantes del reino en los “Tres Supervisores”, designándose el “Supervisor del Caballo” para las fuerzas armadas, el “Supervisor de Tierras” para las actividades agrícolas y el “Supervisor de Trabajos” para las “obras públicas”.

Dicha burocracia sirvió, pues, para la consolidación de los lazos feudales que Zhou mantenía en las provincias fuera del área capital del valle de Wei, en los reinos de Qi, Lu, Wey, Yan y Jin, entre los que probablemente fueron muchos otros más y que nos son desconocidos (quizás por su pequeñez). Según indican numerosas vasijas de bronce inscritas, el nombramiento de gobernantes por parte del rey fue una cuestión muy común en la época y estuvo rodeado de toda una sofisticada parafernalia altamente religiosa y simbólica –en directa relación, seguramente, con las reflexiones cosmológicas del período, que luego veremos. Asimismo, los nombramientos son realizados conjuntamente con estrictos procedimientos burocráticos de registro y almacenamiento. Esto prueba que la burocratización y, con ello, la maduración de la estructura estatal se dio, en el caso de Zhou, paralelamente a un proceso de consolidación del sistema feudal²⁷⁵. Y todo ello como parte de la culminación de un más amplio proceso de complejización cultural.

De este modo, durante Zhou, una muy bien consolidada estructura feudal-estatal convivió con (y se alimentó de) una estructura señorial propia de reinos menores, con una forma muy similar a la que *Shang* y *Zhou* habían tenido antes de la formación de formas de gobierno más amplias e impersonales, es decir, burocráticas. Estas le permitieron al rey, pues, ejercer una autoridad efectiva sobre dichos reinos enfeudados (*kuo*). Así, observamos la típica pirámide sociopolítica feudal donde el Rey se ubica por sobre los señores locales y estos, a su vez, por sobre el campesinado. Este sistema feudal recibió el nombre de *fengjian*, y exigió a los *kuo* apoyo militar, defensa del reino, el proporcionar mano de obra para la labranza de las tierras reales y el pago de un tributo en la forma de productos locales valioso y de un impuesto en forma de cereales. En recompensa, los *kuo* tenían independencia política, económica y militar, pudiendo formar sus propios ejércitos. Con el paulatino debilitamiento de la autoridad feudal hacia finales de Zhou Occidental Medio y durante todo Zhou Occidental Tardío, estos señoríos ganarán amplia autonomía, llegando a rebelarse contra la casa real. Y será a partir de ellos que surgirán, como veremos más adelante, los estados de la época de Primavera y Otoño²⁷⁶.

Por otra parte, para este período sabemos de la existencia, gracias a la profusión de vasijas que hablan de resoluciones legislativas de diversa índole, de un sistema judicial muy bien establecido y funcional, que era capaz de resolver conflictos al menos entre los miembros de la elite. Estas resoluciones nos hablan también de los cambios

²⁷⁵ CHAC e 318 – 319.

²⁷⁶ Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* pp. 53 – 54. y Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op. Cit.* p. 29.

socioeconómicos que se estaban gestando hacia Zhou Occidental Medio debido a que la gran mayoría de ellas hace referencia a disputas respecto de la posesión, compra y venta de tierras. Lo que parece haber sido la causa de esto es la alarmante falta de tierras. Pues como bien hemos dicho, para estos años el reino de Zhou sufrió la pérdida de parte importante de su territorio oriental, disminuyendo considerablemente el número de tierras a su haber. Al mismo tiempo, y debido al paso de los años, la familia real comenzó a multiplicarse y diversas sub-ramas y “sub-linajes” comenzaron a surgir. El problema surgió cuando ellas comenzaron a exigir sus propias tierras y resultó ser, pues, que no había suficientes. De este modo, la tierra disponible tuvo que dividirse forzosamente y las propiedades señoriales debieron ser parceladas entre sus propios miembros o, en el caso de que el rey lo considerase necesario, entre personas ajenas a ella ²⁷⁷.

Otra importantísima realización tuvo lugar durante el gobierno del Rey Mu, esta fue la de la ya mencionada intelectualización y explicitación de las categorías de pensamiento espacio-temporales surgidas en *Longshan*, y que permitieron la conformación del *Zhou Yi* (“Cambios/Mutaciones de los Zhou”) o, como más tarde habría de ser conocido (a partir de la “canónica” dinastía Han), el *Yijing* (“Libro/Clásico de los Cambios/Mutaciones”). Este manual oracular fue, en cuanto tal, un heredero directo de las prácticas oraculares con caparazones y escápulas, presentándose como producto de la sistematización y racionalización de ellas ²⁷⁸. Dicha sistematización estuvo en directa relación, por otra parte, con la búsqueda de mayor control del entorno que ya hemos visto para Shang y que para este período parece culminar en la serie de disposiciones gubernamentales que ya hemos expuesto. Pero antes de entrar de lleno en ella es preciso reparar en otra realización intelectual del período.

Paralelamente a la sistematización de las prácticas oraculares y como parte de ese proceso de intelectualización de la cosmología, observamos el desarrollo de la poesía. Es impresionante notar como en ella se expresa una sofisticación intelectual en directa relación con dicha mentalidad, retratándose de forma sutil y perspicaz la solidaridad entre los órdenes natural y humano, de la cual tanto el *Shijing* como el *Shujing* nos dan numerosos ejemplos, siendo uno de ellos el siguiente:

“Talando madera, ding-ding Un ave gorjea, ying-ying Saliendo de ese oscuro valle Moviéndose a esa alto árbol Ying, es un gorjeo Buscando el sonido de su amigo Examina esa ave Tal cual él busca el sonido de su amigo Cuánto más entonces debería la gente Buscar el sonido de un amigo Toma espíritu de él; escúchalo Al final, será armonioso y pacífico.” ²⁷⁹

Este pasaje del *Shijing* (“Libro/Clásico de la Poesía”), da cuenta de la perduración de ese entendimiento del *cosmos* como conformado por una estrecha relación entre el entorno ecológico y la vida humana. Pero ahora este es explicitado por primera vez, dando cuenta, como se puede notar, de una sofisticación intelectual nunca antes vista en China.

²⁷⁷ CHAC e pp. 326 – 328.

²⁷⁸ CHAC e pp. 341 – 342. y Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Open Court Publishing Company. EEUU, Illinois. 1998. p. 358.

²⁷⁹ Traducido del inglés según CHAC e p. 337.

Es precisamente esta misma técnica poética llamada “evocación” (*xing*) la que permitió poner por escrito el complejo y denso esfuerzo de sistematización intelectual que caracterizo a la explicitación cosmológica del *Yijing*.

En dicho clásico podemos observar cómo el lenguaje poético es conjugado con las imágenes oraculares²⁸⁰, las cuales son la base de los dictámenes y las para entonces se han vuelto mucho más precisas y ricas en su significado, de forma tal que sólo la poesía pudo ser capaz de expresar dicha inmensa carga semántica, para luego poder dar lugar a un veredicto oracular. Ejemplos de ello pueden ser vistos a todo lo largo del “Libro de los Cambios”, tanto en las imágenes de las líneas móviles como en la de los hexagramas completos. De ese modo:

En la línea quinta del hexagrama 62 (“Hsiao Kuo/La Preponderancia de lo Pequeño”) leemos:

“Densas nubes, ninguna lluvia en nuestra región del Oeste El príncipe tira y alcanza al que está en la cueva.”²⁸¹

En la línea segunda del hexagrama 28 (“Ta Kuo/La Preponderancia de lo Grande”):

“Un álamo seco hace brotar un retoño de raíz. Un hombre mayor obtiene una mujer joven. Todo es propicio.”²⁸²

En la línea quinta del mismo hexagrama:

“Un álamo reseco da flores. Una mujer entrada en años obtiene marido. No hay tacha. No hay elogio.”²⁸³

En la línea segunda del hexagrama 61 (“Chung Fu/La Verdad Interior”):

“Una grulla que clama en la sombra. Su pichón le responde. Tengo una buena copa. Quiero compartirla contigo.”²⁸⁴

Y en la línea tope (sexta) del mismo hexagrama:

“Clamor del gallo que se eleva al cielo. La perseverancia trae desventura.”²⁸⁵

Sin embargo, las líneas móviles de los hexagramas no suelen tener imágenes ecológicas como basamento de sus veredictos, en general, ellas suelen tomar la forma de imágenes donde el hombre o la mujer interactúan con otros, realizan ciertas acciones, se encuentran en determinadas situaciones, etc., son imágenes con un sentido más bien social. A modo de ejemplo, podemos citar las siguientes:

²⁸⁰ Aquellas que, como se ha visto, eran determinadas antes en relación con los trazos/resquebrajaduras obtenidos en las escáfulas o caparazones.

²⁸¹ Wilhelm, Richard (traductor). *I Ching: El libro de las mutaciones*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. 1975. p. 329.

²⁸² Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* pp. 193 – 194.

²⁸³ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 194.

²⁸⁴ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 322.

²⁸⁵ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 324.

En la línea cuarta del hexagrama 13 (“T’ung Jen/Comunidad con los Hombres”) se lee:

“El sube a su muralla, no puede atacar. ¡Ventura!”²⁸⁶

En la línea segunda del hexagrama 39 (“Chien/El Impedimento”):

“El servidor del rey encuentra impedimento sobre impedimento. Pero no es por su propia culpa.”²⁸⁷

En la línea primera del hexagrama 54 (“Kuei Mei/La Muchacha que se Casa”):

“La muchacha que se casa como concubina. Un cojo que puede pisar con firmeza. Las empresas traen venturas.”²⁸⁸

En la línea tercera del hexagrama 40 (“Hsieh/La Liberación”):

“Cuando alguien lleva una carga a sus espaldas y sin embargo viaja en coche da motivo a que se acerquen los bandidos. La perseverancia lleva a la humillación.”²⁸⁹

Y en la línea tercera del hexagrama 56 (“Lü/El Andariego”):

“Al andariego se le quema su albergue. Pierde la perseverancia de su joven sirviente. Peligro.”²⁹⁰

En estos casos el referente semántico del dictamen (ya sea explícito o implícito) no es una imagen natural sino que una social. Podría pensarse, de este modo, que aquí no se cumple la regla de solidaridad entre esos dos órdenes que rige el pensamiento chino. Pero eso sería un grave error. Lo que sucede aquí es que el referente semántico último de dichas líneas movibles no está en ellas mismas sino que en la imagen de todo el hexagrama en el cual ellas se encuentran. Dichas imágenes, como luego se verá, retratan de diversa forma lo que se entiende como la estrecha interrelación entre la vida humana y los sucesos naturales. Y son ellas, de hecho, las que nos permiten conocer el exquisito trabajo de explicitación cosmológica que se realizó en Zhou Medio y, con ello, el sofisticado pensamiento intelectual cosmológico que a partir de dicha mentalidad se produjo, y que significó la intelectualización y complejización del entendimiento monista y dialéctico del cosmos.

Ejemplos de ello podemos encontrarlo en todos los hexagramas del *Yi jing*, bastará con citar sólo algunas de las imágenes presentes en él:

En la imagen del recién citado hexagrama 56 (“Lü/El Andariego”) se lee:

“Sobre la montaña hay fuego: La imagen del andariego. Así el noble aplica con claridad y cautela las penalidades y no arrastra pendeencias.”

La imagen del Andariego, pues, encuentra su referente semántico en un suceso

²⁸⁶ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 135.

²⁸⁷ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 236.

²⁸⁸ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 295.

²⁸⁹ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 240.

²⁹⁰ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 303.

enteramente natural: La montaña sobre la cual hay fuego. De este modo, la ya citada línea tercera de este hexagrama encuentra su último referente en el entorno ecológico. Y debe ser situada en él para ser plenamente entendida. Lo mismo sucede, como bien hemos dicho, con todas las líneas, más allá de que en ellas el referente natural sea explícito o no, pues, y como ahora ejemplificaremos, todas las imágenes expresan de forma particular la correlación entre el orden natural y el orden humano. Prosigamos, entonces, con ejemplos de ello:

En la imagen del hexagrama 17 (“Sui/El Seguimiento”) se lee:

“En medio del Lago esta el Trueno: la imagen del Seguimiento. Así el noble a la hora del atardecer se recoge para su recreo y descanso.”²⁹¹

En la imagen del hexagrama 35 (“Chin/El Progreso”):

“El sol se eleva por sobre la tierra: la imagen del Progreso. Así el noble ilumina por sí solo sus claros talentos.”²⁹²

En la imagen del hexagrama 11 (“T'ai/La Paz”):

“Cielo y Tierra se unen: la imagen de La Paz. Así reparte y completa el soberano El curso del cielo y tierra, Fomenta y ordena los dones del cielo y la tierra, Con lo cual asiste al pueblo.”²⁹³

Y en la imagen del hexagrama 52 (“Ken/El Aquietamiento(La Montaña)”):

“Montaña, una junta a otra: la imagen del aquietamiento. Así el noble no va en sus pensamiento más allá de su situación.”²⁹⁴

Tal cual estas imágenes, todo el resto de ellas retrata cómo diferentes configuraciones de “fuerzas naturales” implican determinadas actitudes por parte del ser humano, las que le permiten adecuarse al orden natural y, de ese modo, ser “virtuoso” o “noble”. De este modo, lo que ellas hacen es retratar la correlación entre los órdenes natural y humano. Ella, por otra parte, resulta definida de forma específica a partir de la determinación de las fuerzas naturales que se encuentran en juego. En el *Yi jing* cada fuerza natural es representada por medio de un trigramas, es la conjugación de dos de ellos la que conforma un hexagrama y, con ello, una imagen o “conjugación de fuerzas” determinada.

El *Yi jing* se compone, en efecto, de 8 trigramas (*Bagua*)²⁹⁵, cada uno de los cuales es –como sugiere el nombre– un conjunto de tres líneas (quebradas o rectas), una determinada “fuerza natural”, una cualidad (inherente a ella), un accidente geográfico y un miembro familiar. De este modo, tenemos:

²⁹¹ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 151.

²⁹² Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 219.

²⁹³ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 126.

²⁹⁴ Wilhelm, Richard (traductor). *Op.Cit.* p. 286.

²⁹⁵ Los que, como bien ya hemos dicho, la tradición remonta a Fu Hsi. Véase p. 87.

	Nombre	Cualidad	Imagen	Familia	
	Ch'ien	lo Crea- tivo	fuerte	Cielo	Padre
	K'un	lo Recep- tivo	abne- gado	Tierra	Madre
	Chen	lo Susci- tativo	movili- zante	Trueno	1er. hijo
	K'an	lo Abismal	peli- groso	Agua	2º hijo
	Ken	el Aquie- tamiento	quieto	Montaña	3er. hijo
	Sun	lo Suave	pene- trante	Viento, Madera	1ª hija
	Li	lo Adhe- rente	lumi- noso	Fuego	2ª hija
	Tui	lo Sereno	regoci- jante	Lago	3ª hija

A partir de estos 8 trigramas, se conforman los 64 hexagramas, que resultan de todas las combinaciones posibles de ellos (8 x 8=64). Para los *Zhou*, y luego también para los confucianos y muchas otras escuelas filosóficas “clásicas”, los 64 hexagramas reflejaron, pues, todas las configuraciones naturales posibles y, con ello, la estructura misma del *cosmos*.

Observamos en el *Yi jing*, entonces, una sofisticada cosmología, donde se describe con sorprendente precisión lo que se consideran todas las posibles mutaciones de las “fuerzas naturales” constituyentes del *cosmos* –en cuanto este es entendido como cíclico– y las consecuentes conductas adecuadas a él –en cuanto se entiende que el orden natural y el humano no conforman sino un Uno–. Tal adecuación, por otro lado, se da tanto a nivel moral (adecuación como virtuosidad) como a nivel social (adecuación como tomar un lugar en la estructura familiar). De este modo, toda la vida resulta estar regulada por determinadas formas de adecuación al orden natural, tal cual lo estaba en *Longshan*, pero ahora de forma conciente y deliberada, en relación con precisiones que se consideran como las “verdaderas” formas de adecuación. Así, este proceso de sofisticada explicitación cosmológica ha significado la intelectualización y, por sobre todo, la “concientización” del “principio de adecuación”.

En efecto, para este entonces la cosmología *longshan* se vuelve explícita/conciente por medio de un trabajo de reflexión intelectual –estrechamente ligado a la religión, por otra parte-, con esto, la adecuación al entorno es entendida como realizada ya no de forma inconciente (por medio del uso “en bruto” de las categorías espacio-temporales) sino que en relación a la adopción conciente de determinadas conductas. Esto implica, pues, una modificación de lo que se entiende por “conocimiento”, el que ahora es entendido como la capacidad de memorizar una serie de “reglas de adecuación”. De este

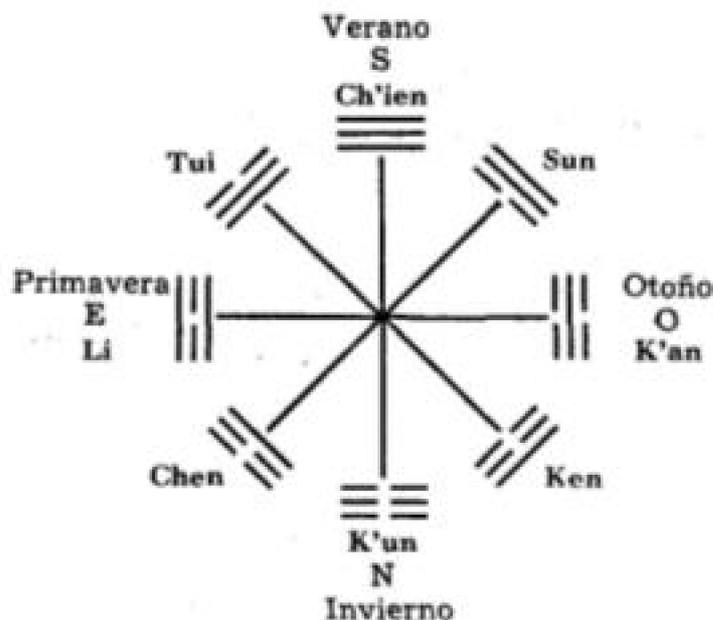
2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

modo, el conocimiento resulta intelectualizado y, con ello, se desliga de su utilidad práctica inmediata (la de adecuación), volviéndose válido en si mismo y prodigando, por tanto, un placer estético antes que empírico. Y del cual, evidentemente, sólo unos pocos pueden disfrutar, es decir, el conocimiento, paralelamente a lo anterior, se “elitiza”. Y lo hace no sólo en ese sentido estético sino que también en el intelectual pues siendo que dichas reglas son determinadas, según lo que hemos dicho al hablar de *Shang*, por especialistas de lo religioso a tiempo completo, el conocimiento, pues, pasa a ser propiedad de unos pocos, aquellos que tienen el tiempo para poder retener todo eso. Sin duda, este es el estatuto que toma el conocimiento en toda sociedad de alta complejidad y, de hecho, no es muy diferente del que toma en la nuestra.

Dicho proceso de “concientización cosmológica” se encontró, efectivamente, directamente relacionado con la búsqueda de un control más eficiente del entorno propio de sociedades altamente complejas. Dicha búsqueda comenzó, como hemos venido diciendo, en *Erligang/Shang* y, según lo retrata el “Libro de los Cambios”, fue consumada en Zhou . Pues evidentemente el *Yi jing* da cuenta de que aquella preocupación por la determinación precisa de los ciclos (con todo lo que ello implica), y que según ya se ha dicho estuvo en directa relación con las prácticas oraculares, fue satisfecha de forma absoluta, al menos en relación con las necesidades propias de las primeras sociedades altamente complejas.

Tal consumación del afán de control se desarrolló, en efecto, paralelamente a la culminación de un largo proceso de complejización sociocultural que puede ser trazado, según hemos visto, no sólo desde Shang sino que incluso más atrás, desde *Longshan*. Dicha maduración no pudo, pues, desarrollarse sino en directa relación con la consolidación de las estructuras estatales de la que hemos hablado anteriormente. De este modo, no es casual que paralelamente a la “intelectualización cosmológica” observemos la expansión y consolidación de las estructuras administrativas. Se trata, de hecho, de un solo gran proceso de magnífica amplitud. Al menos dos aristas de él, la intelectual-religiosa y la política, recién enunciadas, se conjugan en la consolidación de la posición de los especialistas de lo religioso a tiempo completo, los que ahora terminan por dominar todo el entendimiento de “lo sagrado”, así como las prácticas rituales y culturales relacionadas con él. Es en este período, entonces, en que se genera esa estrecha alianza entre lo intelectual-religioso y lo político-estatal que heredará de lleno el confucianismo y la cual puede ser definida con propiedad como ideológica en un sentido marxista. A favor de esto nos habla el hecho de que, como hemos visto al hablar de las fuerzas naturales/trigramas que conforman el *cosmos/Yi jing*, el orden social es presentado como un “reflejo” del orden ecológico y cósmico, lo cual, evidentemente, permite legitimar la estructura sociopolítica imperante.

La religión *Zhou* se enmarca, pues, dentro de la consumación de de ese gran proceso de complejización sociocultural. Ello es comprobable en la total sistematización que se observa en sus prácticas. Al mismo tiempo, en ella atestiguamos la inmanencia de aquella mentalidad cíclico-monista. De hecho, como luego veremos, la religión Zhou se organizó en directa relación con la “concientización cosmológica”, la cual se caracterizó no sólo por la precisión de homologaciones “ecológico-sociales” sino que también por la de correlaciones “ecológico-espaciotemporales”²⁹⁶, que pueden graficarse así:



Los especialistas de lo religioso o letrados (*ru*), pues, se preocuparon por el control y la eficiencia no sólo en el ámbito ético-social sino que también y por sobre todo, como bien ya decíamos al hablar de *Shang*, del ámbito económico-religioso. La determinación de las diferentes conjugaciones de las “fuerzas naturales” significó asimismo la de los ciclos que ellas conformaban. Tal precisión –directamente relacionada con la búsqueda de control por medio de la exactitud calendaria/astronómica- tuvo, eventualmente, amplias repercusiones en los ámbitos económicos y religioso. La religión, de hecho, parece haber sido organizada de forma tal que permitiese adecuarse eficazmente al entorno ecológico de un modo eminentemente económico. Los reglamentados cultos del Cielo y la Tierra, que caracterizaron la religión Zhou y de los cuales tenemos amplio conocimiento gracias a los “textos clásicos” (especialmente el *Shi jing*, el *Shu jing* y el *Li jing*), retratan esto con fuerza.

El culto al Cielo (*T'ien* o *Tian*)²⁹⁷, exclusivo del rey, y el culto a la Tierra (*Tu*),

²⁹⁶ Graham, A.C. *Op.Cit.* p. 365.

²⁹⁷ Contrariamente a lo que a veces se afirma, el Cielo de los Zhou no fue realmente diferente del de los Shang, caracterizándose por presentar rasgos antropomorfos y personales, siendo asimismo identificado con el propio Cielo físico. Los argumentos a favor de que la “impersonalización” del Cielo (y con ello, del nacimiento de la filosofía) son débiles en relación a los que apoyan la hipótesis de una continuidad entre *Shang-di* y *T'ien*, la cual, por otra parte, fue uno de los puntos fuertes de la legitimación político-religioso que desarrollaron los Zhou luego de la conquista de Shang y que es ampliamente probada por la literatura del período. A favor del primer argumento véase González España, Pilar. *Op. Cit.* p. 38. y Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Tao Te Ching: Los libros del Tao. Lao Tse*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2006. pp. 47 – 48. Y en su contra véase Graham, A.C. *Op. Cit.* p. 1., CHAC d p. 253. y Puech, Henri–Charles (director). *Op.Cit.* p. 314.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

protagonizado por el campesinado, se complementaban en la realización de ese propósito de adecuación ecológico-económica por medio de la realización de diversos ritos y la celebración de diferentes fiestas que son considerados vitales para la mantención del orden cósmico, es decir, para la efectiva *adecuación*. La realización de ella pasa, de este modo, por una conducta *adecuada tanto del Rey como del campesinado*, quienes *han de regir sus comportamientos según los ciclos estacionales*, tal cual como lo venían haciendo ya desde *Longshan*, pero ahora *de manera*, nuevamente, *conciente y deliberada*, en relación, como se ha visto ya, con un preciso armado cosmológico. Sin embargo, al ser el monarca el que se encuentra en directa relación con el Cielo (siendo llamado, de hecho, Hijo del Cielo), la virtuosidad de su conducta es considerada primordial y esencial para la normal armonía entre la existencia humana y los ritmos vitales, estando regida por estrictas normativas. De la misma forma, se entiende que la realización correcta de los diferentes ritos por parte de este es fundamental para la mantención del orden cósmico y que una falta en ellos o en su conducta significaría el fin del *cosmos* y el inmediato y catastrófico retorno al *caos*²⁹⁸.

De este modo, para cuando se inicia el año agrícola en Primavera las labores de cultivo no si inician en todo el reino hasta que el soberano haya realizado la apertura ritual de la tierra en el Campo del Cielo –levantando con ello la prohibición ritual de tocar la Tierra y de la mantención de relaciones sexuales–, la eliminación de las fuerzas estancadas del Invierno y el sacrificio de un toro a flechazos al Cielo para asegurar el normal inicio de las lluvias. Estas señales eran esperadas en todo el reino, cumplidas ellas, se iniciaban los trabajos agrícolas en todo el reino y se realizaban los ritos de fertilidad propios del culto a la Tierra. Dichos ritos, que culminaban por lo general en orgías colectivas o de parejas manteniendo relaciones al aire libre, coincidían también con la temporada de adquisición de compromisos maritales²⁹⁹. Al mismo tiempo que todo ello se desarrollaba, el rey fijaba su residencia en la región Este del reino, donde mantenía asiduamente relaciones con sus mujeres en el Templo³⁰⁰.

En Verano, las labores de roturación y siembra continuaban pero ahora, y tal cual en *Longshan*, los campesinos se trasladaban desde las aldeas en lo alto a las chozas en los bajos junto a los campos, de modo tal de protegerlos³⁰¹. Para entonces, el monarca habitada en la región Sur de sus dominios y realizaba los sacrificios a los antepasados en las afueras del Templo Ancestral³⁰².

Al iniciarse el Otoño y, con ello, la época de las cosechas (cultivadas en Verano), la vida religiosa se reiniciaba con gran intensidad. Finalizadas las labores del campo, el rey iniciaba la prohibición de tocar la tierra (que para los hombres significaba también la

²⁹⁸ Parain, Brice (director). *Op. Cit.* pp. 226 – 227 y Puech, Henri–Charles (director). *Op.Cit.* pp. 314 – 315.

²⁹⁹ Parain, Brice (director). *Op. Cit.* pp. 225 – 227. , Maspero, Henri. *Op.Cit.* p 25. y Puech, Henri–Charles (director). *Op.Cit.* p. 322.

³⁰⁰ Parain, Brice (director). *Op.Cit.* p. 227. , Maspero, Henri. *Op.Cit.* p 27. y Puech, Henri–Charles (director). *Op.Cit.* pp. 316 y 323.

³⁰¹ Maspero, Henri. *Op.Cit.* p 26.

³⁰² Parain, Brice (director). *Idem.*, Maspero, Henri. *Op.Cit.* p 27. y Puech, Henri–Charles (director). *Op.Cit.* p. 316.

imposibilidad de relacionarse con mujeres)³⁰³, siendo ella sacralizada, y se aseguraba de ahuyentar las influencias nocivas del verano, inadecuadas para una época de reposo. Consecuentemente con ello, los campesinos abandonaban las chozas de los bajos y volvían a las aldeas de los altos, donde realizaban “fiestas de la cosecha” que conmemoraban a todos esos animales (entendidos también como espíritus) que habían protegido las cosechas (ratas, tigres, etc.), y las cuales se caracterizaban por la embriaguez y el despilfarro general. Simultáneamente, durante esta estación se realizaban las bodas concertadas en la época estival (del mismo modo que se cosechaban los cultivos realizados en ese mismo tiempo) y el rey fijaba su residencia en la región Oeste del reino³⁰⁴.

Finalmente, con el advenimiento del Invierno, e idénticamente a lo que sucedía en *Longshan*, se iniciaba una época de claustración generalizada y congelábanse todas las relaciones entre diferentes sexos, hombres y mujeres vivían encerrados y en sectores separados, del mismo modo que los animales se encerraban en sus madrigueras. Por tanto, y al igual que en Verano, durante esta época, las actividades religiosas se reducían considerablemente y el rey se situaba en la región Norte de los dominios Zhou³⁰⁵.

De este modo, la vida campesina y real se ajustaban estrictamente a los ritmos ecológicos, por medio de la realización de actividades económicas acordes con ellos y que eran consagradas a través de diferentes fiestas y ritos, de modo tal que tales actividades eran entendidas como estrechamente relacionadas y tenidas por fundamentales para la mantención del orden cósmico. De este modo, no es casual que el rey presida todas ellas.

Tal protagonismo religioso del rey se fundaba, como bien ya dijimos, en la conexión directa que este aseguraba tener con el Cielo, el cual, a su vez, era entendido como la divinidad que reinaba por sobre todas las restantes del mismo modo que *Shang Di* para los Shang. El Cielo es visto como “la voz del *cosmos*”, encontrándose en los astros, observándose en los armoniosos ritmos de la naturaleza y conociéndose sus consejos por medio de los antepasados a través del oráculo. La relación de dicha divinidad, que es entendida, según lo recién dicho, como físicamente activa, con la esfera humana es tan directa que el rey, para reconocer algún problema que afecta a el reino, observa el Cielo en busca de alguna alteración astronómica³⁰⁶.

Dicha íntima interrelación entre los órdenes divino y humano, propia de la mentalidad que ya podemos llamar con propiedad china, sigue observándose en el culto a los antepasados, el cual atestigua, al igual que en *Shang*, que la muerte, tal cual la hemos entendido los occidentales, jamás ha existido para los chinos. Pues si para nosotros los “muertos” son “ausencias” para los *Zhou* ellos no fueron sino “presencias”. Pero esto, tal

³⁰³ Prohibiciones que, como vimos, sólo serán levantadas hasta llegada la Primavera.

³⁰⁴ Maspero, Henri. *Op.Cit.* pp. 26 – 27., Parain, Brice (director). *Idem.* y Puech, Henri–Charles (director). pp. 316 y 323.

³⁰⁵ Parain, Brice (director). pp. 225 y 227. y Puech, Henri–Charles (director). pp. 316 y 324.

³⁰⁶ Parain, Brice (director). *Op.Cit.* p. 228.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

cual hemos dicho, no es nada nuevo. La particularidad que es posible encontrar para este período es la total sistematización del culto ancestral, la cual, y en relación a lo que ya hemos venido diciendo, debe ser enmarcada en el proceso de culminación de un amplio proceso de complejización. De este modo, esta sistematización no es sino la maduración de la que, como ya se ha visto, se inició en *Shang*.

Dicha sistematización se observa, primero que nada, en la creación de un lugar especialmente reservado para el culto de los antepasados, y el cual es entendido también como el lugar donde estos siguen viviendo y habitando luego de “muertos”. Este lugar, presente en todas las viviendas, se conoce como Templo Ancestral o de los Antepasados

307 .

Comprobamos también dicha sistematización en la serie de ritos que se realizan para re-integrar al familiar fallecido como espíritu y abandonar el afecto por su presencia corporal, lo cual pasa por la eliminación de su “impureza funeraria” y el abandono de su condición de “difunto” de modo tal de convertirlo en un “antepasado”. Esto se lograba por medio de una ceremonia funeraria hartamente complicada, que consistía en lo siguiente: Al morir la persona se lo llamaba tres veces desde el tejado de la casa para que volviese, si este no lo hacía se lo consideraba “oficialmente muerto” y la familia comenzaba a llorar desconsoladamente, comenzando el aseo y la preparación del cadáver para su exposición. Esta tomaba lugar al día siguiente en el cuarto contiguo a la habitación del difunto, donde se mostraban también todas las vestimentas que este poseía y los hijos, vestidos de blanco, recibían las condolencias de familiares y amigos. Por la tarde se ponía el en un féretro dentro de un catafalco y se lo situaba en la sala principal de la casa. Ahí se quedaba hasta que la tumba no estuviese lista, la larga espera incrementaba terriblemente el dolor de los hijos del muerto, quienes debían comenzar a usar el “bastón de luto”. Terminada la tumba, el catafalco con el cadáver era trasladado a ella, esto se hacía en una larga procesión en la que todos los participantes (familiares, amigos y cercanos del deudo) gritaban hasta que se bajaba el féretro a la tumba, y se ponían las víctimas dentro de ella. Hecho ello y ya de vuelta en casa, el hijo mayor se dirigía al Templo Ancestral, depositaba una tablilla (que representaba al difunto) y realizaba la primera ofrenda a su padre como “antepasado”. Simultáneamente, este tomaba posesión de su nieto en el banquete que se realizaba luego del funeral, este se comportaba, comía y bebía como un adulto, confirmando la nueva condición del difunto. Este ya se había convertido en un “espíritu vivo”, un antepasado y comenzaba a vivir en el Templo de los Antepasados o Gran Templo (como le conocen los chinos) ³⁰⁸ .

Siendo ya un antepasado, ahora antes de cada comida el jefe familiar (que ahora era el hijo mayor) le ofrecía un bocado a su padre y también a su esposa, demostrando que

³⁰⁷ Esto en caso de que el alma hubiese sido una virtuosa, de otro modo habría terminado en el Cielo o en el Infierno. Pues las almas excepcionalmente virtuosas ascendían para situarse junto a Shang-di y las muy malas descendían a las Fuentes Amarillas, gobernadas por el Señor del Suelo. Pero en esos casos ellas perdían su condición de espíritus y se transformaban en dioses o demonios, estando, por tanto, mucho más alejadas de la esfera humana. Véase Parain, Brice (director). *Op.Cit.* p. 229. y Maspero, Henri. *Op.Cit.* p 22.

³⁰⁸ Maspero, Henri. *Op.Cit.* pp. 23 – 25.

no diferenciaba en el trato de “vivos” y “muertos”. Asimismo, todo los meses le presentaba los frutos de la cosecha, le informaba de cualquier noticia o le consultaba respecto de algún problema³⁰⁹.

Nos es mucho más lo que puede decirse de la religión, el pensamiento cosmológico y la sociedad china. Apenas tenemos información de la economía, aunque es muy probable, y a juzgar por los ritmos agrícolas que es posible observar en las prácticas religiosas, que ella se haya mantenido sin mayor modificación –es decir, como una mixta de mijo y arroz, predominando este último– y quizás, considerando la culminación del proceso de complejización, vuelto más eficiente. La típica caracterización del sistema de cultivo *Zhou*, a partir del testimonio de Mozi, como un terreno que era trabajado por ocho familias de forma equitativa alrededor de un pozo³¹⁰ no pasa de ser una construcción intelectual utópica y retrospectiva a cuyo favor no existe prueba alguna.

De cualquier modo, lo cierto es que hacia finales de Zhou Medio (luego del reinado de Mu), luego que generasen todas las realizaciones antes descritas, el poder de este estado comenzó a declinar progresiva y acentuadamente. Es poca en verdad la información que tenemos de este período, para el cual la ausencia de fuentes llega a ser frustrante. En efecto, la historiografía tradicional se refiere muy escuetamente a los años de los reinados de Yih (899 – 873 a. C.), su hermano Xiao (872 – 866 a.C.) y, quizás, su hijo Yi (865 – 858 a.C.), y no existen sino poquísimas vasijas inscritas con las que se pueda contrastar o enriquecer la escasa información que ella puede entregarnos. De esa, el único dato rescatable es la mención del traslado del reino desde Zongzhou a Huaili, el cual reflejaría el exilio forzado del Rey Yih, causado por su tío Xiao, quien, luego de hecho ello, se declaró a si mismo rey. Esto explicaría por qué es que en el *Shi ji* se dice que el rey Yih tuvo que ser repuesto por los “muchos señores” y por qué es que existen dos “calendarios reales” en las pocas vasijas que se han encontrado del período³¹¹.

Pero la restauración de la monarquía no trajo paz duradera la reino, prontamente los conflictos cortesanos habrían de renacer cuando el señor de Qi fuese hervido en un calderón por el rey, seguramente en venganza por una deslealtad o algún tipo confabulación en su contra. La debilidad del poder real era manifiesta³¹².

La pérdida de poder que *Zhou* experimentó hacia finales de Zhou Medio es confirmada por el incremento del poderío del sureño reino de Chu, quien aparentemente tomó rápida ventaja de esa debilidad del estado norteño para abalanzarse sobre él, “obteniendo la armonía de los ríos Han y Yangzi” y llegando “tan cerca como E”, una estratégica posición que defendía el mayor paso suroriental al valle de Wei (región capital Zhou, como se ha dicho) y, con ello, la capital oriental Luo, poniendo a Zhou en directo peligro. Este fue capaz de repeler la amenaza pero no hasta que estuvo más cerca en el

³⁰⁹ Parain, Brice (director). *Op.Cit.* p. 229.

³¹⁰ Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 59.

³¹¹ CHAC e pp. 328 – 329.

³¹² CHAC e p. 329.

2. Capítulo Segundo: La China Arcaica, el surgimiento de la mentalidad china y el desarrollo de las sociedades altamente complejas (10.000 – 771 a.C.): Yangshao–Dawenkou, Longshan,

río Luo, donde derrotó a las fuerzas invasoras. Luego, cuando intentase contraatacar y recuperar esa estratégica posición ni la combinación de su dos Ejércitos (los Seis de Occidente y los Ocho de Oriente) serían suficientes para lograrlo, debiendo recurrir a la ayuda del poderoso señor Wu Gong³¹³.

Muerto el Rey Yih, le sucedió su hijo Hu, conocido como Rey Li (857 – 828 a.C.), con el cual se inicia el período de Zhou Tardío y quien ha sido presentado tradicionalmente como el paradigmático último diabólico monarca dinástico que pierde el favor del Cielo debido a su bajeza moral, siendo sus mayores defectos (desde un prisma confuciano obviamente) el rehusarse a escuchar las críticas de los otros señores y descansar excesivamente en su ministro³¹⁴.

De cualquier modo, el reinado de Li estuvo ciertamente marcado por un signo infausto aún comenzando de forma prometedora cuando, en el primer año de su gobierno, recibió ofrendas de parte del reino de Chu en señal de paz y reconciliación. Empero, al año siguiente ese mismo reino le invadía poniendo, nuevamente, en directo peligro la capital. Ante esto, *Zhou* respondió con un impulsivo contraataque que resultó ser un completo fracaso. Poco después de esto, y según informa una vasija ricamente inscrita, el monarca Li no tuvo nada menos que huir para salva su vida de una sublevación de “los muchos señores”. Luego de ello no está claro quien asumió el gobierno existiendo dudosos relatos que aseguran que habrían retornado Shao Gong y Zhuo Gong al gobierno. Lo cierto es que muerto Li en el exilio en 828 a .C. asumió su hijo Jing³¹⁵.

Jing tomó el nombre de Rey Xuan (827 – 782 a .C.), quien se esforzó por restaurar el gobierno real, repeliendo también la presión de los “bárbaros” orientales (*Xianyun*), los cuales fueron derrotados en una exitosa campaña al mando de Xi Jia. Este general dirigió también otra exitosa campaña contra Chu logrando reestablecer el poder Zhou en el estratégico valle de Huai y triunfó en varias otras batallas sobre los *Xianyun*. Paralelamente a estos triunfos militares, el Rey Xua intentó recuperar la autoridad real sobre los señores de los diferentes estados Zhou fuera del área capital –los mismos que, como ya vimos, habían sido fundados para posesionarse de puntos estratégicos en su acceso a ella. De este modo, surgieron luchas con los reinos de Wey, Lu y Qi y, más tarde la mayoría de los señores se rebelaron contra el rey. En 782 a.C. el Rey Xuan, y con ello su “gran restauración”, murió³¹⁶.

Muerto el Rey Xuan, asumió su hijo el Rey You (781 – 771 a.C.), cuyo reinado comenzó muy inauspiciosamente con un gran terremoto que secó completamente los ríos de Wei, Luo y Jing, e hizo temblar fuertemente el monte Qi. Estas catástrofes, y en virtud de la mentalidad que ya hemos descrito, fueron interpretadas como una señal que

³¹³ CHAC e pp. 329 – 330.

³¹⁴ CHAC e p. 342.

³¹⁵ CHAC e pp. 342 – 343.

³¹⁶ CHAC e pp. 345 – 348.

indicaba que el reino se encontraba totalmente lejos del Cielo y la virtud. Consecuentemente, y en la búsqueda de responsables, las miradas se centraron en la corte, que estaba, de hecho, lo suficientemente podrida como para ser considerada la causante de esos desastres. Según la historiografía moral, entonces, la causa de la caída de los Zhou fue su bajeza y corrupción morales³¹⁷.

Fuera de las catástrofes, el Rey You habría de enfrentar otro gran problema cuando el señor de Shen (un pequeño estado vasallo) se aliase con los bárbaros occidentales de *Quang Rong* –los mismos que en el siglo pasado se les llamaba *Xianyun*– y se propusiesen invadir el reino. Alertado de esto, cuanta la tradición, el rey puso en alerta la frontera occidental y un día, cuando un centinela dio aviso de que los Quang Rong estaban atacando por medio de una señal luminosa, los señores que eran aún leales a la corona acudieron en su ayuda para dar cuenta de que era una falsa alarma, lo que Bao Si (uno de esos señores) consideró cómico y se rió, esto fascinó al monarca que volvió a hacer la humorada de la falsa alarma uno y otra vez, hasta que los señores dejaron de acudir a la señal. De este modo, y tal cual Pedrito y el Lobo, cuando un día los Quang Rong en verdad atacaron no hubo nadie para defender la capital, que fue reducida fácilmente, mataron al Rey You, capturaron a Bao Si y acabaron para siempre con la dinastía Zhou Occidental. Pero con ello no desapareció completamente la familia Zhou que, y aún cuando ninguno de los “muchos señores” habían acudido a su auxilio, fue salvada y evacuada del valle de Wei por los señores de Jin y Qin, que la llevaron a la capital occidental (Chengzhou), donde instalaron al legítimo heredero de You, el Rey Ping (771 – 720 a.C.). Nació la dinastía Zhou Oriental³¹⁸.

Se sitúa, así, en 771 a .C. el fin de la dinastía Zhou Occidental. Sin embargo, debemos entender que esa fecha no indica sino la culminación de un sostenido proceso de debilitación del poder real Zhou que se ha iniciado, como hemos visto, al menos cien años antes durante los reinados de Yih, Xiao, Yi y, en particular, Li, cuando los señores dejaron de mostrar fidelidad a la corona y comenzaron, poco a poco, a rebelarse y a ganar independencia política de ella. En rigor, Zhou Occidental Medio tenía mucho más en común con el futuro Zhou Oriental Temprano que con el Zhou Occidental temprano. De este modo, 771 a.C. no fue sino la expresión política de un quiebre que se había dado con anterioridad³¹⁹.

De cualquier modo, los Zhou Occidentales merecen gran crédito y reconocimiento pues no sólo fueron capaces de sostenerse en una misma capital por casi trescientos años (algo que no volvería a verse en la historia de China), establecer leyes, generar poesía y producir un pensamiento religioso-cosmológico realmente sofisticado –y el que aún sigue cautivando a millones de personas– sino que también, y por sobre todo, de formar un riquísimo sustrato sociocultural que ciertamente se encuentra en directa continuidad con lo hecho en *Longshan* y *Erlitou-Erligang*, pero que aquí llegó a su

³¹⁷ CHAC e p. 348.

³¹⁸ CHAC e pp. 349 – 350.

³¹⁹ CHAC e p. 350.

madurez convirtiéndose en la base sobre la cual se edificaría China, la que aún derrumbándose será capaz de levantarse de nuevo desde ella³²⁰.

³²⁰ CHAC e p. 351.

3. Capítulo Tercero: La China Antigua, la caída del sistema sociocultural Zhou, el nacimiento de la filosofía y el surgimiento del taoísmo

El período que se extiende luego de la expulsión de la dinastía Zhou del valle de Wei y el traslado de la capital al oriente en Chengzhou es conocido como el de “Zhou Oriental” (770 – 256 a.C.) y se divide, a su vez, en los de “Primavera y Otoño” (770 – 481 a.C.) y “Estados Guerreros” o “Reinos Combatientes” (481 – 221 a.C.). Esta época, como veremos, atestigua el progresivo derrumbe de toda la compleja red de realizaciones que habían culminado en la formación del sistema feudal-burocrático de Zhou Occidental, el cual se deshará en todas las esferas, sociales, económicas, políticas, religiosas y, por sobre todo, mentales. Será en este contexto de total desplome del “Antiguo Régimen”, con la serie de sorprendentes y rápidos cambios que conllevó, que el taoísmo, junto con numerosas otras “escuelas” (*jia*), surgirá.

3.1. El período de Primavera y Otoño (770 – 481 a.C.):

Independencia y fortalecimiento de los “estados Zhou”. Nacimiento de la filosofía.

El período de Primavera y Otoño protagonizó la generación de grandísimos cambios en la sociocultura china, los cuales determinaron el derrumbe del sistema feudal Zhou.

Todo comenzó, como bien hemos dicho, con la invasión sobre el valle de Wei de una fuerza combinada del vasallo estado de Shen y los bárbaros Quang Rong, quienes tomaron la capital oriental y mataron al Rey You (781 – 771 a.C.). Esto no fue sino la culminación de un proceso de debilitamiento del poder real observable desde el Rey Li (857 – 842 a.C.) en adelante. Diversos factores debieron ayudar generar esta desfavorable coyuntura: 1) Los numerosos estados establecidos en un inicio como “hijos de la casa real”, es decir, como vasallos, se volvieron gradualmente independientes de ella e indispuestos a mantener la corte real en el oeste. De este modo, la región occidental, con sus limitados recursos y reducido territorio, tuvo que mantener por si misma a esa opulenta corte. 2) Las sucesivas invasiones “bárbaras” que Zhou Occidental tuvo que enfrentar le obligaron no sólo a tener que pagar varias sumas para detenerlos –una práctica que nos recuerda a la que varios imperios, como el romano, han realizado con sus pueblos fronterizos– sino que también a permitir la entrada de numerosas poblaciones extranjeras en los dominios reales, que incrementaron aún más la presión demográfica –ejercida ya por una creciente nobleza– sobre un reino pequeño y pobre. Finalmente, 3) diferentes desastres naturales, incluyendo un gran terremoto, significaron duros golpes para la economía y la moral Zhou.³²¹

Luego de la muerte del Rey You, siguió una guerra de sucesión en la que triunfó, apoyado por Zheng, Jin, Lu y otros estados orientales menores, el heredero legítimo: El Rey Ping (770 – 720 a.C.), quien trasladó la capital Zhou al este en Chengzhou, la cual había sido una fortaleza que había proveído a los estados orientales de apoyo estratégico y logístico. Esta decisión se tomó por dos razones: 1) Porque el territorio real occidental de Zongzhou estaba, como hemos dicho, devastado por guerras y desastres naturales y 2) porque el rey, inteligentemente, vio que era conveniente estar cerca de sus aliados en el este. Así, en dicha capital oriental sobrevivieron los Zhou hasta 256 a.C.³²²

La corte de Zhou, sin autoridad real sobre los estados del valle del Río Amarillo, era prácticamente un gobierno en el exilio que sólo pudo mantenerse gracias al apoyo de los estados de Zheng y Jin. El liderazgo que estos dos estados habrían de ejercer sobre el resto de los existentes habría de asegurar la sobrevivencia de la familia Zhou y, con ello, del poder real.³²³

Zheng había sido un estado con muy buenas relaciones con la familia real habiendo sido fundado por Zheng Huang Gong (806 – 771 a.C.), hijo del Rey Xuan (827 – 782

³²¹ CHAC f pp. 545 – 546.

³²² CHAC f pp. 546 – 547.

³²³ CHAC f p. 551.

a.C.), en 806 a.C. La fortaleza de Zheng, un estado pequeño, radicó, empero, no sólo en esa cercanía con la corona sino que también, y por sobre todo, en su empuje y tenacidad, el mismo que le permitió asentarse en las inhóspitas tierras donde se situó, pantanosas y rodeadas de “bárbaros”. Debido a ello, los Zheng desarrollaron un “espíritu pionero” del que otros estados carecieron. Además, siendo tan joven no tuvo que enfrentar, como el resto de los “estados Zhou”, la fragmentación territorial y la presión económica propia del feudalismo, pudiendo movilizar con mayor eficiencia y facilidad sus recursos.³²⁴

Zheng Zhuang Gong (743 – 701 a.C.) fue especialmente activo en la defensa de los intereses reales, derrotando a unos bárbaros Rong y otros estados por no aceptar la autoridad real. Esto fue a la vez beneficioso y perjudicial para la corona que, por un lado, vio su poder fortalecido pero, por otro, vio como los otros estados adoptaban una actitud belicosa hacia sus aliados, que se mostraban bastante agresivos. Esto fue especialmente marcado en Zheng, cuya beligerancia fue tal que llegó a preocupar a la propia corona, la cual buscó contrarrestar su poder nombrando a un noble de Guo, un estado vecino a Zheng, un alto ministro. Zheng se mostró muy ofendido por la medida y el Rey Ping decidió demostrarle su fidelidad dándole uno de sus hijos “en prenda”. Pero cuando este murió y asumió el Rey Huan (719 – 697 a.C.), quien nombró a otro noble de Guo ministro, los ejércitos de Zheng, olvidando todo respeto a la corona, atacaron los cultivos reales. Viendo esto, el Rey Huan mobilizó tropas de los estados de Chen, Wey y Cai contra Zheng. El resultado de la batalla fue desastroso para la realeza y el rey resultó herido por una flecha haciéndose evidente que para entonces se había dejado de considerarlo un Hijo del Cielo. Luego de esto, la autoridad real nunca más fue tomada seriamente. Era el primer síntoma del derrumbe total del sistema feudal.³²⁵

De este modo, durante este período la autoridad real fue puramente nominal y surgió un nuevo sistema de regulación de poder conocido como el “sistema *ba*”. El *ba* era el líder de una comunidad interestatal. El primero en obtener este título fue, eventualmente, Zheng quien, junto con sus aliados, atacó a todos ellos quienes no aceptaron su liderazgo siendo reconocido por virtualmente todos los estados Zhou del Río Amarillo. Pero este liderazgo, que duro aproximadamente veinte años, habría de acabar con la muerte de Zhuang Gong en 701 a.C., cuando surgiera una guerra de sucesión entre sus dos hijos que duró dos décadas, debilito totalmente la posición de Zheng en la escena política y, por tanto, acabó con el liderazgo que ejercía sobre ella. Debido a ese “vacío político” en el “mundo Zhou” los bárbaros se entrometieron en los estados más débiles y Chu surgió como un poderoso “nuevo” poder en el sur, constituyendo una gran amenaza para los estados norteños.³²⁶

Luego del liderazgo de Zheng vendría el de Qi, quien paulatinamente institucionalizó e hizo madurar el sistema *ba*. Qi, ubicado en la península de Shandong en un punto estratégico controlando la población costera oriental y las comunicaciones norte-sur,

³²⁴ CHAC f *Ídem*.

³²⁵ CHAC f p. 552.

³²⁶ CHAC f pp. 552 – 553.

pudo convertirse en *ba* debido a diversos factores: 1) Su territorio era grande habiéndose anexado varios estados vecinos más pequeños, 2) se situaba en una conjunción de grandes rutas comerciales pudiendo profitar cómodamente del comercio interestatal, 3) gozaba de riqueza natural practicando activamente la pesca y la actividad textil, así como la explotación de campos de sal y 4) debido a su posición fronteriza pudo expandirse fácilmente absorbiendo a diversos pueblos bárbaros (algo que los estados del centro no podían hacer). De este modo, Qi habría de ser el primer gran poder en ostentar el título de *ba*, el que consiguió no tanto gracias a las ventajas anteriores como en virtud de una profunda reformación de la administración estatal³²⁷.

Dicha reforma acabó con el sistema feudal de Zhou Oriental –organizado jerárquica y sanguíneamente– en el territorio de Qi, cuya estructura administrativa fue reorganizada totalmente en la búsqueda de una mayor eficiencia, racionalizándose, fiscalizándose y descentralizándose la toma de decisiones. Así, el reino se dividió en quince unidades (*xian*) administradas en grupos de a cinco por el rey y sus dos ministros (5x3=15), y se crearon una serie de subdivisiones administrativas organizadas jerárquicamente, debiendo dar cuenta cada una de ellas a la demás arriba, la cual fiscalizaba su desempeño y castigaba si era necesario. Toda esa cadena empezaba y terminaba en el jefe de estado. Esta estructura estatal “racionalizada” le permitió a Qi mobilizar eficientemente sus recursos más que cualquier otro estado Zhou, los que aún estaban organizados precariamente³²⁸.

Así, Qi vino a imponerse sobre todos los estados del Río Amarillo ya fuese por alianzas o por conquista militar. En 667 a.C. Qi Huan Gong (685 – 643 a.C.) convocó a una reunión interestatal a los gobernantes de Lu, Song, Chen y Zheng, quienes le eligieron, quienes le eligieron líder de los estados Zhou. Luego de eso, el Rey Hui de Zhou (676 – 652 a.C.), cumpliendo con lo acordado, le dio el título de *ba* y, con ello, el privilegio de llevar acciones militares en el nombre de la corona. La primera de esas campañas fue contra Wei, que había apoyado una conspiración contra la corona. Después de ello, Qi resolvería en una lucha de poder en Lu. Paralelamente a ello diversos grupos bárbaros norteños amenazaron los estados Zhou y Huang Gong envió a las tropas de Qi en su ayuda, derrotándolos y estableciendo a los supervivientes en un nuevo sitio, el cual fue pertinentemente guarnecido. Poco después, Qi tendría que enfrentar otra amenaza más: la expansión de Chu, un estado sureño que, como ya hemos visto, había surgido como un significativo poder hacia mediados de Zhou Occidental. En 706 a.C. su líder conquistó Sui y se nombró a si mismo rey, título reservado al Hijo del Cielo. No contento con ello, en dos generaciones se expandió por los valles de Huai y Han, estableciendo su frontera en el Río Amarillo. Qi no esperó mucho tiempo para tomar acciones en su contra de ese expansionista estado sureño quitándole su estado satélite de Cai (ubicado en plena Llanura Central) y llamándolo a participar de una conferencia interestatal, la que por primera vez fue presidida por el *ba* de turno sentando precedente para lo que sería la tónica durante el siguiente período.³²⁹

³²⁷ CHAC f pp. 553 – 554.

³²⁸ CHAC f p. 554.

De este modo, el liderazgo de Qi resultó afianzado y ampliamente legitimado. Huang Gong, aprovechando su sólida posición, se encargó de especificar que la función del *ba* debía ser no la de lograr la hegemonía por medio de las armas sino que la restauración de la autoridad del Hijo del Cielo, de modo que el título de *ba* se presentaba como el guardián del poder real y, así, del sistema feudal Zhou. Siendo fiel a ello el rey de Qi realizó numerosas conferencias interestatales para reafirmar su autoridad como *ba* y, con ello, la de la casa real, la cual enviaba un alto funcionario que supervisaba esas reuniones. En ellas los presentes solían declarar lealtad a la corona y al sistema feudal en la forma de compromisos de mantención de “la moral y las buenas costumbres”, lo cual es plenamente coherente con el hecho de que la estructura patriarcal/de linaje era la base de la estructura estatal china. Los acuerdos prevenían también de la tenencia hereditaria del poder e insistían en que los cargos debían ser ganados por mérito y establecían restricciones en la realización de obras de irrigación, la acumulación de granos (que afectaban la economía de los otros estados) y el establecimiento de nuevos límites, de modo tal de mantener las fronteras entre los estados y asegurar el buen entendimiento entre ellos. Así, Qi fue capaz de prodigar al mundo Zhou de orden y paz, rechazando invasiones bárbaras o de otros estados y solucionando problemas políticos internos. Pero este efectivo y poderoso liderazgo habría de sucumbir de forma similar al de Zheng con la muerte de Guan Zhong, el mayor consejero de su gestor, Huan Gong en 645 a.C. y el rey Qi fue incapaz de mantener su estado en orden muriendo en 643 a.C. y desatándose una lucha de sucesión entre sus cinco hijos, con lo que el *ba* se perdió en la anarquía.³³⁰

Quien sería capaz de restaurar un liderazgo unificado entre los estados Zhou sería el estado de Jin, manteniéndolo por más tiempo que nadie (tres generaciones). Durante estos años el sistema interestatal habría de extenderse más allá de la Llanura Central integrando a los estados periféricos de Qin, en el oeste (valle de Wei), y Chu, en el sur (valles de Huai, Han y Yangzi), formándose una esfera de interacción multicultural y multiétnica que maduraría durante la época de los Estados Guerreros y que culminaría más tarde, con la unificación Qin, en el surgimiento de “lo chino”. Paralelamente a la conformación de esa esfera de interacción se generarían una serie de cambios administrativos, económicos y sociales que, en la búsqueda de un mayor control del entorno y de eficiencia estatal, terminarían por derrumbar la etnocéntrica estructura feudal Zhou.

El norteño estado de Jin había sido fundado, como hemos visto al hablar de la conquista de los Zhou del valle del Huang Ho, para proteger a la capital oriental (Chengzhou) de amenazas “bárbaras” norteñas (pueblos Rong). Debiendo defenderse de los Rong, estableció un estado subsidiario en Quwo, un punto estratégico al norte de la capital de Jin. Ese estado se desarrolló rápidamente volviéndose tan poderoso como para amenazar al propio Jin. Luego de largas luchas, terminó por imponerse sobre la dinastía de ese estado, reemplazándola. Dicho cambio de casa gobernante se dio conjuntamente con otro en la estructura estatal –el cual luego detallaremos– que sólo pudo lograrse una

³²⁹ CHAC f pp. 555 – 556.

³³⁰ CHAC f pp. 556 – 557.

vez que Quwo hubo eliminado a todos los descendientes poderosos de la nobleza regional de antaño de modo tal que los ingresos estatales no tuvieron que repartirse ya en la mantención de esas cortes. Así, en Jin la estructura feudal Zhou llegó a su fin.³³¹

Fortalecido con una mejor estructura estatal, Jin se expandió rápidamente con Xian Gong (676 – 651 a.C.) conquistando pequeños estados en el medio Huang Ho (al sur, en la actual Shanxi) y también a pueblos “bárbaros” norteños (Rong y Di). Xian Gong logró esto ayudado de capaces asistentes ajenos a cualquier gran linaje y a la casa real, luego de su muerte se desataría una lucha de sucesión de la cual saldría victorioso Wen Gong (636 – 628 a.C.), quien logró devolver estabilidad al gobierno y fue una importante figura política del período apoyando al Rey Xiang de Zhou (651 – 619 a.C.) en contra de un intento de usurpar la corona por parte de su hermano, la cual fue finalmente derrotada, las tropas reales escoltadas y protegidas por las de Jin, que recibió en recompensa territorios en la estratégica Llanura Central³³².

Qin, por su parte, estuvo involucrado también en luchas de sucesión y habiendo pasado cien años de la caída de los Zhou Occidentales había logrado conquistar la totalidad del valle de Wei haciendo de su estado uno multicultural con la integración de diversos pueblos “bárbaros”. Ajeno a la política interestatal se preocupó, en cambio, de expandirse por esos territorios “bárbaros”.³³³

Tanto Jin como Qin se ubicaron en las periferias del mundo Zhou, vivieron profundos cambios en sus estructuras estatales³³⁴ y se convirtieron en grandes poderes en la escena política interestatal. Lo mismo sucedió, como se ha visto, con Qi y, como ahora veremos, con Chu.

Luego de muerto Huang Gong, rey de Qi, en 643 a.C. no hubo ningún líder reconocido entre los estados Zhou. Sacando provecho de esa coyuntura, como hemos dicho, Chu se expandió hacia el norte y en ello se encontró con Jin en el límite sur de la Llanura Central, junto al Río Amarillo, donde se ubicaban pequeños estados especialmente vulnerables al expansionismo sureño. Cuando Chu atacó a Song en 633 a.C. Jin, en represalia, se lanzó sobre los estados satélites Chu de Cao y Wey. Al año siguiente las fuerzas combinadas de Jin, Qi, Qin y Song derrotaron a Chu en la decisiva batalla Chengpu, que detuvo el avance de Chu hacia el norte y ayudo a reafirmar el rol protagónico de Jin en la escena política interestatal. Wen Gong llamó a una conferencia pidiendo respeto a la autoridad real y recibiendo, en gratitud, el título de *ba*. Sin embargo, aún cuando Chu fue derrotado no se rindió en su afán de conquista de modo tal que los estados ubicados al sur de la Llanura Central se convirtieron en el campo de batalla entre Chu y Jin, cuyos enfrentamientos definieron la política del mundo interestatal durante dos siglos³³⁵.

³³¹ CHAC f p. 558.

³³² CHAC f pp. 558 – 560.

³³³ CHAC f p. 559.

³³⁴ Muy probablemente debido a esa misma relativa lejanía geocultural del mundo Zhou.

De este modo, para mediados del siglo VII a.C. el mundo Zhou estaba dominado por cuatro grandes poderes: Qi, Jin, Qin y Chu. Todos ellos grandes estados periféricos que estaban haciendo de los estados centrales/tradicionales (Lu, Wey, Song y Zheng) unos cada vez menos importantes en las políticas interestatales.

Así, cuando Jin Wen Gong murió en 628 a.C. Chu se vengó y derrotó a Jin en Mi en 598 a.C., simultáneamente, Qin atacó a Zheng, un cercado aliado de Jin, quien derrotó a su armada en 627 a.C. y lo invadió en 625 a.C. Al año siguiente, Qin buscó venganza y logró hacer retroceder a Jin. Este estado también tuvo que hacer frente a problemas por el este, enfrentando y derrotando a Qi en 589 a.C. luego de que invadiese a Lu y Wey. Por su parte, Chu era demasiado fuerte como para ser derrotado de modo que Jin buscó otra estrategia ganándose el apoyo de Wu (vecino de Chu) en contra del gran estado sureño, obligándolo a pelear en dos frentes e impidiendo cualquier ofensiva masiva en su contra³³⁶.

Cansado ya de ser el “jamón del sándwich” Song buscó la paz entre Jin y Chu convocando a una conferencia con la presencia de esos estados más los de Qi y Qin en 579 a.C. donde se consiguió una tregua y se acordó reducir el poder militar de cada uno de ellos. Pero la paz duró poco y ya en 575 a.C. recomenzaron las rivalidades pero esta vez en una escala mayor. Todos los estados norteños se unieron y derrotaron a Chu en 574 a.C. Dos años después asumió Dao Gong (572 - 558 a.C.) en Jin, en cuyo reinado el estado gozó de paz y recuperó el respeto de los otros debido a las reformas políticas que se realizaron, las cuales aseguraron el servicio de los hombres más talentosos del reino, así como la integración de los Rong a la estructura estatal (luego de ser “pacificados”) que permitió la obtención de más tierras y soldados. Esto le permitió el rey asegurar el liderazgo de Jin sobre los estados Zhou y conseguir el título de *ba*.³³⁷

En 546 a.C. Song Xi, ministro de Song, de modo de evitar nuevos conflictos, persuadió a Jin y a Chu de realizar una conferencia de paz, donde se invitó también a Qi y a Qin, entre otros estados, acordándose que los estados satélites de Jin y Chu (ubicados todos en la Llanura Central) debían visitar las cortes de ambos poderes, de lo cual quedaron eximidos los estados de Qi y Qin por ser independientes. Para todos los grandes estados se estableció un límite de carros de combate. Esta conferencia permitió a los estados situados en torno al Huang Ho disfrutar de cuarenta años de paz, pero mientras el norte estuvo libre de guerras el sur se deshizo en ellas con el surgimiento de dos nuevos poderes: Wu y Yue.³³⁸

Wu, como hemos visto, no se había hecho presente en la escena política hasta que Jin lo buscó como aliado en contra de Chu, estrategia que resulto hartamente exitosa permitiéndole anexarse varios estados satélites de este estado y comenzando a participar

³³⁵ CHAC f p. 560.

³³⁶ *Ídem*.

³³⁷ CHAC f p. 561.

³³⁸ CHAC f pp. 562 – 563.

de las conferencias interestatales. La privilegiada posición de Wu en el delta del Yangzi, compartiendo grandes fronteras sólo con Chu y mirando hacia la costa, le permitió desarrollar una estrategia simple y efectiva que consistió en el envío periódico de sólo 1/3 de sus tropas a atacar algún área del reino vecino obligando a este a estar siempre alerta mientras ocupaba tan sólo una parte de su capacidad militar. Así, al cabo de unos años Chu se volvió exhausto y en 506 a.C. Wu lanzó una ofensiva a gran escala en su contra, triunfando en cinco batallas consecutivas y llevándole al borde del colapso. Con esto Chu perdió su posición de liderazgo en el sur y Wu ganó una fuerte posición, la cual, empero, no habría de mantenerse por mucho tiempo con el surgimiento de otro poder sureño: Yue.³³⁹

Yue luchó con Wu por el control del rico delta del Yangzi por largo tiempo. En 496 a.C. el rey de Wu fue muerto por las heridas que los invasores Yue le provocaron. Su hijo, el notable Rey Fuchai (495 – 474 a.C.) se vengó derrotando decisivamente a Yue y obligando a su rey a rendirse. Luego de ello, Fuchai quiso ser *ba*, derrotó a Qi y Jin le permitió presidir una conferencia interestatal en Huangchi en 482 a.C. Mientras tanto, Yue, que buscaba venganza de su vecino, aprovechándose de que este estaba en el norte, se lanzó con una reducida armada y conquistó la capital, matando al heredero al trono. El rey Fuchai volvió de Huangchi a negociar la paz, pero Yue se negó y volvió a invadirlo en 473 a.C. Sitiada por tres años Wu finalmente cayó a manos de Yue y Fuchai se colgó. Con ello Yue se convirtió en el mayor poder del momento y fue visto como un potencial *ba*, dirigió sus ejércitos hacia donde se realizaba una conferencia interestatal y le fue otorgado ese título. Era la última vez que existía un *ba*.³⁴⁰

Hasta entonces la autoridad real, concedida a los *ba*, había servido para generar un balance de poder interestatal y asegurar que ningún estado buscara la hegemonía sobre otros, permitiendo la paz garantizó la subsistencia de la casa real al mismo tiempo que los estados comenzaron a velar por sus propios intereses. De este modo, el sistema *ba* fue una transición entre la estructura feudal y el nuevo sistema interestatal. Así, disfrazada de tradición, la innovación se abrió camino sin grandes dificultades. Para mediados del siglo VI a.C., de esta forma, el sistema *ba* había desaparecido y los grandes estados habían logrado establecerse, creando sus propias esferas de dominación, reduciendo el poder real –el cual ya no era considerado sino que para obtener el título de *ba*– a un mínimo y, como consecuencia de todo lo anterior, enfrascándose en guerras entre ellos por la hegemonía en la región. Así, en el curso de aproximadamente dos centurias China se había vuelto un sistema multiestatal protagonizado por Jin, Qi, Qin y Chu, uno en el que cada reino velaba por sus propios intereses y la autoridad real era puramente nominal. De este modo, el sistema *ba*, que antes había servido para mantener a esos estados en paz bajo la hegemonía de uno de ellos consagrada por la corona, ya no tuvo lugar pues cada estado buscaba imponerse sobre los otros y ya no respetaban la autoridad real sino que para legitimar sus intereses. Paralelamente a este derrumbe del sistema político feudal, y en estricta relación con él, se desarrolló un proceso de redefinición cultural que acabó con la identidad Zhou

³³⁹ CHAC f p. 563.

³⁴⁰ CHAC f pp. 564 – 565

excluyente por medio de la integración de las poblaciones no-Zhou y la generación de estados multiculturales³⁴¹.

Como ya vimos en el capítulo anterior, durante Zhou Occidental la estructura sociopolítica fue una feudal-estatal. Los diferentes reinos/estados fuera del área capital del valle de Wey debían fidelidad al rey y los gobernantes de ellos eran sus parientes, los cuales eran ayudados también por ministros (*qing*) y altos funcionarios (*dafu*), también parientes del rey. Sin embargo, en la práctica los lazos sanguíneos o matrimoniales (en suma, familiares) prontamente no sirvieron para asegurar la fidelidad de esas provincias debiendo desarrollarse una mayor estructura administrativa y generándose lazos de lealtad política basados en el mutuo auxilio y cuidado, tal cual es posible comprobar en la realización de complicados rituales, visitas a la corte, nombramiento de autoridades, etc. La mantención de este sistema beneficiaba tanto al rey como a las diferentes cortes no sólo por el apoyo mutuo sino que también porque el tributo enviado a la corona por los estados vasallos era repartido entre todas las cortes señoriales. Esta quizás fue una de las razones por las cuales este sistema se mantuvo por casi tres centurias.³⁴²

Hacia mediados de Zhou Occidental, según ya hemos visto, los lazos de fidelidad política comenzaron a debilitarse a medida que los estados regionales se volvían más ricos e independientes. La caída de los Zhou luego de la invasión del valle de Wei no fue sino una consecuencia de la total ausencia de fidelidad que existía hacia la corona por parte de casi todos esos reinos. Luego de ellos, estos siguieron expandiéndose hasta formarse los grandes estados que ya hemos mencionado y de los 148 estados que había cuando los Zhou cambiaron su capital al este, para mediados de este período 128 de ellos habían sido absorbidos por los estados de Qi, Qin, Chu y Jin. Y esto aún cuando muchos de esos estados pertenecían a la familia real. De este modo, los lazos de lealtad política se deshicieron totalmente y la ética feudal fue totalmente olvidada. Ahora la única preocupación de los estados fue la de fortalecerse internamente de modo tal de imponerse sobre los otros. Así, la búsqueda de eficiencia que antes había llevado a la maduración de todo un largo proceso de complejización social en la forma de la estructura estatal-feudal Zhou fue aún más allá dando inicio a otro proceso de complejización sociocultural que derrumbaría esa estructura para sentarse las bases de otra que sólo culminará con la unificación de China. El fin de ese proceso de larga duración y el inicio de otro se produciría con la formación de diversas estructuras estatales-reales en la búsqueda de un mayor control y una mayor eficiencia tanto de los recursos naturales como humanos por medio de la ampliación de la administración estatal.³⁴³

Esa mayor eficiencia se logró gracias a la inclusión de los grupos no-Zhou en la estructura estatal. Antes, durante Zhou Occidental, los estados consistían en una capital y una serie de fortalezas repartidas por el territorio, los Zhou vivían en esas “ciudades”

³⁴¹ CHAC f pp. 562 y 565.

³⁴² CHAC f p. 566.

³⁴³ CHAC f pp. 567 – 568.

(llamándoseles *guo ren*: “gente del estado o la ciudad”) y la población indígena en el campo (llamándoseles *ye ren*: “gente del campo”). Las ciudades estaban habitadas por los soldados, sus familias y una elite administrativa. Los campos estaban formados por villas de nativos, que tenían bastante autonomía y pagaban “impuestos” con su trabajo. De este modo, el poder del estado se reducía más bien a las áreas habitadas por los “colonizadores Zhou”, y los *ye ren* se encontraban eximidos de muchas obligaciones que los *guo ren*, en cuanto ciudadanos, debían cumplir. Pero cuando los estados comenzaron a desligarse de la corona, independizándose, fortaleciéndose y comenzando a luchar entre sí por la supremacía, más recursos económicos y humanos se hicieron necesarios para satisfacer las crecientes necesidades estatales. Y, con ello, una más eficiente y rigurosa administración se hizo necesaria. De ese modo, y tal cual hemos visto, los grandes estados comenzaron a realizar reformas e sus estructuras administrativas logrando generar un mayor rendimiento de sus recursos y pudiendo imponerse sobre el resto. Pues, de hecho, fueron precisamente esos reinos que desarrollaron profundas reformas en sus estructuras estatales los que consiguieron el título de *ba*. Tales fueron los casos de Zheng, Qi, Qin y Jin. Más tarde esas reformas proseguirían y serían perpetradas también por casi todos los estados. Así, Jin reorganizó su ejército integrando a tropas *ye ren* y cosechando varios éxitos militares. Lu, por su parte, comenzó a recaudar impuestos en relación a la cantidad de tierra arable (sin diferenciar entre “colonizadores” y nativos) y obligó también a los campesinos a participar del servicio militar. Este proceso tomó lugar paulatinamente observándose por primera vez hacia Primavera y Otoño, y madurando para la época de los Estados Guerreros.³⁴⁴

A medida que los territorios *ye* fueron integrados en la estructura estatal las más populosas periferias comenzaron a pesar más que el centro. Esto significó que, a la larga, los ministros y gobernadores que controlaban esos nuevos territorios tuvieron recursos para ser dominantes en las políticas estatales. Esto permitió el surgimiento de casas ministeriales hacia finales del período, las que llegaron a ser protagónicas durante los Estados Guerreros. Debido también a la expansión de la estructura estatal la administración local creció y surgieron nuevos cargos como los de *zai* (administrador) y *sho* (sheriff). A esa administración local comenzó a integrarse, como una forma de sobrevivir, el escalón más bajo de la aristocracia, los *shi*, originalmente soldados pero que con el transcurso del tiempo se convirtieron en una elite ilustrada que fue protagónica en la formación de la nueva estructura estatal.³⁴⁵

De este modo, fue un lento proceso en el que los estados pasaron de ser guarniciones/colonias militares a estados territoriales y expansionistas y cada vez más complejos. Políticamente esto significó que, en el largo plazo, la administración local terminó por opacar a la central, siendo un desafío por parte de los jefes de estado el lograr asegurarse la total fidelidad de los dispositivos burocráticos generados por el mismo.

Paralelamente a este proceso de integración social de las poblaciones nativas se dio,

³⁴⁴ CHAC f pp. 572 – 573.

³⁴⁵ CHAC f pp. 574 – 575.

como ya hemos mencionado, otro de disolución de la identidad cultural Zhou, marcada por un marcado etnocentrismo. Así, al mismo tiempo que desapareció la diferenciación entre *guo ren* y *ye ren* se generó una identidad común multicultural en torno a un estado territorial determinado. La identidad china (“lo chino”) no surgirá, de hecho, sino de la ampliación de esta dinámica en toda China por medio de la unificación territorial gestada por Qin, quien le dará el nombre a esta civilización ³⁴⁶.

Las consecuencias de la generación de esa unidad social y económica por medio de la incorporación de los *ye ren* tuvo también grandísimas consecuencias económicas. Ciertamente la estructura económica siguió siendo señorial y agraria, pero ahora el señor no fue ya el noble enfeudado sino que el propio jefe de estado por medio de la administración local, a través de la cual percibió también el “impuesto” por el derecho a la explotación de la tierra que debía pagar el campesinado, pero este no se pagó ya en la forma de mano de obra sino que en especies (al parecer 1/5 de la producción). Esto último resultó, a su vez, de la homogenización de las tierras, las que pasaron de ser propiedad real a propiedad campesina. Con ello, la tradicional diferenciación entre las tierras *guo* y *ye* desapareció, y todas debieron cumplir las mismas obligaciones tributarias. Este nuevo sistema implicó, pues, la eliminación de la tenencia real de la tierra, la que ahora (en cuanto sujeta a impuesto) era entendida como propiedad campesina bajo fiscalización estatal. Paralelamente a este proceso de transformación de la de la tenencia feudal de la tierra en otra de soberanía estatal sobre ella se desarrolló otro más amplio de mutación del status de la población que habitaba en ellos, la cual pasó de ser súbdita a ser ciudadana. ³⁴⁷

Por otra parte, liberados de restricciones feudales el campesinado se vio motivado a incrementar su productividad. De este modo, en la época de Primavera y Otoño surgió el cultivo rotativo, un estrategia que permitió a los campesinos aumentar considerablemente su producción. En el Norte los dos grandes cultivos fueron el mijo y el trigo, en el Sur, el arroz y el mijo. Así, por ejemplo, ahora los campesinos del Valle del Huang Ho pudieron sembrar trigo en invierno para el verano, mientras que el mijo era plantado en primavera para el otoño. Esto permitió cultivar tres cultivos en dos años siendo que antes sólo se podía conseguir uno en ese plazo (pues se cultivaba principalmente mijo). Este fue el primer paso hacia una agricultura intensiva. A cuya generación también ayudó el uso de herramientas de hierro como arados, azadas y hoces, las que reemplazaron a las más caras herramientas de bronce. Directamente relacionado con el uso del arado estuvo, por otra parte, el de bueyes para tirarlos. Ellos permitieron realizar cortes más profundos en la tierra que los arados tirados a mano. ³⁴⁸

La introducción de herramientas de hierro sólo pudo darse, eventualmente, con el desarrollo de una industria metalúrgica asociada a ese metal, esta se derivó de la industria de bronce, de la cual ya hemos hablado en el capítulo anterior. En efecto, los

³⁴⁶ CHAC f p. 569.

³⁴⁷ CHAC f pp. 576 – 577.

³⁴⁸ CHAC f pp. 577 – 578., Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op.Cit.* pp. 34 – 35. y Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 63.

primeros vestigios arqueológicos de piezas de hierro hechas por el hombre en China se han encontrado en este período. Todo indica que la forjatura de hierro se dio en esta zona del globo simultáneamente a la fundición de bronce, contrariamente a Occidente donde esta última se dio más tarde que la primera. Esto se explicaría por la gran experticia metalúrgica que los chinos habían desarrollado a lo largo de casi tres mil años. Al parecer, el bronce, considerado un “metal fino” (*ji jing*), era utilizado para la fundición de armas mientras que el hierro, considerado inferior, fue usado preferentemente para la fabricación de herramientas. Las armas de bronce fueron muy comunes y altamente valoradas. Los estados más poderosos del período (Chu y Jin), de hecho, debieron mucho de su éxito militar al hecho de contar con ricos depósitos de cobre (el que aliado con estaño produce bronce).³⁴⁹ Los avances en la tecnología metalúrgica se dieron con especial rapidez en el Sur y los reinos de Wu y Yue fueron conocidos por la calidad de sus espadas de bronce.³⁵⁰

Dichas realizaciones en la agricultura y la metalurgia se dieron paralelamente al surgimiento de una activa economía de mercado. El comercio, que durante Zhou se daba a un nivel muy limitado reducido a diferentes expresiones económicas de la lealtad feudal (regalos, tributos, etc.), se incremento exponencialmente debido a que los estados se vieron obligados a asegurar la adquisición regular de diversos bienes para la mantención del estado, especialmente su elite administrativa y sus campañas militares. De hecho, fueron los continuos conflictos bélicos, junto con las continuas visitas cortesanas interestatales, los que motivaron la construcción de amplias redes camineras interregionales. Dichos sistemas de transporte fueron de tal importancia para los estados que estos exigieron a sus estados vasallos mantenerlos en buen estado y protegerlos, siendo también una de las exigencias más comunes entre los reinos (en sus conferencias interestatales) la de no interrumpir a los viajeros. Pero las vías de comunicación terrestre no fueron las únicas y los cursos fluviales jugaron también un rol muy importante la mantención de los flujos comerciales, permitiendo trasladar grandes cargamento de granos por sus aguas. Asimismo, parece que existió una red principal de caminos que unía las capitales de los grandes estados con Jin y la capital real en el centro.³⁵¹

Un importante indicador del incremento de la actividad comercial es, por otra parte, la aparición de monedas acuñadas. Antes de ellas, en los tiempos neolíticos se comenzaron a usar monedas de conchas (*bei*) y durante Erligang-Shang aparecieron las de bronce, plata y oro. En la vida diaria de la gente común, de cualquier modo, los intercambios se dieron, por lo general, por medio del trueque. La especial importancia del comercio en la época es resulta probada también por el incremento del status de los comerciantes y el aumento de sus actividades. En el estado de Zheng, por ejemplo, los mercaderes gozaban de una posición privilegiada pero a cambio debían hacer de informantes. En Wey, los artesanos y comerciantes eran incluidos en la política estatal. Y hacia finales del período algunos mercaderes en la capital de Jin se habían vuelto especialmente ricos e

³⁴⁹ Chu en los valles de Huai y Han, Jin en las Montañas Zhingtiao. Véase CHAC f p. 578.

³⁵⁰ CHAC f pp. 578 – 579.

³⁵¹ CHAC f pp. 580 – 581.

influyentes políticamente. El surgimiento de estos “mercaderes privados” se debió a varias causas: 1) Un mejor sistema caminero interregional resultante, probablemente, de la necesidad de los estados de buenas comunicaciones entre ellos debido al sistema *ba*. 2) Una economía diversificada debido a la mayor productividad agrícola y al crecimiento de la demanda de bienes y 3) los avances industriales. Es decir, había más riqueza y se debía repartir. Pero esto se hizo, eventualmente, de forma desigual. Las elites acumularon los bienes a expensas de las capas más bajas y la pobreza aumentó drásticamente, muchas personas debieron vivir de préstamos y ayudas de los más ricos.

352

El crecimiento económico llegó a su punto álgido en los Estados Guerreros con la posesión privada de la tierra y el surgimiento de nuevas actividades industriales y comerciales. Junto con el crecimiento demográfico esto culminó en la urbanización y la comercialización. Pero este magnífico cambio socioeconómico comenzó en la época de Primavera y Otoño.

Durante este período la religión también sufrió inmensas transformaciones. Estando estrechamente conectada con todo el ordenamiento social, económico y político feudal, como bien hemos hecho ver en el capítulo precedente, la religión se vino abajo conjuntamente con el progresivo derrumbe de todas esas estrategias de adaptación al entorno que atestiguó este período. La caída de ella fue una de las principales causas en la generación de un “vacío epistémico” que la filosofía se encargaría de subsanar.

3.1.1. La crisis del orden sociocultural y el nacimiento de la filosofía: los *shi*.

Paralelamente a todas las profundas transformaciones políticas, sociales y económicas que hemos descrito, este período atestiguó también grandísimos cambios en la esfera intelectual, los que influenciarían todo el futuro pensamiento chino. Esto pues el derrumbe de la configuración sociocultural Zhou causó la transformación de la clase de los *shi*, que pasaron de ser soldados a intelectuales, marcando el nacimiento de la filosofía y, con ello, la emergencia del confucianismo.

En la época feudal Zhou las elites eran más que aristócratas guerreros preocupándose también de cultivar el intelecto, entre ellos los *shi* (“caballeros”) eran los más dedicados y recibían una educación en seis campos: ritual, música, arquería, conducción de carros, escritura y matemática. En un inicio los *shi* fueron pensados para servir al Estado tanto civil como militarmente, se esperaba que fuesen no sólo robustos guerreros sino también personas cultas, sanas y de buenas maneras. Pero su status cambió drásticamente cuando, con la formación de estados territoriales y la desaparición progresiva de la nobleza, la aristocracia de menor escalafón se empobreció y vino a servir en la administración local como *sherriffs*, jueces, consejeros, etc. Como hemos visto, esos puestos administrativos surgieron como respuesta a la necesidad de los estados de competir igualitariamente con otros. Así, los reyes quisieron contar con los hombres más capaces para ello como asistentes y administrativos, los cuales fueron

³⁵² CHAC f pp. 581 – 582., Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *Op.Cit.* p. 33 y Botton Beja, Flora. *Op. Cit.* p. 64.

reclutados, según criterios meritocráticos (*xiang*: digno, loable, meritorio, etc.), desde esa elite venida a menos pero especialmente culta. Algunos de esos aristócratas empobrecidos, por otra parte, proveyeron a su vez de educación a algunos miembros de las capas bajas que antes no habían tenido acceso a formación intelectual alguna. De este modo, los shi pasaron de ser aristócratas cultos a “profesionales altamente calificados” constituyendo no una elite social sino que cultural, la cual, situada en esa nueva posición administrativa y armada con toda esa rica erudición, desarrolló una fuerte conciencia de su responsabilidad o “deber moral” de servir al mundo. Tal fue, de hecho, la mentalidad que nutrió las mejores mentes del período, quienes se esforzaron por definir y difundir sus ideas. Así, la Edad de Oro china comenzó en este período y en tal contexto Confucio iniciaría la escuela de pensamiento más importante de la historia china.³⁵³

Confucio o Kong Qiu respondió totalmente al perfil de un shi. De familia aristocrática (los Kong) originaria del estado Song tuvo que irse con los suyos al de Lu producto de luchas de poder. Cuando su padre, Shu Liangge, murió Confucio era muy joven y quedó bajo el cuidado de su madre. De joven tuvo muchos trabajos humildes (cuidador de cultivos, librero, etc.) para mantenerse. Su vida pues reflejó a esa aristocracia venida a menos, poseedora de un pasado glorioso y con una fuerte “vocación de servicio”. Tal condición era una harto marginal, Confucio era pobre entre los ricos y rico entre los pobres.³⁵⁴ Educado en los antiguos valores feudales de ritos, roles sociales, etiqueta y buenas maneras veía críticamente el mundo que lo rodeaba en constantes guerras y marcado por vertiginosos cambios. Confucio fue, así, un conservador. Y esto era algo que el mismo explicitó al declararse no un innovador sino que un transmisor de antiguas tradiciones Zhou. Pero en esa continuidad hubo también una gran ruptura pues Confucio tuvo que reapropiarse de esa herencia para darle un sentido en los nuevos tiempos.

Tal reapropiación se dio, eventualmente, por medio de una reinterpretación del pensamiento intelectual religioso Zhou, del cual ya hemos hablado anteriormente. Pero antes de entrar en ello, es preciso profundizar en las profundas implicancias mentales y culturales que tuvieron los cambios generados en este período.

Tal cual hemos visto, todo el inmenso “armado” social, político y económico de Zhou Occidental se vino a bajo de forma sorprendentemente vertiginosa. Hasta esa dinastía todos los cambios socioculturales habían sido “acumulativos” como resultados de la progresiva complejización de aquellas estructuras generadas en *Longshan*. Las sociedades de la Edad de Bronce habían logrado perfeccionar exponencialmente a lo largo de cientos de años aquellas estrategias mentales, económicas, sociales, religiosas, etc., de adaptación al entorno que se habían generado en esa sociedad neolítica. De ese modo, la búsqueda de una mayor eficiencia en las diferentes esferas de la vida humana se desarrolló prácticamente bajo los mismos parámetros durante aproximadamente 2500 años culminando en el desarrollo de la sociocultura Zhou Occidental, en la cual todas

³⁵³ CHAC f pp. 583 – 584.

³⁵⁴ CHAC f pp. 585 – 586. Debido a esto se ha llegado a decir que los *shi* constituyeron una especie de “clase media”, lo cual no deja de tener sentido considerando el hecho de que las clases medias han solido nacer ligadas al Estado. Véase Maspero, Henri. *Op. Cit.* p. 36. y Schwartz, Benjamin. *Op. Cit.* pp. 57 – 59.

esas estrategias se pulieron hasta el límite. Sin embargo, la búsqueda de un mayor control del entorno no se detuvo con el agotamiento de ellas y fue más allá. De este modo, surgieron los estados territoriales que hemos recién descrito, los cuales, en la búsqueda de una mayor eficiencia en todos los planos, modificaron de pies a cabeza la sociedad china.

La total disolución de los lazos de fidelidad feudal y la consecuente conformación de estados locales independientes, el paso de una forma estatal interregional (o “transregional”) construida a partir de la relación rey – súbdito (nobles enfeudados/campesinado) a otra regional a partir de la relación rey – ciudadano, la mutación de una sociedad dividida entre *ye ren* y *guo ren* a otra unificada en torno a una identidad común estatal-local, la evolución de una agricultura extensiva centrada en el mijo (o el arroz) a otra intensiva basada en el cultivo rotativo de mijo y trigo (o de arroz y mijo), el incremento de la actividad comercial, el surgimiento de la fundición de hierro y la crisis de la religión modificaron total y completamente la sociedad china y plantearon nuevos desafíos al intelecto. La mentalidad *Longshan* que se había mantenido y complejizado conjuntamente con las otras estrategias de adaptación “tradicionales” no pudo ya sostenerse al mostrarse igual de inútil que el resto de ellas para satisfacer nuevas necesidades. Y mientras el resto de esas estrategias se “actualizaron” rápidamente, las estrategias mentales no lo hicieron con la misma velocidad mostrándose incapaces de “significar” esas nuevas experiencias y, con ello, todo aquello que hasta entonces había sido experimentado como “real” dejó de serlo. De este modo, dicha mentalidad, y según lo establecido ya en el Capítulo Primero, al despegarse de “lo real” se volvió inoperante y se produjo un profundo “vacío epistémico” que sólo pudo ser “llenado” por medio de la significación de esas nuevas experiencias. Dicho de otro modo, el *cosmos* que había cruzado todo el desarrollo de la sociedad china durante más de dos milenios se deshizo progresivamente hasta desembocar en un *caos*, el cual generó no sólo un vacío sino que también, y por sobre todo, una inmensa tensión la cual no pudo ser “aflojada” sino en el uso de las herramientas mentales generadas en *Longshan*. Pues como bien ya dijimos en el primer capítulo de este trabajo, las mentalidades se definen por su capacidad para domesticar conceptualmente la contingencia y hacerla inteligible. De modo tal que la mentalidad china sólo pudo volver a ser operante desde sí misma, logrando resignificar el entorno por medio de esas categorías espaciotemporales surgidas en remotas épocas neolíticas.

La labor de resignificación del entorno a la que esa situación de vacío y tensión obligó se produjo, a nuestro juicio, gracias a las diversas escuelas filosóficas del período, las cuales se esforzaron por entregar orden y sentido al mundo de diversas perspectivas, de modo tal de acabar con ese *caos*. Pero antes de proseguir con la descripción de ese nuevo proceso intelectual es preciso reparar aquí en el concepto de “filosofía”. En este trabajo adoptamos un entendimiento científicamente o académicamente útil de este término antes que estrictamente filosófico. Filosofía es, para nosotros, 1) una forma de pensamiento intelectual, es decir, una forma de racionalidad operativa que, en cuanto tal, se encuentra estrechamente ligada a una determinada mentalidad (o racionalidad pre-operativa)³⁵⁵ y 2) la cual se construye a partir de conceptos impersonales como el de

³⁵⁵ Según lo establecido en el Capítulo Primero.

logos, Razón, Espíritu, Idea, etc.³⁵⁶ En el caso de china, esa mentalidad es la que aquí hemos llamado *Longshan* y esa idea impersonal es la de *Dao*. Más adelante definiremos ese término pero por ahora baste decir que, tal cual lo ha dicho el connotado historiador intelectual A.C.Graham, toda la filosofía china se construyó a partir de ese concepto impersonal y que las diversas escuelas divergieron no en relación a qué era “lo real” (como en Occidente) sino que en virtud de cuál era el “verdadero” *Dao*.³⁵⁷

Volviendo a la cuestión de la crisis de la mentalidad china, quienes iniciaron este esfuerzo intelectual de resignificación del entorno fueron la “escuela de los letrados” (*ru jia*) –conocidos muy equívocamente en occidente como “confucianos” –, quienes vieron con ojos especialmente críticos estos nuevos tiempos al tener por modelo ideal aquel ordenado y armónico mundo de Zhou Occidental.

Los letrados (*ru*), como bien se ha dicho en el capítulo anterior, fueron aquellos funcionarios estatales Zhou que desarrollaron una sofisticada “concientización cosmológica” en la forma de precisas y estrictas formas de adecuación al entorno estrechamente relacionadas con las estructuras sociales, políticas, religiosas y económicas feudales. Estando, pues, directamente atados a la estructura feudal, con el derrumbe de ella perderían sus puestos de trabajo al ser incapaces de satisfacer las nuevas necesidades estatales, completamente ajenas a las que habían tenido el estado Zhou. De este modo, y al igual que los *shi* –a los que ellos educaban en las diferentes artes–, se empobrecieron y debieron buscar otras formas de subsistencia, las cuales encontraron preferentemente en los puestos administrativos locales. Ya en ellos, y animados por esa fuerte “vocación de servicio”, quisieron restaurar el orden haciendo volver a la sociedad a los modos antiguos, pero no sin antes reapropiárselos. Tal reapropiación se generó, y en relación a lo recién establecido, en torno al concepto de *Dao*. Para Confucio el *Dao* fue la conducta ética correcta, es decir, el “*Dao* de la antigüedad o de los antiguos”. Es por eso que el Maestro Kong dijo (en las citas el subrayado es nuestro):

“La dinastía Zhou tiene la ventaja de contemplar las otras dinastías en perspectivas. ¡Qué elegancia y qué refinamiento tienen sus ritos! Yo sigo las disposiciones de la dinastía Zhou.”³⁵⁸ ***“1. Se oye decir que los antiguos eran unos rústicos en cuestión de ritos y música y que los de ahora son hombres superiores. 2. En estas materias yo sigo siempre a los antiguos.”***³⁵⁹ ***“Un joven***

³⁵⁶ Esta definición de “filosofía” ha sido sólidamente fundamentada por el filósofo español Eugenio Trías en Trías, Eugenio. *Op. Cit.* pp. 125 y 155. y se encuentra implícita también en varios trabajos de historia de las religiones e historia intelectual. Como ejemplo, véase Eliade, Mircea. *Op. Cit.* p. 25 y Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Op. Cit.* p. 47. y González España, Pilar. *Ídem.* .

³⁵⁷ El libro de historia de la filosofía clásica china de este autor se llama, de hecho, “Disputers of the Tao”. Respecto de la centralidad del concepto de *Dao* en la filosofía china antigua véase Graham, A.C. *Op.Cit.* pp. 13 – 15.

³⁵⁸ *Perez Arroyo, Joaquín (traductor). Confucio. Mencio. Los Cuatro Libros. Editorial Alfaguara. Madrid, España. 1982. pp. 17 – 18.*

³⁵⁹ *Perez Arroyo, Joaquín (traductor). Op. Cit. p. 71.*

debe tener piedad filial cuando está en su casa y ser fraternal con los demás cuando esta fuera, debe ser diligente y sincero, desbordar de amor por todos y amar con más dedicación a los poseen la virtud de benevolencia. Si después de poner esto en práctica aún le quedan fuerzas, empleará estas en el estudio de lo que está escrito.”³⁶⁰ ***“En el uso de las reglas de etiqueta es de admirar que se practiquen con armonía. En esto consiste la belleza de las normas que dejaron los antiguos reyes y que nosotros seguimos tanto en lo grande como en lo pequeño.”***³⁶¹ ***“Yo no nací sabiendo; a mi me gusta la antigüedad y en ella investigo diligentemente”***³⁶² ***“Si me dieran más años de vida, dedicaría cincuenta de ellos al estudio del Yijing y así llegaría a no tener grandes faltas”***³⁶³ ***“Soy un transmisor, no un creador, soy uno que cree a los antiguos y que gusta de ellos, por eso me atrevo a compararme con el viejo Péng.”***³⁶⁴

Confucio insistió largamente en que se debía imitar a “los antiguos” pues consideraba que esa era la forma de restaurar el cosmos y abandonar el caos en que se encontraba sumido su época. Como se ha visto, las referencias al pensamiento intelectual Zhou, especialmente al contenido en el *Yi jing*, son frecuentes. Según él, en los libros de la dinastía Zhou –los que durante la dinastía Han vinieron a ser clasificados como clásicos³⁶⁵ – podían encontrarse las normas que permitirían la restauración de la paz y el orden que tanta falta hacía. De este modo, la filosofía de Confucio se basó en las reglas de adecuación al entorno establecidas durante la dinastía Zhou, en ellas, como ya hemos visto en el capítulo anterior, se encuentra implícito un orden ecológico-cósmico y se entiende que ellas son las formas correctas de adecuarse a él y, con ello, de vivir *adecuadamente*. Y tal fue el sentido en el que Kong Zi ocupó el concepto de Dao. Este término ha sido traducido principalmente de dos formas, como “Vía” o “Camino” (*Way*)³⁶⁶ o como “Sentido” (*Sinn*)³⁶⁷. Sin embargo, estas traducciones no aciertan a dar totalmente al profundo y amplio sentido que este término tuvo en las escrituras filosóficas de la China Antigua siendo, de hecho, más adecuado no traducirlo y tratar, más bien, de definirlo. El concepto de *Dao*, tanto en el confucianismo como en el taoísmo, hace por lo

³⁶⁰ Perez Arroyo, Joaquín (traductor). *Op. Cit.* p. 4.

³⁶¹ Perez Arroyo, Joaquín (traductor). *Op. Cit.* p. 5.

³⁶² Perez Arroyo, Joaquín (traductor). *Op. Cit.* p. 46.

³⁶³ Perez Arroyo, Joaquín (traductor). *Ídem*.

³⁶⁴ Perez Arroyo, Joaquín (traductor). *Op. Cit.* p. 43.

³⁶⁵ Véase nota 152.

³⁶⁶ Siendo esta la traducción más difundida. Véase A.C. *Op. Cit.*, Schwartz, Benjamin. *Op. Cit.*, Xinzhong, Yao. *Op. Cit.*, Yu-Lan, Fung. *A history of chinese philosophy. Vol. I. The period of the philosophers (From de beginnings to circa 100 B.C.)*. Princeton, EEUU. Princeton University Press. 1952. y Verlag, Scherz. *Op. Cit.* pp. 360 – 361.

³⁶⁷ Traducción cara a Richard Wilhelm, el principal traductor del *Yi Jing*. Véase Wilhelm, Ricardo. *Kung – Tse (Confucio)*. Revista de Occidente. Madrid, España. 1926., Wilhelm, Richard (traductor). *Op. Cit.* p. 349n. y González España, Pilar. *Op. Cit.* p. 45n.

generar referencia a una especie de método que conduce hacia lo correcto o lo adecuado, de hecho, el carácter *dao* esta compuesto de un hombre, una escalera y el Cielo. Es decir, es, ciertamente, un camino, un sentido o una vía pero que se define pues conduce al Cielo o “lo alto”. Por otro lado, el concepto de *dao* se encuentra usualmente asociado al de *De*³⁶⁸, concepto que ha sido traducido tradicionalmente también de dos maneras, como “poder” o como “virtud” pero hace referencia más bien a la eficacia que se deriva de la práctica del *dao*. De este modo, el concepto de *dao* puede ser mejor entendido como “lo adecuado” o “aquello que permite la adecuación” y nos reporta, así, bienestar y eficacia en nuestro actuar. De este modo, la idea de *Dao* supone también la de la existencia de un orden ecológico/cósmico pues no puede haber adecuación sino existe algo a lo que adecuarse, y siendo que el confucianismo no es sino una reelaboración del pensamiento Zhou, ese algo no es sino la propia naturaleza, la cual en la mentalidad china, tal cual hemos hecho ver, es vista siempre como modelo. Por otra parte, y en relación la estrecha relación de esta noción con la de *de* y, por tanto, la búsqueda de “eficacia” o el “poder” es interesante notar como, precisamente, tal había sido y seguía siendo la mayor preocupación de las sociedades chinas y la que, como hemos hecho ver, había determinado todo el desarrollo de ellas a lo largo de milenios. Visto así resulta evidente que el concepto de *Dao* y, con ello, el surgimiento de la filosofía no pudo sino estar estrechamente ligado a la satisfacción de esos intereses³⁶⁹, transversales, como hemos querido hacer ver, a todo el desarrollo intelectual chino.

La recuperación del *de* por medio de la práctica del *Dao* fue, así, la principal labor que se propuso el Maestro Kong. A partir de esos dos conceptos pudo readaptar el pensamiento Zhou a sus tiempos, presentándolo como la forma correcta de vivir y, con ello, de recuperar el orden y asegurar la paz de los reinos, enfrascados en constantes guerras, y en este sentido, tal cual ya hemos establecido, es que fue un total conservador.³⁷⁰

A pesar de sus esfuerzos, Confucio no llegaría a conseguir ningún gran puesto administrativo pero moriría dejando un numeroso grupo de fieles discípulos, quienes continuaron la *ru jia* más allá de la época de Primavera y Otoño, hasta nuestros días.

³⁶⁸ La D china se pronuncia como T latina por eso tanto *De* como *Dao* se traducen también por *Te* y *Tao*. El primero es el sistema Pinyin el otro el de Gile-Wales. Aquí hemos adoptado el primero, que es el oficial chino.

³⁶⁹ Lo que, por otra parte, es plenamente coherente con el hecho de que, y como ya hemos dicho, la filosofía nació estrechamente ligada a la administración estatal (específicamente la local, es decir, la clase de los *shi*), institución la cual, como hemos hecho a todo lo largo de este trabajo, estuvo siempre estrechamente ligada a la búsqueda de eficiencia.

³⁷⁰ A.C. Graham define el confucianismo, de hecho, como “a conservative reaction”. Graham, A.C. *Op.Cit.* pp. 9 – 33. Respecto del confucianismo, el cual sólo hemos tratado aquí muy someramente, veáse también Schwartz, Benjamin. *Op. Cit.* pp. 56 – 134 y 255 – 320, Wilhelm, Ricardo. *Op. Cit.*, Xinzhong, Yao. *Op. Cit.*, González España, Pilar. *Op. Cit.* pp. 39 – 48., Parain, Brice (director). *Op. Cit.* pp. 243 – 248., Yu-lan, Fung. *Op. Cit.* pp. 43 – 75, 106 – 131 y 279 – 311., Wing-Tsit, Chan et al. *Filosofías del oriente*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1950. pp. 65 – 76., H. Fang, Thomé. *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*. Linking Publishing Company. Taipei, Taiwan, República de China. 1981. pp. 37 – 128. y Hadsen, Chad. *A daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation*. Oxford University Press. New York, EEUU. 1992. pp. 57 – 94., 153 – 195 y 307 – 343.

Podría decirse, en cualquier caso, que el Maestro Kong tuvo suerte de morir pues aún habiendo nacido en una época bastante convulsionada seguro no habría estado preparado para lo que habría de venir. Y es que todos los grandes cambios que ya hemos enunciados recién comenzaban a tomar forma para este período madurando sólo para la época de los Estados Guerreros.

3.2. La época de los Estados Guerreros o Reinos Combatientes (481 – 221 a.C.): Los estados regionales territoriales y la lucha por la supremacía. El surgimiento del taoísmo.

La época de los Estados Guerreros atestiguó la culminación de todos los grandes cambios que habían determinado la caída del sistema feudal, generando, con ello, un complejo sociocultural totalmente nuevo.

Producto de la expansión de la estructura administrativa, la inclusión social, cultural y económica de los pueblos extranjeros y la consecuente generación de los reinos territoriales, las estructuras estatales se fortalecieron en torno a la autoridad real, la cual se incrementó marcadamente. De este modo, se dio un proceso simultáneo de expansión y contracción del poder, el cual se extendió a todas las provincias del estado y, al mismo tiempo, se concentró en la figura del rey.

La consolidación de la autoridad real implicó la eliminación de los diversos linajes que ya habían comenzado a tambalear durante el período anterior, ellos fueron totalmente erradicados de la escena política por aquellos nuevos grupos que triunfaron en las luchas de poder intestinas de los estados: los linajes ministeriales, los cuales, como hemos dicho ya, se fortalecieron a partir de la administración local ganando suficiente poder como para poder terminar por dominar las políticas estatales. Esto lo lograron por medio de estrategias bastante truculentas que consistieron generalmente en el asesinato de los reyes o los candidatos al trono levantados por otras familias y la posterior instalación de sus propios reyes. Estos corruptos métodos permitieron que un solo linaje ministerial tomase el poder en cada estado, lo cual acaeció primero en Qi, Lu y Qin, luego todos los restantes siendo el último el norteño estado de Yan. Los linajes ministeriales, una vez establecidos, permitieron el afianzamiento de la autoridad real, lo cual es posible comprobar en la propia nomenclatura del período. Entre 344 y 323 a.C. todos los gobiernos adoptaron el título de rey (*wang*) antes reservado únicamente para el Hijo del Cielo, marcando la culminación de un largo proceso de cambio político.

Los grupos ministeriales fueron valorados por su capacidad para ganar la atención del rey y persuadirlo de la realización de diversas reformas. Existe, en efecto, una profusa literatura del período que nos habla de grandes ministros reformadores. Sin embargo, la historicidad de ellos es dudosa y parece hacer referencia más bien a grandes desarrollos colectivos antes que a “gestas heroicas” –lo mismo que sucede, de hecho, con toda la

tradiciones míticas y legendarias de la China Arcaica y Antigua. De cualquier modo, son esos “ministros-héroes” los que nos permiten reconstruir las diversas modificaciones que vivió la estructura administrativa durante este período, la cual se volvió más eficiente y controladora que nunca antes en pos de la satisfacción de las necesidades de estados en constante conflicto.³⁷¹ Tales figuras sirvieron, de hecho, de modelos ideales de los “hombres de servicio”, los cuales se proyectaron al pasado e identificaron con los consejeros de la dinastía Zhou.³⁷²

De este modo, tenemos noticia de los profundos cambios que se generaron en la organización de la administración a partir de la historia del reformador Shen Buhai, quien estableció un impuesto a la tierra pagado en cereal por el campesinado. La cantidad de grano pagado se volvió una medida monetaria, los tipos de medida variaron pero la práctica fue universal. A los funcionarios estatales se les comenzó a pagar en esas unidades de grano, alguna de las cuales podían ser convertidas en dinero. Aún cuando el grano fue la forma de pago, los ministros indujeron al rey para que implementase una política de recompensas en metálico (oro y plata) para los funcionarios destacados. Es interesante notar cómo esas recompensas fueron dadas en forma de tierras al inicio del período imponiéndose paulatinamente el uso de metales preciosos pues indica el progresivo nacimiento de una economía de mercado, aún cuando en la vida diaria, como bien hemos dicho, siguió predominando el intercambio vía trueque.³⁷³

Otra forma de entregar status y propiciar la eficiencia de la administración estatal fueron los sellos, para los funcionarios civiles, y los *tallies*, para los generales. Esto estaba sujeto, eventualmente, al buen desempeño de los burócratas, quienes debían ir a la corte y entregar un detallado informe de sus labores: stock de cereales, registro poblacional, tierras roturadas, impuestos colectados y seguridad pública, de todo ello debía darse cuenta al rey, quien juzgaba si debía ser mantenido, promovido o expulsado de su cargo.³⁷⁴

Un tercer procedimiento utilizado para satisfacer las nuevas necesidades estatales fue el de la sistematización de los nombramientos de funcionarios, existiendo cinco tipos de “candidatura”: 1) altos funcionarios bien recomendados al gobierno 2) intelectuales errantes que lograban llamar la atención del gobernante por algún escrito político o por una presentación oral en la corte y 3) funcionarios menores o plebeyos que habían ascendido por mérito, especialmente por medio de victorias militares 4) servidores del rey o altos ministros que habían conseguido puestos administrativos y 5) funcionarios ascendidos por nombramientos de ministros en jefe. Estos procedimientos, como todos los ya vistos, buscaron asegurarse que el *staff* administrativo fuese de la mejor calidad posible.

³⁷¹ CHAC g pp. 602 – 604.

³⁷² Como es posible observar en el debate sostenido entre Zhuo Gong y Shao Gong, expuesto en el capítulo anterior.

³⁷³ CHAC g pp. 605 – 606.

³⁷⁴ CHAC g pp. 608 – 609.

Otras reformas fueron realizadas también para el control y la movilización de la población campesina. Como ya hemos visto con la incorporación de las poblaciones rurales sobre estas recayó la obligación de pagar un impuesto en la forma de grano, a lo que se agregó el del servicio militar obligatorio. Estos “deberes ciudadanos” implicaron la generación de sofisticados y estrictos procesos de registro y control de la población. Se realizaron, así, empadronamientos y censos para determinar los impuestos y servicios que los campesinos debían satisfacer, así como los implacables y duros castigos que ellos debían sufrir en caso de que no lo hiciesen. La realización de esos padrones y el cumplimiento de las obligaciones relacionadas con ellos recayeron, eventualmente, en la administración local. Sabemos de todas estos grandes cambios gracias a los relatos de las proezas de Shang Yan, quien, según la tradición, realizó todas esas reformas entre 356 y 350 a.C. En rigor, ellas debieron tomar al menos unos cinco siglos y no fueron obra de un solo “malvado genio”³⁷⁵. Dichas reformas fueron las siguientes:

1) El establecimiento de un detallado y muy estricto código legal que reguló tanto la administración estatal como el campesinado y que abarcó un amplio rango de cuestiones, desde el uso de la violencia hasta el del uso de medias no autorizadas (pues Shang había estandarizado las medidas), los castigos eran severos incluso para crímenes pequeños, se dividía a la población en grupos de cinco a diez hogares para que se vigilasen mutuamente y se responsabilizasen de las acciones cometidas como grupo. Aquellos que reportaban agresiones eran recompensados igual que los soldados que obtenían cabezas enemigas en el campo de batalla y los que las ocultaban eran castigados como traidores de guerra.³⁷⁶

2) La generación de una jerarquía de títulos para recompensar servicios meritorios al estado, especialmente militares, los cuales eran medidos por el número de cabezas enemigas conseguidas y podían significar una promoción. Existieron 17 de estos rangos y los más altos podían llegar a obtener casas, tierras y esclavos o recibir privilegios legales, como el eximirse de cualquier tipo de castigos graves, o religiosos, como la obtención de una tumba más grande, con más árboles y en una ubicación privilegiada.³⁷⁷

3) La implementación de una serie de reformas para mejorar la agricultura, las cuales aumentaron la productividad y permitieron aprovisionar al ejército y entregar una base económica al Estado. Primero que nada, se desincentivó el comerciό por generar pocos impuestos estableciéndose una serie de medidas anti mercaderes: registro de los mercaderes y sus sirvientes para que cumplieren con las obligaciones de pago en la forma de trabajo agrícola, altos impuestos a las mercancías y al transporte de bienes, y el registro de las familias mercantes como “personas inferiores” (j). Luego se aplicaron diversas medidas para incentivar el poblamiento de las zonas rurales, se construyeron redes de senderos en los campos de cultivos y se incentivó que las familias se organizaran patriarcalmente y que los hijos formasen las suyas propias para convertirse

³⁷⁵ CHAC g p. 611.

³⁷⁶ CHAC g p. 612.

³⁷⁷ CHAC g *Ídem*.

en cabezas de otras nuevas, todo ello para incrementar la productiva en todo el reino y cultivar el máximo de tierra posible.³⁷⁸

4) La creación de distintos distritos administrativos (*xian*) controlados directamente por el estado, cada uno de ellos con un magistrado (*ling*), un vice-magistrado (*cheng*), un comandante militar y un número variable de funcionarios menores, como los “vigilantes” (*sefu*) de las villas. Estas instituciones terminaron por extender el poder real en las comunidades locales y estuvieron directamente relacionados con la universalización de las obligaciones militares, tributarias, así como con la generación de registros poblacionales. De este modo los *xian* fueron unidades tributarias, de reclutamiento y censales. Con esto, el estado se aseguró del pleno cumplimiento de las obligaciones civiles pues los miembros de un *xian* eran vecinos en tiempos de paz y compañeros en tiempos de guerra, y del mismo modo que si uno de ellos cometía algún delito debía ser denunciado para que no tuviese que pagar por él toda la comunidad si uno de los cinco miembros del escuadrón huía los otros cuatro restantes debían pagar por él o conseguir la cabeza de algún enemigo en recompensa, del mismo modo sin ninguno de ellos mataba a un enemigo o moría en la batalla podían ser todos ejecutados. Así, la creación de una administración territorial implicó la identificación del orden civil con el orden militar.

379

5) La introducción de un impuesto *per cápita*, que estuvo directamente relacionado con la realización de registros de la población. Por ley todos los hombres que alcanzaban la mayoría de edad debían ser registrados y el gobierno mantenía un registro del número de hombres por hogar y sus edades, mientras mayor era el número de hombres mayores de edad más impuestos se pagaban. Cada familia que se mudase debía informar al gobierno.³⁸⁰

Todas estas reformas atribuidas a Shang Yan nos permiten dar cuenta de la serie de cambios en las estructuras administrativas de los Estados Guerreros y aún cuando ellas se realizaron específicamente en el de Qin los registros del período nos informan que la promulgación de detallados códigos legales, la implementación del servicio militar obligatorio, el registro de la población, la creación de impuestos *per cápita* y de distritos administrativos existieron, en mayor o menor medida, en la mayoría, sino todos, los estados del período.³⁸¹

Este período no se caracterizó únicamente por la generación de grandísimas y profundas reformas administrativas sino que también por la emergencia de nuevos patrones de interacción interestatal. Puesto que luego del pleno establecimiento de los estados territoriales para finales del período anterior, los diferentes reinos regionales se enfrascaron en constantes maniobras diplomática y en intermitentes pero frecuentes y

³⁷⁸ CHAC g p. 613.

³⁷⁹ CHAC g pp. 614 – 615.

³⁸⁰ CHAC g p. 615.

³⁸¹ CHAC g *Ídem*.

grandes acciones militares. Desde 481 a 350 a.C. se desarrolló un período formativo de esta nueva forma de relaciones interestatales, la cual se forjó al pulso de la guerra y sus dinámicas. De este modo, durante esta etapa formativa observamos dos grandes procesos: 1) la definitiva integración de los pueblos no Zhou y la maduración de los estados territoriales, y 2) la formación de un balance de poder en el que cada estado actuaba independientemente para la consecución de sus intereses por medios militares y diplomáticos. Estos procesos pueden dividirse a su vez, en dos: uno antes y otro después de la división del poderoso estado de Jin en otros tres estados menores pero igualmente protagónicos durante estos años.³⁸²

Antes de su partición Jin estuvo envuelto en guerras civiles mientras que Chu, Yue, Qi y Qin se expandieron Acosta de estados menores y pueblos “bárbaros”. Chu y Yue se expandieron hacia el norte en dirección al Río Amarillo, Qi, por su parte, lo hizo hacia el este en dirección a la península de Shandong y Qin se expandió hacia el oeste en los territorios de los bárbaros *Rong* y hacia el sur en los estados de Shu y Ba (Planicie de Chengdu), ubicados en una región fértil y bien protegida que permitió a este estado contra no sólo con grandes recursos sino que también con una posición estratégica desde la cual lanzarse contra el sureño estado de Chu. La adquisición de esta provincia, de hecho, habría de significar grandísimos cambios en la política e historia de China, entregándole a Qin una posición lo suficientemente sólida como para emprender la unificación de ese país. Pero la conquista de ese territorio tomó largo tiempo (casi un centenio) y el estado del valle de Wei sólo habría de hacerse notar en la escena política a partir del 360 a.C.³⁸³

Luego de la partición de Jin en Zhao, Hann y Wei se desarrollaron los siguientes procesos de aproximadamente veinte años cada uno: 1) La alianza de los sucesores de Jin en torno a Wei, 2) el conflicto entre esos sucesores y la reemergencia de Chu, y la aparición de Qin en la escena política interestatal.

De 403 a 383 a.C. los estados sucesores de Jin siguieron una política común y se expandieron hacia el este contra Qi, hacia el oeste contra Qin y hacia el sur contra Chu. Todo esto bajo el reinado de Wen Hou (445 – 396 a.C.) y el ministerio de Li Kui, quien implementó un código legal y reformas agrícolas. Durante este período Wei, por su parte, se expandió hacia el oeste a expensas de Qin, quitándole la región de Xihe y alcanzando el Río Luo. La expansión de Wei habría de despertar resquemores entre sus estados vecinos y la alianza entre los ex-Jin se rompería. Temeroso de su vecino, Zhao, estableció una nueva capital amurallada en Handan y, buscando expandirse también, lanzó una ofensiva sobre el sureste de Wey (383 a.C.), quien buscó ayuda en Wei, el cual, a su vez, atacó a Zhao por el oeste. Ese estado, por su parte, buscó ayuda en su tradicional enemigo Chu quien tomó ventaja de la incursión militar de Wei en Zhao para recuperar los territorios que había perdido en el valle del Huang Ho. Simultáneamente, Zhao atacó a Wei, quitándole mucho territorio.³⁸⁴

³⁸² CHAC g p. 616.

³⁸³ CHAC g *Ídem*.

³⁸⁴ CHAC g p. 617.

Este caótico y confuso conflicto marcó la nueva tónica de las relaciones interestatales, donde los estados generaron y deshicieron alianzas en función de sus intereses y oportunidades coyunturales. Marcó también el fin del predominio de Jin y de sus sucesores, así como la reemergencia de Chu como un gran poder. Esta hazaña es atribuida al general Wu Qi, el mismo que conquistó para Wei (a expensas de Qin) la región de Xihe, y que cayendo luego bajo sospecha fue expulsado de Wei y recibido por la corte de Chu, quien le nombró ministro en 401 a.C., desde donde realizó una serie de reformas para fortalecer la casa reinante y el estado del mismo modo que ya Jin lo había hecho. Aún cuando, y el igual que otros casos ya vistos, es improbable que tales reformas hayan sido obra de un solo hombre lo cierto es que por esos años Chu realizó muchas de las reformas ya descritas, las cuales habían sido ya implementadas por los estados norteños. Seguramente ellas le permitieron expandirse más hacia el sur, conquistando Yangyue y otras zonas que se convirtieron en los mayores centros de poder Chu.³⁸⁵

La década del 370 a.C. se caracterizó por la rivalidad entre los estados ex-Jin y Chu. Pero la escena política interestatal cambiaría drásticamente con la reemergencia de Qin desde el oeste, estado que, tras siglos de declinación, reapareció triunfantemente con una victoria militar sobre las fuerzas combinadas de Hann y Wei. Antes de ello, y como ya hemos dicho, Qin había sido irrelevante en la política interregional habiendo sido derrotado gravemente por Wei, quien le quito Xihe, y estando enfrascado en la conquista de los territorios inmediatamente al sur del valle de Wei, los que aún presentaban resistencia. Pero con las reformas de Xian Gong (384 a.C.) todo empezó a cambiar y en 366 y 362 a.C. Qin derrotó a Wei obligándole a devolverle el territorio de Xihe. Estos triunfos presagiaron el futuro protagonismo de Qin pues la política interestatal siguió estando dominada por un buen tiempo por los estados sucesores de Jin, bajo liderazgo de Hui Hou de Wei. Este adoptó cuatro grandes políticas: 1) En respuesta a la expansión de Qin cambió, temporalmente, la capital de Anyi en el oeste, ubicada justo en la frontera con ese ahora peligroso vecino, a Dailong en el sur, cerca del Río Amarillo y lejos del alcance del enemigo occidental. 2) Entre 362 y 359 a.C. realizó una serie de intercambios territoriales con sus vecinos Hann y Zhao que le permitieron crear un reino geográficamente más integral en torno al Río Amarillo y controlando numerosos e importantes puestos de intercambio comercial. Por su parte, han y Zhao también ganaron más integridad territorial. 3) Una tercera política que este estadista adoptó fue la realización de conferencias personales entre dos o tres gobernantes en un intento de asegurar alianzas y estabilizar relaciones entre estados. La emergencia de encuentros regulares e intercambios diplomáticos presagió le preeminencia de la diplomacia y las alianzas en el siguiente período de los Estados Guerreros. 4) El último gran cambio generado por este líder fue el de la adopción del título de rey, algo de lo que ya hablamos anteriormente.³⁸⁶

Así, para mediados del siglo IV a.C. todos los grandes estados habían introducido, o estaban haciéndolo, las grandes reformas que hemos descrito al inicio de este apartado.

³⁸⁵ CHAC g pp. 617 – 618.

³⁸⁶ CHAC g pp. 618 – 619.

Una prueba clave de ello es el hecho de que durante estos años la adopción del título real se volvió universal. Ubicados a lo largo del Río Amarillo Qi, Zhao, Hann, Wei y Qin, dominaron la escena política con Chu en el sur como la gran amenaza y Yan en el norte emergiendo como un poder menor. Las reuniones regulares y las visitas de embajadores, paralelamente a ello, estaban comenzando a establecer rutinas de intercambio diplomático entre esos siete estados que se repartieron China. Justo hacia la mitad del período, de este modo, un sistema basado en reinos territoriales en perpetuo estado de conflicto alcanzó su forma básica.

El resto de la subsecuente historia política de China es la del progresivo protagonismo de Qin, a cuyo ascenso se opusieron los estados de, en orden cronológico, Wei, Qi y Zhao, todos los cuales sufrieron desastrosas derrotas familiares a manos del poderoso y estratégicamente ubicado estado occidental, el cual, a la larga, acabaría por convertir en la primera potencia interestatal hacia mediados del siglo III a.C.³⁸⁷

En el curso de aproximadamente un siglo, de este modo, ese débil equilibrio de poder entre aquellos siete estados que se repartían China habría de deshacerse producto del paulatino ascenso de Qin. Este período, que se extiende en 350 y 250 a.C., suele caracterizarse como el de las alianzas “horizontales” pro-Qin y las “verticales” anti-Qin. Horizontales por que las primeras se formaron entre estados del norte y el sur, y verticales por que las segundas se generaron entre estados del este y el oeste. Pero esto no es más que un ideal retrospectivo pues en la práctica lo que imperó fue una caótica red de inestables alianzas que se definieron siempre en relación a Qin. Esto significó que las alianzas horizontales fueron exitosas pues Qin las lideraba sin contrapeso pues estaban compuestas por estados súbditos de él, y que las alianzas verticales siempre fracasaron pues, estando compuestas por estados independientes, quien las lideraba siempre terminaba fortaleciéndose y ganándose, con ello, el odio o la desconfianza de sus aliados, quienes finalmente se lanzaban contra él. Debido a esta inestable red de relaciones interestatales, y tal cual hemos sugerido anteriormente, los protagonistas de este período fueron no los ministros reformadores sino que los diplomáticos o retóricos, quienes fueron de estado en estado ofreciendo sus capacidades estratégicas y oratorias prometiendo, por medio del uso de ellas, la consecución de sólidas alianzas con los otros estados. De este modo, en un mundo de cambiantes alianzas y constantes guerras, estos *shi* ofrecían al rey un camino seguro a los jefes de estado, a los cuales convencían de la efectividad de sus servicios persuadiéndolos a ellos mismos. Estos diplomáticos, una vez que conseguían el beneplácito de un soberano y ganaban, por lo general, un ministerio, iban en busca de otro en busca de alianzas a las cortes de otros estados, donde también solían conseguir un ministerio. Así, a menudo dos estados tuvieron el mismo ministro y la fidelidad a cada uno de ellos fue bastante dudosa. Estos diplomáticos, por otro lado, generaron una amplia literatura especializada en la que destacó Su Qin como el arquetipo del hábil retórico.³⁸⁸

Como ya hemos dicho, este período se caracterizó por la existencia de alianzas

³⁸⁷ CHAC g p. 632.

³⁸⁸ CHAC g pp. 632 – 634.

“horizontales” entre Qin y sus aliados y “verticales” entre los enemigos de Qin. Debido a la debilidad de las segundas se hizo imposible una alianza en contra de Qin prolongada y, así, Wei, el primer líder de una alianza vertical, fue derrotado por Qi, el que a su vez lo fue por Yan. Sólo al final Qin pudo enfrentarse directamente con su principal adversario: Zhao. De este modo, el período que se extiende entre 353 y 260 a.C. puede ser dividido de la siguiente manera: 1) La declinación de Wei entre 353 – 300 a.C. 2) El liderazgo de Qi entre 301 – 284 a.C. y 3) el de Zhao entre 284 – 260 a.C.

El primer período, de 353 a 300 a.C. estuvo marcado por la caída de Wei, la cual fue causada dos grandes derrotas sufridas a manos de Qi, debiendo aceptar ser su “subordinado”, alianza que fue de poca utilidad pues en la década de 330 a.C. este estado sufrió derrotas casi anuales a manos de Qin, quien, dirigido por Zhong Yi, no sólo logró recuperar de él Xihe sino que también se lanzó sobre el centro de Wei, convirtiéndolo en su estado vasallo. De ese modo, en 322 a .C. tomó parte en la primera alianza horizontal en respuesta a la cual Gongsu Yan formó la primera alianza vertical en contra de Qin. Zhong Yi y Gong Sun, los artífices de esas alianzas, fueron los políticos más renombrados en la época.

Paralelamente a su expansión por la Llanura Central Qin supo consolidar su dominio sobre los territorios sureños de Shu y Ba –a quienes les impuso sus “modernas” leyes, formas de ocupación de la tierra y servicio militar– y terminó por conquistar a los pueblos Rong en 314 a.C. formando un estado rodeado por montañas y obteniendo una posición geopolítica harto ventajosa sobre sus enemigos. Con esas conquistas y, además, la toma de pasos estratégicos en el Río Amarillo, Qin se volvió virtualmente impugnable. Esa privilegiada situación estratégica resultó afianzada con la conquista de Hanzhong en el extremo noroccidental del valle de Han, ocupado por el estado de Chu, conquista que se generó a partir de los territorios de Ba y Shu permitiendo unir estos territorios con el valle de Wei y debilitando crucialmente a Chu, que ya no jugó ningún rol importante en la escena política interestatal. La expansión de Qin hacia el suroeste no sólo fue estratégicamente de gran importancia sino que también, y como ya dijimos, proveyó a Qin de una riquísima fuente económica, que luego le permitiría ser protagónico en la política interregional. Y en 310 a.C. Zhong Yi comenzó la construcción de una capital en Chengdu, desde donde Qin convertiría el valle de Sicuani en un próspero centro agrícola, destacando el proyecto de irrigación levantado por Qi Bing en 300 a.C.³⁸⁹

El segundo período de alianzas se centró en el auge y caída de Qi en la escena política, donde destacaron Tian Wen y el Señor Menchang. Tian Wen fue un emblemático ejemplo de esos ministros que se enriquecieron a costa de la administración local, este, en particular, hizo mucho dinero gracias a sus tierras y negocios, contando con numerosos diplomáticos y asesinos a su haber. Luego, con la ascensión del Rey Min, Tian Wen se aseguró el control efectivo del gobierno de Qi, que estableció una alianza con Hann y Wei. Debido que para entonces Qin se encontraba debilitado por guerras intestinas tuvo que ceder ante esa realineación de poder y le entregó a Tian Wen un ministerio. Celoso de esa paz Zhao ofreció a Qin una alianza contra Qi, que fue invadido por una fuerza conjunta de Han, Wei y Qin, quienes le acabaron en tres años (295 a.C.) y

³⁸⁹ CHAC g pp. 634 – 635.

Zhao y Hann pudieron recuperar varios territorios que habían perdido a sus expensas. Luego se lanzaron sobre Yan, inmediatamente al norte, derrotándolo estrepitosamente. Con esto, Qin hubo inflingido serios daños a Chu, Qi y Yan asegurando su preeminencia política.³⁹⁰

Después de ese conflicto Qi y Qin hicieron una tregua y luego Qin se lanzó sobre Hann y Wei bajo la dirección de l gran general Bo Qi. En estas campañas de 294 a 290 a.C. se generó un notable incremento en la escala de la guerra como reacción a las ambiciones expansionistas de Qin. Qi, por su parte, conquistó al pequeño pero rico estado de Song. La alianza entre Qi y Qin culminó cuando ambos reyes se declararon mutuamente *di*, título antes reservado únicamente para el Señor de lo Alto y decidieron lanzar una ofensiva sobre Zhao, la cual nunca llegó a concretarse pues el prominente ministro de Yan, Sui Qin, persuadió al rey de Qi de que la conquista de Zhao beneficiaría más a Qin que a su estado debiendo concentrarse, en cambio, en la ocupación de Song y el debilitamiento de Qin, su verdadero rival. El rey hizo esto, abandono la invasión sobre Zhao y compelió a Qin a renunciar al título de *di* al mismo tiempo que él lo hacía, Qin accedió y además, como queriendo reflejar la veracidad de su repliegue, devolvió territorio que había quitado a Wei y Zhao, al siguiente año Qi terminó de ocupar Song.

El éxito de Qi, y a si militad de lo que ya había sucedido con Wei, puso a todos los otros estados en alerta y se formó una alianza en su contra liderada por el exiliado Tian Wei en Wei, Wei Ron (307 – 266 a.C.) en Qin, y el Rey Zhao (311 – 279 a.C.) en Yan. Ese último estado, ubicado justo al norte de Qi, había sido un aliado tradicional de él de modo que sus defensas septentrionales estaban muy mal fortificadas y Yan pudo invadirlo y aplastarlo sorpresiva y fácilmente durante el reinado de Yue Yi (300 – 279 a.C.). Paralelamente, las fuerzas unidas de Qin, Zhao, Hann y Wei le atacaron por el occidente y Chu se declaró aliado de Qi pero tan sólo se limitó a recuperar territorio que había perdido en el vale de Huai. En las siguientes campañas la armada de Qi fue totalmente eliminada, su rey muerto y todo el estado ocupado, luego, aún cuando lograrse recuperarse de este golpe en 279 a.C. nunca volvería a ocupar a jugar un rol protagónico en la política interregional. Qin, por su parte, en 278 a.C. conquistó la capital de Chu y le expulsó de los valles de Han y Yangzi.³⁹¹

Estos cambios geopolíticos marcaron el inicio de la de la tercera fase de esta “centuria de las alianzas” y, con ello, la transición entre la era diplomática de un débilmente balanceado mundo multiestatal y la era de la “guerra total” en la búsqueda de Qin por la hegemonía sobre los otros estados. Este cambio fue precedido, como bien se ha dicho, por un incremento en la escala de la guerra y por el debilitamiento de los estados rivales de Qin, de los que sólo se mantenía en pie Zhao, sobre el cual se posaron los ojos del expansionismo occidental.³⁹²

Zhao se había fortalecido bajo los reinados de Wuling (reformas militares, conquista

³⁹⁰ CHAC g p. 636.

³⁹¹ CHAC g pp. 637 – 638.

³⁹² CHAC g p. 638.

de Zhongshan en 300 a.C.) y Huiwen (grandes ministros, 298 – 266 a.C.) apoyando alternadamente a Qin y Qi. Entre 285 – 275 a.C. expandió su territorio a expensas de los declinantes estados de Qi y Wei alcanzando gran prosperidad durante ese período, cuyo punto álgido fue 269 a.C., cuando derrotó a Qin gracias al general Lian Po.³⁹³

Esta derrota llevó a Qin a cambiar su estrategia política en 255 a.C. guiado por Fan Sui o Fan Ju, quien aconsejó al Rey Zhao (306 – 251 a.C.) a que practicase la doctrina de “aliarse con los que estén lejos para atacar a los que estén cerca”, es decir, en este caso, aliarse con Qi y atacar a Hann y Zhao. Por esto ese diplomático es considerado el “padre teórico” de la unificación China ya que inspirado en esa máxima Qin supo pudo abandonar la política errática y coyuntural que había implementado hasta entonces y supo desarrollar una política coherente y estable que le permitió imponerse imiltarmente sobre los otros estados. Fan Sui recalcó también la importancia de un estado unitario declarando que “cada centímetro o metro ganado es un centímetro y metro del rey” y atacando a aquellos que habían ocupado la administración y el ejército para satisfacer sus propios intereses y aumentar sus riquezas, esto fue una crítica directa a las diversas casas ministeriales que, como bien se ha establecido, habiéndose enriquecido gracias a la administración local comenzaron a dominar la política local ignorando y, más aún, manipulando la autoridad real. Fan Sui supo fortalecer a Qin trayendo esto, al menos temporalmente, a un fin.³⁹⁴

El otro gran consejo que Fan Ju entregó al Rey Zhao y que definió la política exterior de Qin fue la de “ataca no sólo su territorio sino que también su gente” con lo que quiso decir que el estado debía preocuparse de la destrucción total de los ejércitos del enemigo de forma tal que los estados perdieran su capacidad para pelear. Esto debió ser, seguramente, la fuente de inspiración de la futura política de masacres masivas que Qin aplicaría durante el siglo III a.C.³⁹⁵

Todos estos consejos fueron seguidos al pie de la letra por Qin, quien abandonó la guerra que sostenía con Qi e inicio una ofensiva contra el ya débil estado de Hann en 256 a.C., la cual aisló del resto del estado la provincia de Shangdong, que el rey se mostró dispuesto a ceder pero que el gobernador de ella se negó y le encargó al renombrado general de Zhao, Lian Po, defenderla con lo que se inicio el conflicto militar más grande de la época de los Estados Guerreros.³⁹⁶

Durante aproximadamente tres años, los ejércitos de Zhao, liderados por Lian Po, y de Qin, liderados por Bo Qi, estuvieron parados. Finalmente el Rey Xiao Cheng de Zhao (256 – 245 a.C.) fue persuadido de que Lian Po estaba evitando el combate siendo reemplazado por Zhao Kuo, quien se lanzó en contra de loas tropas de Bo Qi. Este le dejó avanzar hacia el centro de su territorio, cubriendo sus flancos, cortando sus

³⁹³ CHAC g *Ídem*.

³⁹⁴ CHAC g p. 639.

³⁹⁵ CHAC g *Ídem*.

³⁹⁶ CHAC g pp. 639 – 640.

suministros y tomando las fortificaciones que había dejado atrás en su avance, es decir, aislándolo y rodeándolo completamente. Viendo la situación, los ejércitos de Zhao Kuo se atrincheraron y esperaron por la llegada de refuerzos. Ambos estados habían movilizado todas sus tropas, Qin había reclutado a todos los varones de 15 años hacia arriba ofreciéndoles rangos militares y, con ello, generosas recompensas. Luego de cuarenta y seis días Zhao Kuo había sido incapaz de romper el cerco impuesto por las fuerzas de Qin y sus tropas estaban comenzando a morir de hambre. Desesperado, Zhao Kuo intentó una última ofensiva en la que resulto muerto el mismo, luego de eso sus tropas se rindieron. La tradición cuenta que fueron enterradas vivas, 400.000 hombres murieron y Zhao, al igual que Wei y Qi, jamás se recuperó de la derrota.³⁹⁷

De ese modo Qin se hubo deshecho de todos sus grandes enemigos. Sin embargo, no pudo o no supo aprovechar esta ventajosa situación debido a la rivalidad que se desató entre su ministro Fan Sui y su general Bo Qi. Este último fue obligado a retirarse a su feudo y, más tarde, a suicidarse, el general que lo reemplazo perdió sus fuerzas al ser atacado por su retaguardia mientras atacaba la capital de Zhao y Fan Sui perdió su cargo debido a la responsabilidad que tuvo en esa derrota, dos años más tarde fue ejecutado al verse involucrado en una intriga con otros estados. La catástrofe de Changpin y las muertes de Fan Sui y Bo Qi marcaron el fin del período de los Estados Guerreros. Y aún cuando no supo concretar inmediatamente la favorable posición que había conseguido ahora ningún estado pudo oponerse a Qin y no existía tampoco ningún mecanismo efectivo para generar una alianza duradera y sólida en su contra. Quedaban aún treinta años para que este período acabase “oficialmente” pero la letra ya estaba impresa y sólo quedaba ver cómo Qin unificaba toda China entre 230 a y 221 a.C.³⁹⁸

3.2.1. El surgimiento del taoísmo.

Los continuos conflictos y las grandes reformas administrativas que, como hemos descrito hasta ahora, caracterizaron a esta época de los Reinos Combatientes no fueron sino expresión de una sostenida búsqueda de eficiencia por parte de los estados regionales territoriales, la cual, según ya hemos establecido, se inició a partir de Erlitou-Erligang/Shang en la forma de un largo proceso de “afinamiento” de diversas estrategias de adaptación al entorno en que se enfrascaron las diferentes sociedades chinas y que culminó durante Zhou Occidental. Sin embargo, la maduración de todo este amplio dispositivo de estrategias no satisfizo esa ambición por el control del entorno, cuya continuación determinó el derrumbe de ellas y el surgimiento de otras nuevas igualmente relacionadas con la búsqueda de eficiencia pero ahora enmarcadas en un nuevo contexto. Así es como para principios del período de Primavera y Otoño observamos la emergencia de un todo una nueva organización sociocultural que acabó con el feudal anterior. Empero, las nuevas estrategias que acompañaron esa naciente configuración no pudieron ser totalmente novedosas y al mismo tiempo que rompieron con el pasado, heredaron mucho de él. De ese modo, es posible, por ejemplo, observar una clara

³⁹⁷ CHAC g p. 640.

³⁹⁸ CHAC g *Ídem*.

continuidad entre la estrecha relación entre los órdenes militar y civil en Shang y en los Estados Guerreros. En el ámbito intelectual, esto significó que las categorías espacio-temporales no fueron desechadas sino que readaptadas a la satisfacción de nuevos intereses dando lugar a la resignificación del entorno que ellas mismas permitieron y el cual fue llevado a cabo por la naciente filosofía, que, de este modo, heredó mucho del pensamiento religioso de centurias pasadas, lo cual es especialmente evidente en el caso del confucianismo y su reelaboración del pensamiento Zhou. Fue de este modo que se pasó de una forma de pensamiento personalista, centrada en la idea del Cielo o Señor de lo Alto (*Di/Tian* o *Shang Di*), a otra impersonalista, centrada en la idea del *Dao*. Cómo la transición de una forma de pensamiento intelectual a otra se desarrolló precisamente a partir de la continuación del mismo “sustrato categorial” es posible observarla, como ya dijimos, en la similitud que presentan el pensamiento religioso-cosmológico Zhou y el confucianismo. Es pertinente ahondar un poco más en esa cuestión a partir de una poesía de Zhou Medio que expone la doctrina del “Mandato del Cielo”, mencionada ya en el capítulo precedente, a la vez que recuerda a un antepasado real:

“El mandato es eterno Y no se termina contigo Emite e irradia debido renombre Toma el peso de lo que Yin³⁹⁹ ha obtenido del Cielo Comunicación del Alto Cielo Es sin sonido, sin olor Apropiadamente emula al Rey Wen⁴⁰⁰ Y los 10.000 países estarán confiando.”⁴⁰¹

En los últimos cuatro párrafos de este poema se observan tres cuestiones que tanto el confucianismo como el taoísmo, así como el conjunto de las escuelas filosóficas del período, conservaron a través de las ideas de *Dao* y *De*: 1) Un entendimiento de “lo divino” como ajeno a los sentidos y a las percepciones comunes (“sin sonido, sin olor”), 2) un entendimiento de cómo utilizarlo (emulando a los antiguos) y 3) la convicción de que al hacerlo se obtiene un poder ilimitado. Las primeras dos ideas continuaron por medio de la idea *Dao*, mientras que la tercera por medio de la de *De*. Más adelante volveremos sobre esto, por ahora baste con recalcar la continuidad existente entre el pensamiento religioso y el filosófico chino, y la cual se explica por la existencia de una mentalidad común.

Ese pensamiento filosófico, como bien ya dijimos en el apartado anterior, fue generado por los *shi*, una clase administrativa especializada que surgió en directa relación al Estado y su búsqueda de eficiencia. Durante Primavera y Otoño los *shi* se habían establecido paralelamente al surgimiento de los estados territoriales, pero con el afianzamiento de ellos hacia los Estados Guerreros, y conjuntamente con todas las profundos cambios que ya vimos, ellos se diversificaron y especializaron en relación las diferentes necesidades de esos estados. Es así como surgieron las figuras del ministro reformador, el diplomático, el general y, también, el intelectual, todos los cuales participaron activamente en la maduración de esas nuevas formas estatales. Los más destacados de entre ellos se convirtieron en maestros (*zi*) y lograron congregar un

³⁹⁹ Yin es otro nombre para referirse a la dinastía Shang. Tal era el nombre de una ciudad de ella.

⁴⁰⁰ Uno de los legendarios fundadores de la dinastía Zhou, que habría recibido el mandato de gobierno del Cielo.

⁴⁰¹ Traducido de CHAC e p. 334.

amplio número de discípulos, surgieron así las “escuelas” (*jia*), que se dedicaron al perfeccionamiento de sus métodos administrativos, bélicos, oratorios o filosóficos. De ese modo, se generó una rica y profusa literatura especializada, que es, de hecho, la que conforma gran parte de las fuentes que poseemos de este período.⁴⁰²

Los letrados de la dinastía Han designaron a las escuelas de este período de diferentes formas, de este modo, las escuelas de los ministros, diplomáticos/reóricos y militares recibieron, respectivamente, los nombres de “legalista” (*fa jia*), “de los nombres” (*mo bian jia*) y militarista. Del mismo modo, designaron a la escuela del Maestro Kong (Kong Zi) como la “escuela de los letrados” (*ru jia*) y a la de los Maestros Lao y Zhuang (Lao Zi y Zhuang Zi)⁴⁰³ como la “escuela del *dao*” (*dao jia*), conocida en occidente como “taoísmo”.

El taoísmo, en efecto, debe ser considerada como una más de esas escuelas filosóficas del período que surgieron desde la clase de los *shi*⁴⁰⁴, la cual, al igual que el confucianismo (aunque en mayor medida que este), aún cuando no jugó un papel protagónico en la administración estatal, como si lo hicieron las otras escuelas –puesto que los intelectuales, ciertamente, no eran tan esenciales para el estado como los ministros, los diplomáticos o los militares–, sí fueron parte de ese selecto grupo de “especialistas” y debieron ocupar cargos menores en la administración local, vivir de sus enseñanzas o ser miembros de alguna corte nobiliaria menor o ministerial.⁴⁰⁵ Lo cierto es, de cualquier modo, que, en origen, el taoísta fue un intelectual, un maestro (*zi*) que dio origen a una escuela (*jia*). En el caso de la *dao jia*, como bien se ha sugerido, esos maestros fueron Laozi y Zhuangzi.

Sin embargo, la clasificación del taoísmo como filosofía sigue siendo hoy en día objeto de un caluroso debate entre historiadores intelectuales⁴⁰⁶ e historiadores de la religión⁴⁰⁷, los primeros defienden esta postura, los segundos la refutan. Los historiadores de las religiones se muestran disconformes con la clasificación del daoísmo clásico o antiguo como una filosofía pues les recuerda la prejuiciosa diferenciación que los historiadores de la filosofía chinos neoconfucianos establecieron entre *dao jia* y *dao jiao* (“secta/religión del *dao*”). Dicha diferenciación, cara a Wing-Tsit Chan y Fung Yu Lan, establecía que el taoísmo filosófico había sido un “sofisticado” pensamiento filosófico que, al difundirse con el paso del tiempo, había “degenerado” en una secta religiosa “irracional” y “supersticiosa”. Casi todos los libros de historia de la religión taoísta comienzan con una impugnación de esta interpretación de la “religión del *Dao*”⁴⁰⁸.

⁴⁰² CHAC g pp. 587 – 592.

⁴⁰³ Ambos refiriéndose tanto a textos como a autores, una característica propia de las escuelas de este período.

⁴⁰⁴ Schwartz, Benjamin. *Op. Cit.* p. 216.

⁴⁰⁵ CHAC g 641 – 644.

⁴⁰⁶ Especialmente Benjamin Schwartz, A.C. Graham y Chad Hansen.

⁴⁰⁷ Entre ellos destacan Max Kaltenmark, Kristopher Schipper, Livia Kohn, Russel Kirkland, Harold Roth y Eva Wong.

Consideramos que ella es fundada, sin embargo, no creemos que sostener esa diferenciación signifique continuar con esos prejuicios. De hecho, no creemos sea posible anularla pues es innegable que a partir de los escritos de la “escuela del *dao*” a principios de dinastía Han se generó una religión que divinizó a Laozi, generó toda una estructura eclesiástica y sacerdotal, y comenzó a rendirle culto ⁴⁰⁹, algo que es simplemente imposible observar con anterioridad en los grupos de lectores de esos libros o en los simpatizantes de las enseñanzas de los Maestros que los habían escrito. Aceptar, pues, que existió en origen un taoísmo que era filosófico y que luego se transformó en otro religioso es una cuestión totalmente diferente de la de sostener que el primero fue “bueno” y el segundo “malo”. ⁴¹⁰

De este modo, consideramos que el taoísmo clásico puede ser entendido satisfactoria y plenamente como una filosofía, situándose, de ese modo, en el contexto de ese conjunto de escuelas que nacieron para la época de los Estados Guerreros y en directa relación con la búsqueda de control y eficiencia que caracterizó a todos esos grupos de maestros y discípulos.

El daoísmo se diferencia de las otras escuelas, en efecto, por presentar una forma totalmente particular de entender la eficiencia y el control (en todas las citas que siguen el subrayado es nuestro):

“El Tao permanente no actúa. Si los señores y monarcas son capaces de conservarlo, los infinitos seres se reformarán por si solos. Si, una vez reformados, brotan en ellos deseos, reprímase los con el leño sin nombre. También es menester saber contentarse; del saber contentarse nace la calma y la espontánea estabilidad de los infinitos seres.” ⁴¹¹

Para los taoístas el control, pues, no se consigue en su búsqueda (“el *dao* permanente no actúa”) sino que en la renuncia a obtenerlo (“los infinitos seres se reformarán por si solos”). De este modo, el buen gobernante debe desistir de imponer reglas y dejar que las gentes se gobiernen por si mismas. En esa espontaneidad subyace, en efecto, el “buen gobierno” y, con ello, la “estabilidad de los infinitos seres”. La propuesta de Laozi nos puede parecer fácilmente una total negación del gobierno y, con ello, de la autoridad real. Sin embargo, el Maestro Lao, insiste en que el desistir de imponer reglas no es una forma de renunciar a la tentativa de imponer orden sino que precisamente la manera de

⁴⁰⁸ A modo de ejemplo véase Kohn, Livia. *Doism and chinese culture*. Three Pines Press. Nuevo México, EEUU. 2001. pp. 1 – 7. y Kirkland, Russel. *Taoism: The enduring tradition*. Routledge. Nueva York, EEUU. 2004. pp. 1 – 19.

⁴⁰⁹ Kohn, Livia. *Op. Cit.* pp. 61 – 71. , Kirkland, Russel. *Op. Cit.* 74 – 91., Wong, Eva. *Taoísmo*. Editorial Oniro. Barcelona, España. 1998. pp. 43 – 56. y Puech, Henri-Charles. *Historia de las religiones. Volumen 4. Las religiones en la India y en Extremo Oriente: Formación de las religiones universales y de salvación*. Editorial Siglo XXI. D.F., México. 1998. pp. 274 – 285.

⁴¹⁰ Aceptar esta diferenciación no tiene, de este modo, por qué estar relacionado, como cree Kristopher Schipper, con el “...deseo de negar la legitimidad histórica del taoísmo como producto puro de la civilización china clásica... (ni de permitir) afirmar que el taoísmo sufrió una influencia extranjera, la del budismo”. Véase Schipper, Kristopher. “Taoísmo” en Delumeau, Jean. *El hecho religioso*. Editorial Siglo XXI. México. 1997. p. 388.

⁴¹¹ **Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Op. Cit.* p. 159.**

obtenerlo:

“Gobiérnase un país con normas permanentes; úsase en la guerra de tácticas cambiantes; el mundo se conquista no dándose a los negocios. ¿Cómo sé que es así? Cuánto más son las prohibiciones del Cielo ⁴¹², mayor es el número de gentes que se rebelan. Cuántas más herramientas tiene el pueblo, mayor desorden reina en el país. Cuánto más sabe el pueblo, más productos extraños surgen por doquier. Cuánto mayor es la cantidad de objetos preciosos, más abundan ladrones y bandoleros. Por eso dice el sabio: De nada me ocupo y el pueblo se enriquece por sí mismo, no actúo y el pueblo se reforma por sí mismo. Gusto de la quietud y el pueblo rectifica por sí mismo, es mi deseo no tener deseos y el pueblo se torna siempre por sí mismo.” ⁴¹³

El daoísmo refleja claramente, así, esa preocupación de los *shi* por el buen gobierno, pero lo hace de un modo totalmente diferente al acostumbrado. En opinión de Laozi, en efecto, la búsqueda de control y eficiencia no es la forma de conseguir ni control ni eficiencia, sino justamente el modo de generar anarquía e ineficiencia. Mientras más normas existen, de hecho, más problemas surgen y todo el “progreso civilizatorio” no es sino un sostenido retroceso en el nivel de vida de las personas. Debe, pues, nuevamente, desistirse de querer controlar para poder controlar. Algo similar dice el Zhuangzi, que es muchísimo más enfático:

“Alguien llamado Raíz-Celeste se paseaba al sur de la Gran Montaña y llegó a orillas del Río Límpido Allí encontró al Hombre-sin-Nombre, y le preguntó ‘¿Cómo se gobierna un imperio?’ ‘¡Fuera de aquí estúpido! ¡Estúpido! -exclamó Hombre-sin-Nombre- ¡Perder el tiempo con temas absurdos! Estoy a punto de ser el compañero De Aquello que todo lo hace, Y cuando me canse, Cabalgaré de nuevo al pájaro evanescente Para volar más allá de las Seis Direcciones Allí, en la ciudad de la nada, Habitaré la desnuda inmensidad. ¿Cómo puedes venir a molestarme Con la manera de gobernar un imperio? Pero Raíz-Celeste repitió la pregunta, Hombre-sin-nombre respondió: ‘Deja que tu corazón nade en lo insípido Mezcla tu soplo (qi) con lo indiferenciado. Sigue lo espontáneo y no seas egoísta: Entonces el imperio estará en orden.’” ⁴¹⁴

En el Zhuangzi, como se observa en este relato, la espontaneidad es el único camino hacia la consecución del control y el buen gobierno. Esta insistencia en la inacción es sin duda una de las características más propias del taoísmo, siendo expuesta en diversos pasajes del Laozi:

“El que actúa fracasa; el que aferra algo lo pierde. Por eso el sabio no actúa y de ese modo no fracasa; nada aferra y de ese modo nada pierde. Cuando estés a punto de alcanzar la meta, sé tan prudente al final como al principio y no fracasarás en tu empresa. El sabio desea no desear nada y no estima las mercaderías difíciles de obtener; Enseña sin enseñar y se inspira en los errores”

⁴¹² Entendido aquí como “gobernante” o “legislador”. Véase Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 177n.

⁴¹³ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 177.

⁴¹⁴ González España, Pilar y Jean Claude Pastor-Ferrer (traductores). Los capítulos interiores de Zhuang Zi. Editorial Trotta. Madrid, España. 1998. pp. 135 – 136.

del vulgo. Esa es la razón por la que el sabio es capaz de favorecer el curso natural de los infinitos seres, mas sin ser capaz de actuar.”⁴¹⁵ “Actúa sin actuar (practica el no-actuar), Ocúpate en no ocuparte en nada, Saborea lo que no tiene sabor. Tanto en lo grande como en lo pequeño, Cuando se tiene todo por fácil, por fuerza se encuentra todo difícil. De ahí que el sabio tenga todo por difícil, Y así nunca tropieza con dificultades.”⁴¹⁶

Es la inacción, pues, precisamente la que permite la eficiencia, esto es lo que se denomina *wu wei* en la jerga taoísta, la inacción activa, el hacer sin hacer. Esta idea impregna todo el pensamiento taoísta y, como se habrá notado, se encuentra también en la base de su pensamiento político. Del mismo modo que el no actuar es la forma de actuar el no gobernar es la forma de gobernar.

Ahora bien, en cuanto el taoísta entiende que la inacción es la forma de obtener *de*, este supone una forma totalmente diferente de entender el *Dao*, el cual ahora no es entendido como la “conducta correcta”, como en el confucianismo, sino que como el propio orden ecológico/cósmico. Esto es especialmente claro en los siguientes pasajes del Zhuangzi y el Laozi, respectivamente:

“Ziqi de Nanguo, reclinado en su diván, Hacia el cielo suspiraba extasiado, Como privado de su cuerpo. Yancheng Ziyou, de pie a su lado, le preguntó: ‘¿Qué te ocurre? ¿Cómo has podido convertir tu cuerpo en un tronco seco y en cenizas muertas tu mente? ¡El hombre aquí ahora mismo tumbado no es el hombre de ayer!’ Y Ziqi respondió: ‘¿Sabes? Hace un momento he perdido mi yo. Aunque oigas la música de los hombres, No oyes la música de la tierra. Aunque oigas la música de la Tierra, No oyes la música del Cielo’ Ziyou quiso entender ese misterio. ‘Viento es lo que exhala la Tierra respirando –dijo Ziqi–. Inmóvil hasta que se levanta y braman con furia todas las oquedades. ¿No has oído sus gritos? Allí, en las montañas, En los bosques profundos, Las hendiduras de los gigantes troncos son como narices, bocas, orejas, muescas, tazas, morteros, hoyos y hondonadas: todos ellos susurran, silban, chillan, sollozan, rugen, vociferan. Unos llaman y otros son eco. Unos son dulce brisa, otros Huracán desahogado. Cuando el viento poderoso se detiene, Las oquedades se vacían en silencio. ¿No has visto tú la danza última de las hojas, de las ramas el último temblor?’. Ziyou replicó entonces: ‘Si la música de la Tierra proviene de estas oquedades; Y si la música de los hombres Proviene de las flautas de bambú: ¿de donde viene la música del Cielo?’. ‘La música del Cielo –dijo Ziqi– ¿de donde viene ese soplo múltiple y plural que penetra en cada cosa y que cada cosa inhala por si misma?’.”⁴¹⁷ “Hay una cosa confusamente formada Anterior al Cielo y a la Tierra ¡Silenciosa, ilimitada! De nada depende y no sufre mudanza, Puede ser tenida por madre del mundo, Le denominan Tao. Forzado a darle un nombre, llámala yo ‘grande’. Lo grande se desborda; Al desbordarse se extiende hasta muy lejos, Hasta tan lejos que acaba por retornar. Grande es el Cielo, grande es la Tierra, grande es el Tao y también grande el

⁴¹⁵ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 157.

⁴¹⁶ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 161.

⁴¹⁷ González España, Pilar y Jean Claude Pastor-Ferrer (traductores). Op. Cit. pp. 41 – 43.

soberano. En el Estado hay cuatro grandes Y uno de ellos es el soberano. El hombre tiene a la tierra por norma, La Tierra al Cielo por norma tiene, Del Cielo el Tao es la norma, La Naturaleza es la norma del Tao."⁴¹⁸

Por un lado el *Dao* es identificado con la Naturaleza y se lo puede escuchar en el sutil susurrar de las hojas al viento, lo cual nos demuestra como en esta filosofía se ha mantenido ese entendimiento del entorno como un ser vivo, idea tan presente, como hemos querido hacer ver a lo largo de este trabajo, en la mentalidad china. Por otro lado, el *Dao* es entendido ahora, de este modo, como la "madre del mundo", aquello que funda todo lo existente, siendo esencialmente inaprensible e indeterminable, de modo tal que se lo designa como "grande" sólo al verse "forzado a darle un nombre". Con esto, y como ya hemos sugerido, el daoísmo realiza un profundo giro al entender ese orden ecológico/cósmico como ajeno a intelecto.

"El hombre se conforma a lo prefijado por su mente y lo toma por maestro
'¿Quién es el orden extraordinario que se priva de ello? ¿O sólo el hombre que penetra la alternancia de las cosas lo toma por maestro? Así también el necio, cuando admite que afirmación y negación preceden a lo fijado por su mente. Tan ilógico como partir hoy para Yue y llegar ayer, o afirmar que es visible lo invisible. Y aunque ello fuera cierto, si ni siquiera Yu el divino podría entender ese misterio, ¡cómo iba a entenderlo yo! La palabra no esta hecha sólo de aire, la palabra tiene un decir, pero lo que dice nunca es fijo. ¿En verdad existen las palabras? ¿En verdad se diferencian de piar de los pájaros? ¿Quién ha ensombrecido el Tao, distinguiendo la verdad de la mentira? ¿Quién a confundido a las palabras distinguiendo afirmación de negación? ¿Dónde se encuentra el Tao ausente? ¿Dónde las palabras imposibles? Tras los mínimos acontecimientos el Tao se esconde. Tras su máximo esplendor las palabras se ocultan. Así, confucianos y moístas niegan y afirman, afirmando lo negado Negando lo afirmado. Pero si deseas la afirmación negada, la negación afirmada, nada puede compararse con la Iluminación."⁴¹⁹ **"El que le conoce no habla de él el que habla de él no le conoce..."**"⁴²⁰

El *Dao* no puede ser conocido y los intentos por hacerlos están destinados al fracaso pues llevan a la discriminación, la cual nos impide conocerlo al "ensombrecerlo". Así, del mismo modo que la acción es incapaz de conseguir eficiencia, el intelecto es incapaz de conocer. Para el taoísta, es la ignorancia respecto de esto el origen de todos los males que aquejan a la sociedad:

"El Tao permanente no tiene nombre. Leño que, aunque fino, ni el Cielo ni la Tierra osan avasallar; Si señores y monarcas lo pudieran conservar, sometéranselos de buen grado los infinitos seres. Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos Se desprendía el dulce rocío Como entre las gentes nadie daba órdenes se mantenían iguales y tranquilas Empezaron las jerarquías y con ellas los nombres (títulos); Habiendo aparecido los nombres, habrá que saberse

⁴¹⁸ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 167.

⁴¹⁹ González España, Pilar y Jean Claude Pastor-Ferrer (traductores). Op. Cit. pp. 47 – 48.

⁴²⁰ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 175.

detener Sabiendo detenerse, se excusará todo daño. El humilde Tao es para el mundo Como para los pequeños valles el Río o el mar.”⁴²¹

Es la incapacidad de los gobernantes de reconocer la indefectible ininteligibilidad del Dao, lo que, para los taoístas, es la causa de su incapacidad para prodigar un buen gobierno, pues si es que acaso lo hiciesen “sometiéranselos de buen grado los infinitos seres”. Esta falencia, por otro lado, encuentra sus raíces en el surgimiento de las sociedades estratificadas, las cuales nacieron cuando se comenzaron a dar órdenes y “empezaron las jerarquías”. Con esto, el taoísmo se opone tajantemente a ese proceso de intelectualización del principio de adecuación o “concientización cosmológica” que, como bien hemos hecho ver en el capítulo anterior, se ha generado en directa relación con el surgimiento de sociedades altamente complejas y, con ello, de formas estatales a partir de Erligang-Shang.

La base de esa negación de ese proceso de complejización sociocultural se encuentra en el propio entendimiento daoísta del *Dao* como algo incognoscible intelectualmente y que sólo puede ser conocido por medio de la experiencia:

“Asiendo la gran imagen Acude el mundo entero Acude y no sufre daño, Y reinan grandísima paz e igualdad. Dulces sonos y ricos manjares; Los caminantes se detienen. Por eso las palabras que salen del Tao Son insípidas, sin ningún sabor Lo miras y no lo puedes ver Lo escuchas y no lo puedes oír Lo usas y no se puede agotar.”⁴²²

El *Dao* nos inunda, siendo ese soplo que abarca todas las cosas del cual nos hablaba Zhuangzi y estando más allá de nuestro intelecto como recalca el mismo, ahora Laozi nos hace ver que la razón por la cual todos los esfuerzos por aprehenderlo son inútiles.

De este modo, para los daoístas la recuperación del *cosmos* no pasó por un retorno a “los antiguos” a la manera confuciana pues para “la escuela del *dao*” la adecuación al entorno no pudo darse ya de manera conciente y normativa como ella pretendía. Y es que si el confucianismo pudo permitirse hablar de “conducta correcta” a la hora de referirse al *Dao* fue pues presupuso que las normas de adecuación establecidas por “los antiguos” no eran sino un reflejo del orden ecológico-cósmico insistiendo únicamente, de hecho, en que ellas se cumpliesen en cuanto daba por sentado que permitían una adecuación correcta. Sin embargo, el daoísmo dudo de la veracidad de esas reglas de adecuación al plantear que el orden ecológico-cósmico era incognoscible de modo tal que la adecuación conciente a él se hizo imposible, y en ello se vio obligado a redefinir el *Dao*, identificándolo con el propio orden ecológico y obligando, por tanto, a otro tipo de adecuación totalmente diferente de la confuciana.

Por otro lado, y como bien ya sugerimos, al hacer esto el daoísmo se opuso tajantemente a todo el proceso de complejización cultural que se había iniciado en China a partir de Erligang-Shang y que había dado lugar a la maduración de ese entendimiento “conciente” de la adecuación al entorno durante Zhou, maduración la cual había estado en directa relación con el surgimiento de la desigualdad propia de la estratificación social.

⁴²¹ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Op. Cit.* p. 165.

⁴²² Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Op. Cit.* p. 205.

Al identificar, acertadamente, la “adecuación conciente”, la ambiciosa búsqueda de control y el fin de las sociedades igualitarias con ese proceso, vio en él las raíces del caos que asolaba al país. Lo que le criticó a Confucio, de este modo, fue que no acertase a dar cuenta de que la solución que proponía no era tal pues se basaba en los mismos supuestos que inspiraban las erróneas acciones de sus contemporáneos, que buscaban controlar el entorno por medio de la acción y la conciencia.

Producto de todo lo anterior tanto Laozi como Zhuangzi insistieron en que la adecuación se daba no por medio de la conciencia ni de la acción sino que por medio de la inconciencia y la inacción, es decir, la espontaneidad. Con esto, se alejaron de la figura del letrado (tan presente en Confucio) y se acercaron a la del hombre común y corriente:

“El estudioso crece día a día; quien practica el Tao mengua día a día; Mengua y mengua hasta llegar al no actuar, y como no actúa nada hay que deje de hacer.”

⁴²³ ***“Ding el cocinero descuartizó un buey para Wen Hui. Primero golpeó la carne con las manos, enderezó la espalda y pisando fuerte contra el suelo hincó una rodilla sobre el buey y entonces su cuchillo hendía ¡zum! cortaba ¡zas!, partía ¡crac!, danzando al ritmo de la canción ‘sang-lin’, danzando a ritmo de la canción ‘jin-shou’. ‘¡Qué maestría! ¡Has llegado a la cima de tu arte!’, exclamó Wen Hui. El cocinero, dejando el cuchillo, replicó: Más allá de toda habilidad, sólo existe el Tao para tu humilde servidor. Al comienzo de mi trabajo sólo veía el buey. Tres años más tarde ya casi no lo veía. Ahora, trabajo con mi espíritu y no con mis ojos. Allá donde el conocimiento y los sentidos se detienen, el espíritu es el que actúa. Sigo la estructura corporal de la res, penetro en las articulaciones, no toco ni una arteria ni un tendón y menos aún los grandes huesos. Un buen cocinero cambia de cuchillo una vez al año, porque corta con él. Un mal cocinero cambia de cuchillo una vez al mes, porque desgarrar con él. Con este cuchillo, desde hace diecinueve años, he descuartizado mil bueyes y su hoja esta como recién afilada. Entre las junturas, un intersticio, el espacio suficiente para que la finísima hoja penetre y se deslice. Por eso, tras diecinueve años de uso, mi cuchillo tiene una hoja perfecta. Pero si me encuentro con un nudo complicado, con una juntura difícil, me pongo en guardia y tomo mis precauciones. Muevo la hoja del cuchillo lentamente hasta que... ¡zás!, de un solo corte la juntura se separa; el animal se descuartiza, desploma como un montón de tierra. Entonces, de pie con mi cuchillo, me yergo, miro a mi alrededor satisfecho de mi mismo; limpió la hoja y lo guardo’. ¡Excelente –exclamó Wen Hui–. Escuchando tus palabras, he aprendido a nutrir el principio vital.”***⁴²⁴

Este último relato debe ser uno de los más exquisitos y profundos que conozca la literatura china y mundial, en él podemos apreciar la figura vívida de un avezado cocinero que ha viajado hasta nosotros desde remotos tiempos y cuya genialidad y eficacia en su oficio radican en su dominio del *Dao*. Sin embargo, este dominio no es uno intelectual ni conciente, como estaríamos inducidos a creer, sino que instintivo e espontáneo, produciéndose ahí donde toda voluntad de adecuación a desaparecido, pero

⁴²³ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Op. Cit.* p. 205.

⁴²⁴ González España, Pilar y Jean Claude Pastor-Ferrer (traductores). *Op. Cit.* pp. 68 – 70.

precisamente por ello ella toma lugar con toda su fuerza, entregando al cocinero toda esa eficacia (*de*) propia de quienes logran volverse unos con el *Dao*. Al mismo tiempo, la figura del letrado se nos presenta como una ajena a ese orden cósmico, siempre llenándose a si mismo en vez de vaciarse para llegar a la perfecta espontaneidad. La búsqueda de control por medio del intelecto y la acción se nos presenta, nuevamente, como totalmente inútil.

Este vuelco a la espontaneidad que caracteriza al taoísmo implica también un retorno al origen:

“Retornar al principio, he ahí el movimiento del Tao; Debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao. Las cosas del mundo nacen del ser Y nacen del no ser.”⁴²⁵

Este retorno al origen, y en relación con la que ya hemos dicho respecto del confucianismo, significó no sólo un vuelco a la espontaneidad sino que también, y por ello mismo, una vuelta a la época anterior a la concientización e intelectualización de las estrategias de adecuación al entorno y, con ello, a la de la formación del estado y el surgimiento de sociedades estratificadas. Esto en cuanto los taoístas consideraron que en esos tiempos el hombre vivió en total armonía con el entorno, poseyendo esa santa espontaneidad que luego, con el surgimiento de la civilización, fue perdiendo gradualmente hasta llegar a la total corrupción. De este modo, en la literatura daoísta la civilización es representada igual de nociva para la sociedad que la discriminación para el intelecto:

“Elimínese la inteligencia, rechácense las argumentaciones, Y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores. Elimínese la industria, rechácese el interés, Y ya no habrá bandidos ni ladrones. Elimínese la hipocresía, rechácese el fingimiento Y las gentes retornarán a la piedad filial y el amor. Son tres razones que como criterio de distinción no bastan, Tal vez fuere menester hacerles saber a qué atenerse: Ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior, Ser menos interesados y con escasos deseos.”⁴²⁶

A partir de lo anterior, el confucianismo, debido a sus continuos esfuerzos (actividades) por mejorar la situación *caótica* del período, es presentado, y en relación a lo que ya hemos establecido, como la continuación de los propios males que pretende solucionar:

“Cuando Confucio estaba en el país de Chu Jie Yu, el loco, pasó por su puerta y gritó: ‘¡Oh! ¡Fénix! ¡Fénix! ¿Por qué declina la Virtud? Inalcanzable es el porvenir. Imposible retornar hacia el pasado. Cuando el mundo posee Tao, El Santo se realiza en lo más alto, Cuando el mundo pierde el Tao, El Santo tan sólo sobrevive. En nuestros tiempos, ya es bastante con librarse del castigo. La felicidad es tan ligera como una pluma Y nadie puede sentir su peso. La desgracia es tan pesada como la tierra Y nadie puede evitar pisarla. ¡Basta, basta! ¡No más Virtud que enderece a los hombres! ¡Cuidado! ¡Cuidado con mostrar a los demás El camino que se debe seguir! Zarzas, espinos, ¡no estorbéis mi camino! ¡no estorbéis mis pasos! Yo zigzageo y os evito’. Los árboles de la montaña Apelan a su propia destrucción Su resina alimenta el

⁴²⁵ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 183.

⁴²⁶ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). Op. Cit. p. 147.

mismo fuego que los consume. Talan el canelo por ser comestible. Por ser útil talan el árbol del berniz. Todos conocen la utilidad de lo útil. Todos ignoran la utilidad de lo inútil."⁴²⁷

El que antes del surgimiento de la civilización la sociedad china vivió en plena armonía con el entorno y poseyó una "pura" espontaneidad adquiere pleno sentido cuando recordamos, según lo establecido en el capítulo pasado, que en la época *Longshan*, justo antes del surgimiento de las sociedades altamente complejas, la adecuación al entorno se dio sin ningún tipo de codificación ni regulación normativa en el simple uso "en bruto" de una racionalidad pre-operativa inconciente, es decir, una mentalidad, que había sido generada, precisamente, para adecuarse eficientemente el entorno. De este modo, el trabajo intelectual taoísta puede ser entendido como el esfuerzo por llevar a cabo una "descomplejización" intelectual tanto a nivel individual como social que permitiese generar una adecuación al entorno ajena a desastrosas "externalidades" productos no tanto de la ambición por un mayor control del entorno como de la incapacidad para conseguirlo adecuadamente. Tal incapacidad estuvo dada, como ya hemos dicho anteriormente, por el uso de la acción y la conciencia como medios para conseguir control y eficiencia.

Es pertinente hacer notar que si el taoísmo se ha visto obligado a hacer un uso recurrente de la metáfora ha sido precisamente para hacer entender ese entendimiento "contradictorio" de la adecuación al entorno, donde es justamente la ausencia de ambición lo que permite satisfacerla:

"La gran perfección parece imperfecta, mas su eficiencia no sufre merma. La gran plenitud parece vacía, mas su eficiencia nunca se agota. La gran destreza parece torpe, la gran perfección parece inacabada, la gran rectitud parece curvada. La agitación vence al frío, el reposo vence al calor. Con la pura quietud se lleva la paz al mundo"⁴²⁸

Este tipo de metáforas suelen usarse también para retratar las limitaciones no sólo de la mente sino que de la propia cultura:

"Huin Zi dijo: 'Tengo un gran árbol al que llaman ailanto, De tan nudoso tronco y ramas tan retorcidas, que escuadra, cuerda y compás no pueden medirlo. Se yergue al borde del camino, Pero a ningún carpintero le interesa. Igual que tus palabras, ¡tan grandes, tan inútiles, que nos sirven para nada!' A lo que Zhuang Zi respondió: '¿No has visto a comadreja Cómo se agacha y se encorva Para atrapar a su presa? ¿Cómo salta hacia el este y el oeste, Hacia arriba y hacia abajo, Aunque un día caiga en la trampa Y acabe por morir en la red? En cambio ese yak, Tan grande como una nube Que cubre los confines del cielo, Incapaz es de atrapar un ratón Este árbol, del que lamentas su inutilidad, ¿por qué no lo plantas en las extensas llanuras de la nada? Paséate bajo él y duerme bajo su sombra. Nunca conocerá los golpes del hacha Ni sufrirá daño alguno. Su estado es lo inútil. ¿Qué podría entonces perturbarlo?'"⁴²⁹

La utilidad de la inutilidad, e ahí, pues, el misterio de la "verdadera adecuación" según el

⁴²⁷ González España, Pilar y Jean Claude Pastor-Ferrer (traductores). *Op. Cit.* pp. 93 – 94.

⁴²⁸ Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Op. Cit.* p. 199.

⁴²⁹ González España, Pilar y Jean Claude Pastor-Ferrer (traductores). *Op. Cit.* pp. 93 – 94.

entendimiento taoísta, la cual es totalmente contraria a la de la “cultura civilizada” que, basada en la búsqueda de control y eficiencia, es incapaz de comprender la complejidad de la existencia, quedándose, así, en la inutilidad de la utilidad. El taoísta pues, para dar a entender lo que considera como “adecuado”, se ha visto obligado a invertir todos los términos de modo tal que en su mundo es la inutilidad la forma de conseguir utilidad y la renuncia la forma de conseguir ganancia.

Conclusión

El taoísmo se nos presenta como un método para conseguir una adecuada concordancia con el *Dao*, entendido como orden cósmico y ritmo vital, aliándonos con él, más allá de las prescripciones que el sentido común o la “cultura civilizada” puedan dictarnos así como de las limitaciones del lenguaje y el intelecto, podemos volver a esa espontaneidad e inconciencia originarias, las cuales son las fuentes inagotables de todo verdadero poder y eficiencia (*de*). Sólo de esa forma pues, podemos conseguir lo que deseamos y, con ello, el buen gobierno. Entendiendo de ese modo la adecuación al entorno y la consecución de control sobre él, el taoísta ha negado sistemática y sostenidamente que la adecuación conciente y normada a él defendida por el confucianismo, y que se ha generado en la sociedad china a partir del proceso de complejización sociocultural iniciado en *Erligang-Shang* con la progresiva intelectualización de las categorías espacio-temporales y, con ello, del principio de adecuación a la contingencia, pueda servir para la satisfacción de los intereses que la han originado, es decir, la de un mayor control del entorno y, con ello, la obtención de eficiencia. Ha planteado, así, un camino (Dao) “alternativo” al de “los antiguos” basado no en la conciencia sino que en la espontaneidad que ha significado un retorno al “origen de la Historia”, a ese tiempo anterior a la complejización y estratificación de la sociedad que fue la época Longshan, cuando el hombre vivió en una natural y plena adecuación con el entorno, sin necesidad de ningún tipo de reglas ficticias.

Defendiendo ese “camino alternativo” el daoísmo ha pretendido resolver el caos en el que se encontraba sumido su tiempo no sin antes haber identificado la causa de su corrupción precisamente en ese afán por querer conseguir la adecuación y el control del

entorno por medio de la conciencia y la actividad. Resignificándolo en la renuncia a la significación (una actividad intelectual) y en el vuelco a la espontaneidad (producto de la inactividad intelectual) ha hecho del mundo, nuevamente, un *cosmos*, pero esta vez modelado no en virtud de las limitaciones impuestas por el hombre sino que de el misterio mismo de la existencia, definida por su inaprehensibilidad intelectual y sólo conocible por medio de la experiencia.

De este modo, podemos graficar el pensamiento taoísta como enmarcado en la siguiente díada:

CONFUCIANISMO	DAOÍSMO
ESTADO/SOC.COMPL	SOC. PRE-ESTATAL
ERLIGANG-SHANG-ZHOU	LONGSHAN
CULTURA	SENTIDO COMÚN
CONCIENCIA	INCONCIENCIA
INTENCIONALIDAD	ESPONTANEIDAD
LETRADO	HOMBRE COMÚN
CONOCIMIENTO	IGNORANCIA
ACCIÓN (INACTIVA)	INACCIÓN (ACTIVA)
DAO DE "LOS ANTIGUOS"	DAO DE LOS "PRIMITIVOS"

Bibliografía

Capítulo Primero.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *La “escuela” de los Annales: Ayer, hoy y mañana*. Editorial Contrahistorias. México. 2005.

Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Sarpe. Madrid, España. 1985.

Barrow, R.H. *Los romanos*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1973.

Bertelloni, Francisco y Giannina Burlando (editores). *La filosofía medieval*. Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. 2002.

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo Segundo. El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Editorial Herder. Barcelona, España. 1995.

Boardman, John et al. *Historia Oxford del Mundo Clásico. 1. Grecia*. Alianza Editorial. Madrid, España. 1988.

Brun, Jean. *El estoicismo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. 1968.

Burke, Peter. *Formas de historia cultural*. Editorial Alianza. Madrid, España. 2000.

Cruz Hernández, Miguel (editor). *Filosofías no occidentales*. Editorial Trotta. Madrid,

- España. 1999.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación*. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 1996.
- Dosse, François. “De la historia de las ideas a la historia intelectual” en *Historia y gráfica* 19. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia. D.F., México. 2002.
- Douglas, Mary. *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*. Alianza Editorial. Madrid, España. 1978.
- Guthrie, W.K.C. *Los filósofos griegos: De Tales a Aristóteles*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile. 1994.
- Jay, Martin. *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Editorial Paidós. Santiago del Estero, Argentina. 2003.
- LaCapra, Dominick. *Historia en tránsito: Experiencia, identidad, teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. 2006.
- Le Goff, Jacques & Pierre Nora. *Hacer la historia*. Editorial Laia/Barcelona. Barcelona, España. 1985.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editorial Sarpe. Madrid, España. 1984.
- Nicol, Edward. *La idea del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.
- Parain, Brice (director). *Historia de la filosofía. Volumen 2: La filosofía griega*. Editorial Siglo XXI. México. 1990.
- Reyes, Alfonso. *La filosofía helenística*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1959.
- Ringer, Fritz. “El campo intelectual, la historia intelectual y la sociología del conocimiento” en *Prismas: Revista de historia intelectual. Año 8, número 8*. Buenos Aires, Argentina. 2004.
- Romero, Francisco. *Historia de la filosofía moderna*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile. 1994.
- Rorty, Richard. “La historiografía de la filosofía: cuatro géneros” en Rorty, Richard et al. (compiladores). *La filosofía en la Historia: Ensayos de historiografía de la filosofía*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1990.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Editorial Cátedra. Madrid, España. 1995.
- Rorty, Richard. *Objetivismo, relativismo y verdad*. Paidós Ibérica. Barcelona, España. 1996.
- Toynbee, Arnold (director). *Historia de las Civilizaciones 4: El crisol del cristianismo*. Editorial Alianza. Madrid, España. 1988.
- Trías, Eugenio. *La Edad del Espíritu*. Editorial Random House Mondadori. Barcelona, España. 2006.
- Villacañas Berlanga, José Luís. *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I. El sistema de la libertad en Fichte y el primado de la teología en Schelling*. Editorial Síntesis. Madrid, España. 2001.
- Weinberg, Julius. *Breve historia de la filosofía medieval*. Editorial Cátedra. Madrid,

España. 1998.

Yvon Belaval (directora). *Historia de la Filosofía. Vol. 6: Racionalismo, empirismo, ilustración*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 2002.

Capítulo Segundo

Botton Beja, Flora. *China: Su historia y cultura hasta 1800*. El Colegio de México. D.F., México. 1984.

Diez de Velasco, Francisco. *Introducción a la historia de las religiones*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2002.

Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Bogotá, Colombia. 1994.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial. Madrid, España. 1980.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1999.

Fairbank, John King. *China, una nueva historia*. Editorial Andrés Bello. Barcelona, España. 1996.

Franke, Herbert y Rolf Trauzettel. *El Imperio Chino*. Editorial Siglo XXI. México. 1989.

González España, Pilar. "Filosofía china" en Cruz Hernández, Miguel (editor). *Filosofías no occidentales*. Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. 1999.

Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Open Court Publishing Company. EEUU, Illinois. 1998.

Granet, Marcel. *La Civilización China*. Editorial UTEHA. D.F., México. 1959.

Hirth, Federico. "La China Antigua" en Oncken, Guillermo (director). *Historia Universal*. Editorial Montaner y Simón. Barcelona, España. 1917.

Parain, Brice (director). *El pensamiento prefilosófico y oriental*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 2002.

Ku-Cheng, Chou. *Breve Historia de China*. Editorial Capricornio. Argentina. 1966. Massachusetts, EEUU. 1985.

Maspero, Henri. *El taoísmo y las religiones chinas*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2000.

Puech, Henri-Charles (director). *Historia de las religiones Siglo Veintiuno. Vol. 3. Las Religiones Antiguas. III*. México, D.F. 1998.

Schwartz, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*. Harvard University Press.

Verlag, Scherz. *Diccionario de la Sabiduría Oriental: Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen*. Editorial Paidós. Barcelona, España. 1993.

Xinzhong, Yao. *El confucianismo*. Cambridge University Press. Madrid, España. 2001.

Capítulo Tercero

- Hadsen, Chad. A daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation. Oxford University Press. New York, EEUU. 1992.
- Kirkland, Russel. Taoism: The enduring tradition. Routledge. Nueva York, EEUU. 2004.
- Kohn, Livia. Doism and chinese culture. Three Pines Press. Nuevo México, EEUU. 2001.
- Schipper, Kristopher. "Taoísmo" en Delumeau, Jean. El hecho religioso. Editorial Siglo XXI. México. 1997.
- Wing-Tsit, Chan et al. Filosofías del oriente. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1950.
- Yu-Lan, Fung. A history of chinese philosophy. Vol. I. The period of the philosophers (From de beginnings to circa 100 B.C.). Princeton, EEUU. Princeton University Press. 1952.

Fuentes

- González España, Pilar y Jean Claude Pastor-Ferrer (traductores). *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*. Editorial Trotta. Madrid, España. 1998.
- Perez Arroyo, Joaquín (traductor). *Confucio. Mencio. Los Cuatro Libros*. Editorial Alfaguara. Madrid, España. 1982.
- Preciado Idoeta, Iñaki (editor y traductor). *Tao Te Ching: Los libros del Tao. Lao Tse*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2006.
- Wilhelm, Richard (traductor). *I Ching: El libro de las mutaciones*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. 1975.