

Estudios de
Asia y África

Estudios de Asia y África
ISSN: 0185-0164
reeaa@colmex.mx
El Colegio de México, A.C.
México

Duceux, Isabelle

Las prácticas exegéticas en China y Europa: neoconfucianismo y neoplatonismo
Estudios de Asia y África, vol. XL, núm. 3, septiembre-diciembre, 2005, pp. 539-575
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58640303>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LAS PRÁCTICAS EXEGÉTICAS EN CHINA Y EUROPA: NEOCONFUCIANISMO Y NEOPLATONISMO

ISABELLE DUCEUX

El Colegio de México

Introducción

Este trabajo se propone establecer una comparación entre las prácticas exegéticas en China y en Europa. En primer lugar cabe notar que el estudio de estos ámbitos del conocimiento refiere tanto al campo metodológico como axiológico. En efecto, el hecho de estudiar las técnicas relativas al análisis de los textos concierne a la epistemología y especialmente a la metodología. Las preguntas pertinentes pueden ser entonces: ¿qué significa la exégesis de un texto? y ¿cuál es el objeto de la exégesis?; o también: ¿qué tipo de exégesis aplicar a los textos? No obstante, tales preguntas no son neutras; el manejo del conocimiento está en sí determinado por ciertos sistemas de valores. Lo último apunta hacia la dimensión axiológica que constituye el substrato de los criterios metodológicos y epistemológicos. Un ejemplo nos permitirá entender lo anterior. El lema de los intelectuales chinos del siglo XIX: “El aprendizaje de la cultura china como sustancia (*ti 體*) y el aprendizaje de la cultura occidental como función” (*yong 用*) (舊學為體, 新學為用),¹ impli-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 15 de noviembre de 2004 y aceptado para su publicación el 14 de diciembre de 2004. Se presentó en el marco del Seminario de Doctorado: Prácticas exegéticas y clasificación del conocimiento en Asia y Europa.

¹ Este lema fue formulado por Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909) durante el periodo de autofortalecimiento (*ziziqiang 自強*) de China (más o menos 1880-1898). Zhang presentó sus ideas acerca de la reforma en su *Exhortación al estudio* (*Quan xue pian 勸學篇*) (1898). No apreciaba la cultura occidental. Pensaba que la salvación de la dinastía Manchú se haría gracias a un renacimiento del confucianismo, que le pro-

ca tanto la preeminencia de una tradición sobre la otra como también la preeminencia de una modalidad del ejercicio con repercusiones tanto en los programas escolares como en la política.² Por esta razón, la investigación de las prácticas exegéticas en China y Europa conduce a evaluar qué son los valores subyacentes en estas tradiciones.

Ahora bien, el tema implica igualmente una comparación entre las dos tradiciones, la china y la europea. La comparación en sí es un ejercicio que yuxtapone objetos similares pero no idénticos. Este proceder tiene como primer propósito resaltar las diferencias entre los dos objetos analizados, para en un segundo momento identificar los rasgos irreductibles, es decir, esenciales de cada objeto. Es así como en la comparación entre dos tradiciones hallamos otra vez como factor irreductible el sistema de valores que las fundamenta. En este trabajo la exégesis se centrará en textos filosóficos. Se examinarán, en primer lugar, las modalidades de la exégesis filosófica en las dos tradiciones. Para no tener que definir lo que es la filosofía, aceptaremos como filosóficos los textos declarados como tales en cada tradición.³ Estas tradiciones filosóficas no son mono-

hibía aceptar las ideas democráticas. Por lo tanto, hizo una crítica severa a la democracia, la monarquía constitucional y la libertad personal, ideas desarrolladas en occidente. Su programa de reformas preconizaba una modificación gradual por medio de la educación más que por cambios rápidos. Propuso una síntesis del confucianismo y de la tecnología occidental. El lema “salvar el país gracias a la educación” fue muy popular en los años veinte. Véase Cihai (辞海) (comp.), *Cihai bianji weiyuanhui* (辞海编辑委员会), Shanghai cishu chubanshe (上海辞书出版社), 1999 (artículo sobre Zhang Zhidong).

² Véase, Ting-Yee Kuo, “Self-strengthening: the Pursuit of Western Technology”, *Cambridge History of China*, vol. 10, pp. 491-542.

³ Véase, J. Thoraval, “De la philosophie en Chine à la ‘Chine’ dans la philosophie”, *Perspectives Chinoises*, Hong Kong. J. Thoraval menciona que la noción de filosofía (*zhexue* 哲學) es bastante reciente en el universo chino y es de origen japonés. A su regreso de la Universidad de Leiden (Países Bajos) donde había estudiado la filosofía, Nishi Amane, un estudiante japonés, dio su primer curso de filosofía occidental (en el centro de investigación sobre los libros bárbaros) y tradujo al japonés un número considerable de obras de derecho, filosofía, y ciencias políticas. Los conceptos que introdujo pasaron a China por medio de los estudiantes chinos que había en Japón. Como estos conceptos eran bastante precisos y las traducciones de obras filosóficas al chino eran muy ambiguas (se traducían los conceptos con caracteres ya conocidos de la literatura clásica), fueron adoptados por los letreados chinos. La introducción de la filosofía en China constituyó entonces un doble trauma porque se introdujeron cen-

líticas y por lo tanto este ensayo se limitará, por un lado, al estudio de la filosofía confuciana así como su desarrollo en la filosofía neoconfuciana y por el otro lado, en lo que atañe a la parte occidental, a la filosofía neoplatónica. Se tratarán de analizar, luego, las consecuencias axiológicas implícitas en las prácticas exegéticas en China y Europa.

La exégesis: definición conceptual

El Diccionario de la lengua francesa, *Petit Robert*, define exégesis como “la interpretación filológica y doctrinal de un texto o conjunto de textos cuyo significado o alcance son oscuros o sujetos a discusión”. La palabra misma proviene del griego antiguo *exégēsis* que significa “explicación”. Esta definición establece dos métodos propios: 1) la interpretación filológica, la cual implica un estudio semántico de las palabras en su contexto histórico, y 2) una interpretación doctrinal, lo que significa la determinación semántico-filosófica del mismo texto. Puede concluirse que el primer tipo de exégesis analiza el texto básicamente en su detalle semántico, mientras que el segundo tipo lo aborda en su totalidad, es decir, de manera sintética. Estos dos acercamientos a los textos canónicos se encuentran tanto en la tradición china como la europea, lo que veremos adelante.

La lengua china posee varias palabras para referirse al concepto de exégesis. La primera de todas es la palabra *xungu* (訓註). El diccionario enciclopédico *Cihai* (辭海) da la definición siguiente del término: “explicar el significado de las palabras de los libros antiguos. Usar palabras comunes para explicar palabras se llama *xun* (訓); usar palabras actuales para explicar palabras antiguas o usar palabras cotidianas para explicar palabras dialectales se llama *gu* (詁).”⁴ Empero, vemos que esta definición solamente coincide con lo que hemos identificado como la

tenares de conceptos extranjeros en el pensamiento chino y, además, por medio de los japoneses.

⁴ *Cihai*, 辭海: 解释古书中词语的意义. 用通俗的话来解释词义的叫“训”. 用当代的话来解释古代词语, 或用普遍通行的话来解释方言的叫“詁”.

exégesis filológica. La lengua china, en efecto, discrimina los dos lados del método exegético. Así al vocablo *xungu* —exégesis filológica— corresponden los vocablos *shu* (疏) y *xunzuan* (訓纂), comentario. De nuevo podemos consultar las definiciones del *Cihai* para estos términos: *shu* significa “I-1. Cruzar (con la idea de rebasar los obstáculos, y I-2. Descubrir o aclarar (con la idea de apartar), luego, II-1. Dividir en párrafos y narrar, y II-2. Refiere las explicaciones hechas para los libros antiguos”.⁵ *Zuan* significa “II. Editar [y se cita el] *Han shu* 漢書, *Yiwenzhi* 藝文志: Si el *Shu* (書) (Libros de los documentos) perduró tanto es porque Confucio lo editó”.⁶ Comprendemos más adelante el significado de esta última cita. Lo último manifiesta que los métodos exegéticos son idénticos a los que se aplican en los idiomas latinos.

La definición occidental también menciona que la exégesis es necesaria cuando los textos son “oscuros” o “sujetos a discusión” en su significado. Por oscuros se puede entender ya sea la dificultad relativa al pensamiento mismo o a la forma en la cual fue escrito. A veces los errores surgen de una mala trascipción de los textos. Lo anterior es muy conocido en lo que concierne a la copia de la Biblia por clérigos, a menudo muy poco instruidos y hasta ignorantes del latín, durante la edad media europea. Lo mismo ocurrió en China con la copia de los clásicos.⁷

Más significativo es el hecho de que el chino clásico, en la medida en que es una lengua muy elíptica en su expresión, encierra de manera inherente la justificación de la necesidad exegética. La imposibilidad de determinar una interpretación y una traducción definitivas del *Daode jing* es ilustrativo al respecto, a pesar de ser una de las obras más interpretadas y la obra escrita en chino más traducida a los idiomas occidentales. También el tiempo transcurrido entre la redacción del texto y su in-

⁵ *Cihai*: I-1/开浚, 2/ 开拓; 清除.

⁶ *Cihai*: II/编纂: [汉书; 艺文志] “[书]之所起远矣, 至孔子纂焉.”

⁷ Susan Cherniak señala al respecto que el parecido gráfico entre el carácter *shu* 疏 (cerdo) y *hai* 亥 (ramas terrestres) en la antigua escritura (*script*), así como la gran similitud entre *ji* 己 (tallos celestiales) y *san* 三 (número tres) hizo que se leyera en una historia: “Los ejércitos de Qin cruzaron el río con tres cerdos” en vez de “Los ejércitos de Qin cruzaron el río en el año cíclico *jihai*.” S. Cherniak, “Book Culture in Sung China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 54, núm. 1, 1994, p. 9.

terpretación puede implicar una diferencia muy grande en el significado de las palabras, lo que justifica de igual manera la exégesis. Consideramos, por ejemplo, dos análisis filológicos de la primera *Analecta* de Confucio: “*Xue er shi xi zhi*” (學而時習之). He Yan 何晏, en el tercer siglo d. C.,

interpreta el término *xue* con el significado “estudiar” y el *xi* con el significado “aprender por medio de la recitación”, Zhu [Xi] 朱熹 (1130-1200 d. C.) le da a la línea un giro bastante diferente, explica *xue* como “emular”, como en emular el buen comportamiento de los demás, y el *xi* como “practicarlo”.⁸

La evolución de los vocablos también es notable en la tradición occidental. Podemos, al respecto, seguir el magistral estudio que Émile Benveniste hizo sobre la evolución de la palabra griega *σουδάριον* (*soudarion* = servilleta, pañuelo) que terminó en los siglos XI y XII significando “sudario”; es decir, una pieza de tela funeraria.⁹

Por ende, es menester subrayar que los textos canónicos no están exentos de contradicciones, y éstas, cuando se encuentran, requieren de explicación o de interpretación.

No obstante, si el término exégesis significa en griego antiguo “explicación”, tiende también a cobrar el significado de “interpretación”. Paul Ricoeur hace una rigurosa distinción conceptual entre “el acto de entender o la comprensión y la explicación”.¹⁰ En cuanto a la explicación dice:

nosotros explicamos o desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que en la comprensión, entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis [...] La explicación encuentra su campo paradigmático de aplicación en las ciencias naturales. Cuando hay hechos externos que observar, hipótesis que someter a la verificación empírica [...] entonces podemos decir que explicamos. [...] En contraste, la comprensión encuentra su campo originario de aplicación en las ciencias humanas, en las que la ciencia

⁸ D. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, *Journal of Asian Studies*, vol. 57, núm. 2, 1998, p. 405.

⁹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, París, Gallimard, col. Tel, cap. XVI, pp. 241-246.

¹⁰ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI Editores, 1995 (1976, 1^a), p. 83.

tiene que ver con la experiencia de otros sujetos u otras mentes semejantes a las nuestras.¹¹

Y luego, “la interpretación es un caso particular de comprensión. Es la comprensión aplicada a las expresiones escritas de la vida”.¹² Vemos aquí una diferenciación entre dos tipos de textos, el que se puede explicar porque el referente del signo semántico es objetivo, comprobable, y el que se trata de comprender porque “las intenciones del autor están más allá de nuestro alcance”.¹³ En cuanto a este último aspecto, la necesidad de la interpretación no resulta de la “incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor, sino [de] la misma naturaleza de la intención verbal del texto”.¹⁴ Lo anterior significa que un autor ya no puede “rescatar” su obra; es decir que ya no la puede explicar o modificar porque la obra se ha vuelto independiente. La dificultad de comprensión se debe resolver en el texto mismo.¹⁵

La distinción entre los vocablos “explicación” e “interpretación” permite precisar que la exégesis filosófica consistirá más en un procedimiento de interpretación de los textos que de explicación, porque trata de alcanzar el significado en su totalidad. Empero, la exégesis encierra otra dificultad que nos incumbe ahora analizar. Tzvetan Todorov menciona en *Simbolismo e interpretación* que la “interpretación nace de la distancia entre el sentido de las palabras y el sentido que se sabe tener el texto”.¹⁶ Esta hipótesis metodológica se refiere tanto a la exégesis doctrinal como a la exégesis filológica, como bien veremos adelante. En cuanto a la exégesis doctrinal, Todorov examina la teoría exegética de la Biblia tal como la formuló San Agustín en su *Doctrina Cristiana*. Este último determina cuáles son las razones que motivan la necesidad de interpretar;

¹¹ *Ibid.*, p. 84.

¹² *Ibid.*, p. 85.

¹³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹⁵ Paul Ricoeur ilustra esta distinción de los conceptos de explicación y comprensión con el examen del análisis que Claude Lévi-Strauss hizo del mito de Edipo en “La estructura de los mitos”, artículo que se encuentra en: C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, col. Agora, 1974 (1958, 1^a), pp. 235-265.

¹⁶ T. Todorov, *Simbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1981 p. 108.

a saber, las inverosimilitudes doctrinales o materiales en el texto, así como las superficialidades que se hallan en él. Luego San Agustín sigue la enunciación de los segmentos interpretables, y proporciona sus argumentos. De la misma manera Todorov siguiendo a Agustín añade: “más pobre es el sentido lingüístico de una palabra más fácilmente se presta a la evocación simbólica y más rica resulta entonces su interpretación”.¹⁷ Tal es el caso de los nombres propios y de los números.

Pero lo más interesante resulta ser el porqué de la exégesis, es decir, lo que motiva el trabajo del análisis textual. En primer lugar, escribe Todorov, “puesto que los dos sentidos, el directo (el de las palabras de la Biblia) y el indirecto (el de la doctrina cristiana) son dados de antemano, la interpretación consistirá en demostrar que son equivalentes”.¹⁸ La interpretación, por lo tanto, no consiste en descubrir en el texto un significado incierto o confuso sino, por el contrario, leer en este mismo texto el significado que queremos que tenga. Uno de los métodos principales utilizados para este propósito reside en establecer una unidad semántica tanto en las palabras como en la totalidad del texto.

La exégesis filológica se desarrolló en Europa a partir del siglo XVII; lo anterior no implica que no se usara antes sino que fue en ese siglo cuando se formularon sus fundamentos teóricos. Todorov escribe al respecto:

sabemos que los testimonios de la existencia de técnicas filológicas desde la Alta Antigüedad —a partir de la Escuela de Alejandría exactamente— son numerosos. Pero en la historia de las ideas, es obligatorio distinguir la primera formulación de una tesis y su advenimiento en sentido propiamente histórico. Un largo camino separa la enunciación marginal de una idea y la constitución de una doctrina o, si se prefiere, el momento en el cual se enuncia una idea y el momento en el cual dicha idea se escucha: ahora bien, la historia de las ideas coincide con aquella de su recepción, y no con la de su producción.¹⁹

El pensamiento de Spinoza del *Tratado teológico-político* ilustra, según Tzvetan Todorov, este segundo tipo de exégesis. El punto de partida de Spinoza es la distinción entre la fe y la

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹ Citado por T. Todorov, *op. cit.*, pp. 179-180.

razón y el hecho de que el significado del texto sea el resultado de la interpretación en vez de estar dado de antemano como en la exégesis patrística de San Agustín. Así, Spinoza afirma:

Nosotros nos ocupamos aquí del sentido de los textos y no de su verdad. Debemos, ante todo, prevenírnos cuando buscamos el sentido de la Escritura para no tener el espíritu preocupado por razonamientos fundados en los principios del conocimiento natural (para no referirnos a los prejuicios); a fin de no confundir el sentido de un discurso con la verdad de las cosas, será necesario interesarse en encontrar el sentido apoyándose únicamente en el uso de la lengua o en los razonamientos cuyos únicos fundamentos sean la Escritura.²⁰

Lo que encontramos en la doctrina exegética de Spinoza es entonces una exigencia científica de objetividad. No obstante, como advertimos al inicio de este análisis, no hay tanta diferencia entre la meta de la exégesis patrística de San Agustín y la filológica de Spinoza. El primero, en efecto, trata de unificar el sentido de la Biblia con la verdad de la doctrina cristiana, mientras que el segundo —a pesar de sus afirmaciones sobre la objetividad científica de su método— trata de mostrar que la Biblia coincide con su filosofía. Vemos entonces que la interpretación de Spinoza es finalista, determinada por el punto a donde quiere llegar, al igual que la de San Agustín.

Para concluir esta parte, podemos resumir de manera concisa los resultados conceptuales a los cuales hemos llegado. Los dos tipos de exégesis coinciden con dos tipos de acercamiento a los textos, uno analítico y el otro sintético y, por último, las motivaciones subyacentes al trabajo exegético oscilan entre la explicación y la interpretación. En lo que atañe a la filosofía, la exégesis es interpretativa y sintética porque los textos no ofrecen una verdad objetiva.

La exégesis confuciana

La exégesis filosófica confuciana también oscila entre estos dos tipos de métodos exegéticos, el análisis filológico y la interpre-

²⁰ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, VII; citado por T. Todorov, *op. cit.*, pp. 150-151.

tación doctrinal. No obstante, antes de examinar estos dos polos de la exégesis en China, debemos empezar por explicar la razón del carácter exegético de la filosofía en esta tradición de pensamiento, y esencialmente en los clásicos de la tradición confuciana. En efecto, puede observarse que la mayoría de los textos filosóficos desde Dong Zhongshu (董仲舒) (179 d.C.²¹-104 d.C.) hasta el siglo XVIII son comentarios de los clásicos.²¹

En las *Analectas* (*Lun Yu* 論語) se narra que Confucio (孔子) (551-479 a.C.) habría dicho: “Sigo el camino recto, no innovo. Creo en y amo a la antigüedad.” (述而不作, 信而好古).²² Tenemos que contextualizar esta afirmación para entenderla. Confucio vivió en un periodo turbio de la historia china, casi en la misma época que Sócrates; es decir, en el siglo VI a.C. Este periodo se caracteriza por el derrumbe del orden político feudal²³ que regía entonces el Reino del Medio.²⁴ Dos factores provocaron el debilitamiento de este orden. El primero fue externo y correspondió a los continuos ataques de los “bárbaros” provenientes de los lados oeste y norte de lo que se consideraba entonces China. Se nombraban bárbaras a las poblaciones que no llevaban el mismo modo de vida sedentario de los chinos.²⁵ El

²¹ J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 81.

²² Confucio, *The Analects of Confucius*, cap. 7.1, texto en chino y trad. Ames y Rosemont, Nueva York, Ballantine Books, 1998, p. 111.

²³ Sobre el término “feudal”: véase D. Bodde, “Feudalism in China”, en Coulborn, *Feudalism in History*, Princeton, Princeton University Press, 1956. El término “feudalismo”, en el caso de China, refiere a una situación económica más que política. La sociedad estaba compuesta por una mayoría de campesinos (70 u 80% de la población), en gran parte libres, pero dominados por una oligarquía de nobles terratenientes. Esto implica que los campesinos no podían, en realidad, vender o comprar la tierra. En este sentido, parece difícil no hablar de una sociedad feudal. Sin embargo, afirmar que la sociedad china de los Zhou es feudal significaría no tomar en cuenta el aspecto político del feudalismo. Desde un punto de vista estrictamente político sólo dos períodos de la historia china pueden considerarse feudales, la dinastía Zhou y el periodo de las Seis Dinastías (221 d.C. a 589 d.C.). No obstante, según Wittfogel y Eberhard, no se trata de una sociedad feudal; según el primero, es un tipo de sociedad “oriental”, y de acuerdo con el segundo, se trata de una sociedad de “nobles terratenientes” (*gentry*).

²⁴ Durante la dinastía Zhou oriental (東周), Zhongguo (中國) o Reino del Medio se refería al dominio real o *wangji* (王畿). Véase Alvin Cohen, *Introduction to Research in Chinese Source Materials*, New Haven, Far Eastern Publications, Yale University, 2000, p. 544.

²⁵ Véase O. Lattimore, *Inner Asian Frontiers*, Boston, Beacon, 1967, cap. IX.

segundo factor que provocó el declive del sistema feudal chino fue interno. La decadencia del poder de la dinastía reinante Zhou (周) fue una causa (y a la vez una consecuencia) del proceso de independencia de los feudatarios. Los nobles se aprovecharon de la debilidad del poder central para fortalecerse y, consecuentemente, esta situación favoreció la constitución de ejércitos independientes, los cuales a su vez acentuaron esta debilidad del poder central. Luego, al igual que en Europa, los lazos de fidelidad decayeron conforme se hacían hereditarias las propiedades enfeudadas.

Confucio fue testigo de esta situación y probablemente ésa sea la razón por la cual afirmó la necesidad de respetar el orden tradicional, ya que el nuevo orden político era anárquico y caótico. De hecho, el nacimiento de la filosofía en China fue una respuesta a la descomposición de este orden político. Ante la injusticia que representó la degradación del ámbito social y la perdida del sentimiento comunitario, se elevó la voz de la filosofía clamando por la necesidad de repensar la comunidad y de restaurar el orden tradicional. Este periodo se llamó el periodo de las “cien escuelas”, las cuales fueron tentativas para dar respuesta al caos.

Sin embargo, esta misma frase de Confucio va a ser determinante en el desarrollo ulterior del confucianismo. Desde la época Han Anterior (西漢) (206 a. C.-8 d. C.) los clásicos del compendio confuciano fueron venerados como textos sagrados.²⁶ Daniel Gardner escribe a propósito: “numerosos pensadores veían esos textos como los receptáculos de la verdad, de las palabras de los grandes sabios de su civilización”.²⁷ Asimismo, la canonización de los clásicos confucianos y, al mismo tiempo, el hecho de que Confucio se autodeclarara un transmisor más que un innovador probablemente favoreció la forma exegética o el modo de comentarios de la tradición confuciana. No era cuestión de proponer una nueva filosofía sino de apropiarse, de hacer suya esta tradición. Cabe mencionar aquí que

²⁶ B. A. Elman, “Philosophy (I-Li) versus Philology (K’ao-Cheng): The Jen-hsin Tao-hsin Debate”, *T’oung Pao* LXIX, 4-5, 1983, p. 176. Véase también D. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, *Journal of Asian Studies*, vol. 57, núm. 2, 1998, p. 401.

²⁷ D. Gardner, “Confucian...”, *op. cit.*, p. 398.

desde la dinastía Han, el confucianismo se constituyó como ortodoxia, pues había sido escogido como sistema oficial de valores por los emperadores, especialmente por el emperador Han Wu Di (漢武帝) (reino de 141 a 87 a. C.). Conocer los clásicos confucianos era entonces esencial si uno quería obtener un cargo oficial y hacer carrera, ya que esos textos eran la base del sistema de exámenes; es decir, del sistema de reclutamiento para entrar en las instancias públicas.²⁸ Asimismo, numerosos literatos, al tratar de respetar al pie de la letra lo que pensaban era el pensamiento de Confucio, no hicieron más que seguir el consejo mismo de Confucio frente a la filosofía: no innovar.

¿Cuáles son estos clásicos confucianos? Son cinco libros esenciales, a saber: el *Clásico de los cambios* (*Yi jing* 易經), las *Anales de primavera y otoño* (*Chun qiu* 春秋), el *Libro de los documentos* (*Shu jing* 書經), el *Libro de las odas* (*Shi jing* 詩經) y, por ende, el *Libro de los ritos* (*Li ji* 禮記). Vemos que tres de los títulos de estos libros contienen el vocablo *jing* (經), que se traduce comúnmente por “clásico”. Ahora, ¿cuál es la relación de Confucio con estos clásicos? Tradicionalmente, se afirmaba que Confucio había redactado, por lo menos en parte, dos de estos libros: el *Libro de los cambios* y los *Anales de primavera y otoño*. En lo que atañe a los otros tres libros se aseveraba que Confucio los había expurgado; es decir, que había quitado partes incongruentes con los valores que respetaba, y luego los había editado.²⁹ Aquí, podemos entender el significado dado al inicio de este ensayo al carácter *zuan*, equivalente a “editar”.

Empero, es realmente el filósofo Dong Zhongshu, durante el reino de Han Wu Di, y bajo los auspicios de este último, quien hizo que los “clásicos” se volvieran clásicos, es decir canon. En efecto, Dong Zhongshu clamaba que

todo lo que no está en las seis artes [es decir, los cinco clásicos más el clásico de la música]³⁰ y en los métodos de Confucio debería ser supri-

²⁸ Véase, Levenson y Schurmann, *China an Interpretative History*, cap. 8, Berkeley, University of California Press, 1969.

²⁹ Véase J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 12.

³⁰ Esta obra se perdió pero a menudo se incluye como el sexto clásico de la tradición confuciana.

mido y no se debería permitir su promoción [y luego] las teorías depravadas deberían ser eliminadas y detenidas, porque solamente las normas universales se pueden unificar y los estándares volverse claros y así el pueblo sabrá qué seguir.³¹

Lo notable de esto reside en la exclusividad dada a los textos de la tradición confuciana. Aquí cabe recordar que Dong Zhongshu era un erudito especialista de los *Anales de primavera y otoño*, y probablemente estaba promoviendo su propio capital, el cual era de carácter intelectual. Por otra parte, a Han Wu Di le convino promover la filosofía confuciana porque ésta valoraba las ceremonias religiosas (las cuales pueden servir de justificación del poder), la etiqueta en la corte y la administración pública. Entonces, “en ambos campos del ritual y de la administración se valoraban [los confucianos], ante todo por ser conservadores y transmisores de las tradiciones reales antiguas”.³² Básicamente éstas fueron las razones de la canonización de los clásicos de la tradición confuciana.

A partir de ahí empieza el trabajo propiamente dicho de la exégesis. La filosofía confuciana ha utilizado los dos tipos: la exégesis con énfasis moral o doctrinal (*yili* 義理), y la exégesis con énfasis filológico (*kaozheng* 考證). Lo sorprendente tal vez es que estos métodos exegéticos aparecen en orden inverso en la tradición occidental. En efecto, en China, la tradición exegética más antigua es la que se apoyó en la exégesis filológica, durante el periodo que se extendió de la dinastía Han a la dinastía Tang (唐) (220 a. C. a 907 d. C.).³³ No es, sin embargo, sino a partir de la dinastía Song (宋) (960-1127) que empieza a practicarse la exégesis doctrinal y, durante la época Qing (清) (1644-1911) que se teoriza la práctica filológica. Durante los primeros siglos de la era común, el análisis filológico, especialmente en la forma del comentario interlineal, no sólo se refiere a la dificultad de las palabras sino que también revela esta actitud

³¹ Historia de Han (*Han Shu* 漢書), cap. 56, citado por R. P. Kramer en “The Development of the Confucian Schools”, *Cambridge History of China*, vol. 1, cap. 14, 1986, pp. 754-755.

³² R. P. Kramer, “The Development of the Confucian Schools”, *Cambridge History of China*, vol. 1, cap. 14, 1986, p. 755.

³³ D. Gardner, “Modes of Thinking and Modes of Discourse in The Sung: Some Thought on the Yü-lu”, *Journal of Asian Studies*, vol. 50, núm. 3, 1991, p. 580.

de reverencia muy profunda hacia el texto. Asimismo, Daniel Gardner afirma:

en su sola forma, el comentario interlineal enuncia que cada palabra, cada frase, cada párrafo del texto canónico es profundamente significativo, y merece la reflexión más genuina y minuciosa. Para el comentador interlineal de la época Han, el texto se asemeja a un objeto sagrado, el cual se merece el compromiso y la devoción máxima.³⁴

La exégesis filológica, en esta época, no posee fundamentos filosóficos reales. Zhu Xi, en cuanto a la exégesis Han escribió: “Desde las épocas Qin (秦) y Han, la enseñanza de los sabios no se transmitía; y los estudiosos confucianos solamente sabían cómo arreglar y anotar [los textos] pero eran ignorantes en cuanto a acoger las ideas de los sabios.” (然嘗竊謂秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不知復求聖人之意).³⁵ Así Zhu distingue entre el glosador y el anotador por un lado, y el comentarista por otro lado.

Lo anterior invita a preguntarse: ¿Qué carácter tienen los textos que son objetos de exégesis? John Henderson en *Scripture, Canon and Commentary* menciona que un texto posee por lo menos tres características que lo determinan como canon. En primer lugar, el texto es integral en el sentido que lo abarca todo: toda enseñanza significativa y toda verdad.³⁶ En segundo lugar, se considera coherente y ordenado³⁷ y luego autoconsistente;³⁸ además, una obra moral, profunda y sin nada superfluo.³⁹ Por último, Henderson dice que en la medida en que el canon posee carácter sagrado, y por lo tanto dogmático —es decir, casi indiscutible—, los exegetas se han acercado a su verdad a través del comentario en las culturas premodernas.⁴⁰ Ahora bien, esta definición del canon coincide sin lugar a dudas con la apreciación que los literatos confucianos, a partir de la

³⁴ D. Gardner, “Confucian...”, *op. cit.*, p. 401.

³⁵ Zhu Xi (朱熹) [Zhongyong jijie xu (中庸集解序)], *Zhu zi quan shu* (朱子全書) (zzqs), Shanghai guji chubanshe y Anwei jiaoyu chubanshe (上海古籍出版社,安徽教育出版社), vol. 24, 2002, p. 3640.

³⁶ J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, *op. cit.*, p. 89.

³⁷ *Ibid.*, p. 106.

³⁸ *Ibid.*, p. 115.

³⁹ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 3.

dinastía Han, tenían de los clásicos al conformar su tradición cultural como hemos visto. Las otras dos características principales del canon —la coherencia y la autoconsistencia— también nos permiten entender las razones por las cuales se creó o construyó la tradición confuciana, y cómo se construyó.

Los principios que fundamentan las exégesis confucianas son los mismos que los que hemos encontrado en la exégesis patrística de San Agustín: la búsqueda de unidad y de coherencia en el canon. Varios literatos de la dinastía Han trataron de reconstruir la “unidad perdida” y la coherencia de los clásicos en su totalidad. Liu Xiang (劉向) (77-6 a. C.), el más famoso de esos estudiosos confucianos, bibliotecario imperial al final de la dinastía Han Anterior, escribió *El jardín de discursos* (*Shuo yuan* 說苑) con la idea que “los cinco clásicos eran originalmente un solo cuerpo”.⁴¹ Sin embargo, la ambición de los exegetas de la dinastía Han a menudo se limitó al simple hecho de explicar la relación de los clásicos entre sí. Henderson señala al respecto:

Pocos estudiosos Han, no obstante, trataron de dibujar los dichos grandes diseños, es decir reconstruir la unidad de los clásicos confucianos por medio de la composición de una obra sintética. Por el contrario, a menudo contendían entre sí con el proyecto más modesto de explicar como estos clásicos se relacionaban unos con otros, y el proyecto de mostrar que no eran textos arbitrariamente agrupados.⁴²

En cuanto al periodo Song, la meta es la misma que para los estudiosos Han salvo que los filósofos neoconfucianos “luchaban no para entender un término discreto, una línea discreta, o hasta un texto discreto sino más bien para entender el significado de la herencia canónica en su totalidad; es decir, cómo los textos, en la medida en que eran un compendio privilegiado, eran coherentes”.⁴³ También se halla en la obra de Zhu Xi esta idea de la unidad: “Todo lo que se lee corresponde al mismo principio.”⁴⁴

⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

⁴² *Ibid.*, p. 42.

⁴³ D. Gardner, “Modes of Thinking...”, *op. cit.*, p. 579. Véase también D. Gardner, “Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, núm. 1, 1989, p. 153.

⁴⁴ D. Gardner, “Transmitting the Way...”, *op. cit.*, p. 153.

Los métodos para alcanzar estas metas eran diversos. Uno consistía en leer a un clásico a través de otro. Tal era el método empleado por Zheng Xuan (鄭玄) (127-200), el gran exégeta del periodo Han Posterior (東漢) (23-220 d. C.). Se dice que Zheng anotaba el *Libro de los cambios* apoyándose en el *Libro de los ritos*; que para resolver una dificultad en este primer libro se refería al *Zuo Zhuan* (左傳) (comentario a los *Anales de primavera y otoño*) o al *Libro de los documentos*.⁴⁵ Este vaivén entre los clásicos tenía a comprobar la unidad y coherencia de los textos.

Otro método interesante para afirmar la unidad de los textos canónicos era justificar su orden de lectura. Es precisamente tal programa de estudio el que Zhu Xi dibujó para los estudiantes.⁴⁶ Existe, escribía Zhu, un orden de lectura de los clásicos, y este orden es diferente para los neófitos o para los estudiantes. *La gran enseñanza* (*Da Xue* 大學)⁴⁷ se presenta como modelo y sirve al neófito. Tiene su orden propio: “En lo que concierne el principio del estudio nada se compara a *La gran enseñanza*.” (初學入德之門, 無如大學).⁴⁸ “*La gran enseñanza* cubre desde la investigación de las cosas hasta el conocimiento, la rectificación de la mente y la sinceridad del pensamiento, la preservación de uno mismo, de la familia y del estado hasta traer la paz al mundo.” (通得大學了, 去看他經, 方見得此是格物至知事, 此是正心誠意事, 此是脩身事, 此是齊家治國平天下事).⁴⁹ Vemos en lo anterior que el paso del ámbito teórico al ámbito práctico no conlleva ruptura. El fundamento reside en las *Analectas*. Esta obra es una suerte de medida porque permite el autocultivo de la mente y de la naturaleza. El *Libro de Mencio* (*Mengzi* 孟子) concierne al equilibrio, ayuda a lograr la realización personal y alcanzar la naturaleza originalmente buena.

Las *Analectas* lo contienen todo, y esto es para instruir a los seres humanos. Se habla del cultivo personal, la conservación de la propia mente y

⁴⁵ J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary...*, op. cit., p. 44-45

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁷ *La Gran enseñanza* o *Da Xue* originalmente formaba parte del *Libro de los ritos*. Fueron los filósofos neoconfucianos del siglo xi quienes le dieron importancia como obra independiente.

⁴⁸ Zhu Xi, [Jinsilu (近思錄)], zzqs, vol. 16, cap. 78, p. 2667.

⁴⁹ Zhu Xi, [Zhu zi yu lei (朱子語類)], zzqs, vol. 14, cap. 14, p. 423.

naturaleza, mientras que el *Libro de Mencio* todo lo investiga y también es para instruir a los seres humanos. Se habla sobre la realización personal y el desarrollo de la bondad natural original.

論語之言，無所不包，而其所以示人者，莫非操存涵養之要。七篇（孟子）之指，無所不究，而其所以示人者，類多體驗充廣之端。⁵⁰

El *Libro de las odas* estimula el estudio tal vez porque su forma poética apela a la imaginación. Luego, el *Libro de los documentos* presenta los modelos de los reyes sabios, habla de la paz en el mundo y de cómo ordenar el Estado. Los vehículos para los principios morales, sigue Zhu Xi, son el *Libro de las odas* y el *Libro de los documentos*. El *Libro de los cambios* se presenta como la obra central del compendio neoconfuciano porque es una composición de conocimiento y de principios para la acción, articulación fundamental en la filosofía neoconfuciana que establece la unidad de la teoría y de la acción. Por último tenemos los *Anales de primavera y otoño*. Esta obra examina los principios útiles para la acción y algunos casos prácticos. Vemos a través de este orden de los clásicos la progresión desde la formulación de los principios hasta su realización en los hechos; hallamos por consiguiente, en este orden, un método tanto para el conocimiento como para la acción.

Pero el interés de Zhu Xi rebasó la sola necesidad de establecer un programa de estudio para los estudiantes. Esta reflexión coincidió con el desarrollo de una teoría exegética propia, el *dushu fa* (讀書法) o método para leer libros.⁵¹ La convicción de Zhu era que los estudiantes, en el proceso de lectura, debían experimentar el libro personalmente, hacer que el texto y el lector se volvieran uno:

hablando de manera general, cuando leemos, debemos, primero volvernos familiares con el texto, de tal modo que sus palabras parezcan salir de nuestra propia boca. Deberíamos entonces seguir reflexionando sobre él para que sus ideas parezcan venir de nuestras mentes. Sólo entonces puede haber entendimiento real.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, ZZQS, vol. 14, cap. 19, p. 647.

⁵¹ El *dushu fa* se encuentra en *Zhu zi yu lei*, cap. 10 y 11.

⁵² Citado por D. Gardner, "Transmitting the Way...", *op. cit.*, p. 155.

大抵觀書先須熟讀，使其言皆若出於吾之口；繼以精思，使其意皆若出於吾之心，然後可以有得爾。⁵³

Hasta aquí hemos visto de manera general por qué la tradición filosófica confuciana adoptó la exégesis como método. Ahora nos interesa examinar a través de un ejemplo cuáles fueron las diferencias en el acercamiento al canon confuciano. La comunidad confuciana conoció un debate que perduró más de veintidós siglos (del s. II a. C al inicio del s. xx)⁵⁴ en el cual se concentra la oposición entre la exégesis doctrinal y la filológica: el debate sobre el viejo y el nuevo texto. ¿En qué consistió este debate? Todo empezó con un crimen intelectual que perpetró el primer emperador, Qin Shi Huang (秦始皇) (reinó de 221 a 210 a. C.), cuando ordenó la quema de los libros en 213 a. C. Por esta acción debe entenderse esencialmente la quema de los libros confucianos, ya que el emperador favoreció el pensamiento político legalista. Ahora bien, un descendiente de Confucio, Kong Anguo (孔安國) (156-74? a. C.), en el siglo II a. C., pretendió haber descubierto en la pared de la casa familiar de los Kong, algunos textos confucianos antiguos o *gu wen* (古文) (documentos antiguos).⁵⁵ De inmediato se puso en tela de juicio la autenticidad de estos textos por dos razones: 1) el número de textos que conformaban el viejo texto no dejaba de incrementarse,⁵⁶ y 2) de manera extraña, los textos descubiertos eran más fáciles de leer de lo que se suponía debían ser los auténticos.⁵⁷

No obstante, parte de estos escritos constituyeron sin cesar un tema de debate: tal es el caso del texto intitulado “Consejos de Yü el Grande” (Da Yu Mo 大禹莫), capítulo del *Libro de los documentos* en la versión del viejo texto. La doctrina subyacente al “Consejos de Yü el Grande” es la oposición entre la men-

⁵³ Zhu Xi, [Zhu zi yu lei], zzqs, vol. 14, cap. 10, p. 321.

⁵⁴ Michael Nylan en “The Chin Wen/Ku Wen Controversy in Han Times”, *T'oung Pao*, LXXXI, 1994, examina si este debate era realmente objeto de controversia durante la dinastía Han. Su respuesta es negativa (p. 86): “Hay más contraevidencias que sugieren que una controversia tal, que preocupara constantemente a los intelectuales Han, no existía; el tema que apasionó tanto al final del periodo Qing no tiene su paralelo en el periodo Han.”

⁵⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁷ B. A. Elman, “Philosophy (I-Li) versus Philology (K’ao-Cheng)...”, *op. cit.*, pp. 182-183.

te humana (*ren xin* 人心) y la mente moral (*dao xin* 道心) y se expone en los términos siguientes: “La mente humana es precaria. La mente moral es sutil. Tiene sutileza absoluta y propósito único. Se mantiene firmemente en el medio.” (人心惟危. 道心惟微. 惟精惟一. 允執厥中).⁵⁸ El comentario tradicional de Kong Anguo interpretaba este pasaje de la manera siguiente: “[La mente humana] es precaria y entonces difícil de tranquilizar. [La mente moral] es sutil y por lo tanto difícil de iluminar. Es la razón por la cual uno debe tener una sutileza absoluta y un propósito único para mantenerse con firmeza en el medio.”⁵⁹ Zhu Xi le dio un significado algo diferente al pasaje:

“La mente humana es precaria, la mente moral es sutil.” La mente es una sola mente, es hablando como se distinguen dos mentes, la mente humana por un lado, la mente moral por otro lado. “Tiene sutileza absoluta y propósito único, se mantiene firmemente en el medio.” La sutileza es lo que la [mente moral] distingue, mientras que el propósito único es lo que la preserva firme. No sólo es sutil sino que es firme; por eso se mantiene en el medio. En este medio es donde no se cometen errores extremos. Cuando la mente humana recibe esto entonces es mente moral; cuando la mente moral rechaza este lado entonces es mente humana.

[人心惟危, 道心惟微]。心這是一個心, 這是分別兩邊說, 人心便成一邊, 道心便成一邊。[惟精惟一, 允執厥中]。精是辨之明, 一是守之固。既能辨之明, 又能守之固, 斯得其中矣。這中是無過不機之中。自人心而收之則是道心, 自道心而放之便是人心。⁶⁰

El núcleo del problema para Zhu era determinar la unidad de la mente. Para esto trató de hacer una analogía entre dos conceptos de su pensamiento *li* (理) (principio) y *qi* (氣) (materia, energía) afirmando que *li* es a *dao xin* lo que *qi* es a *ren xin*.⁶¹ El *qi* es el principio de individuación y también el sustrato de la realidad:

Existe *li* antes de que pueda existir *qi*. Pero sólo cuando existe *qi*, es que *li* puede tener un lugar donde estar. Este hecho se aplica al advenimien-

⁵⁸ *Shang Shu*, citado por B. A. Elman, *ibid.*, p. 177.

⁵⁹ Citado por B. A. Elman, *ibid.*, p. 177.

⁶⁰ Zhu Xi, [Zhu zi yu lei], zzqs, vol. 16, cap. 78, p. 2667.

⁶¹ B. A. Elman, “Philosophy (I-Li)...”, *op. cit.*, p. 178.

to de la existencia de todo (todas las cosas), ya sean tan grandes como el cielo y la tierra, o tan pequeñas como un grillo o una hormiga.

有此理後，方有此氣。既有此氣，然後此理有安頓處。大而天地，細而蟻蟻，其生皆是如此。⁶²

Sin *qi*, afirma el filósofo, no llegan a engendrarse las cosas que conforman el universo porque, si fueran meramente principio, estas cosas serían abstracciones: “Por lo tanto los hombres o las cosas, al momento de ser producidos, deben recibir este *li* para que puedan tener una naturaleza (*xing* 性) propia; deben recibir este *qi* para que puedan tener forma.” (是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形)。⁶³ No obstante, este dualismo que encontramos en la filosofía de Zhu Xi entre lo que está sin forma (*xing er shang* 形而上) y lo que tiene forma (*xing er xia* 形而下) y entre el principio (*li*) y la materia (*qi*) no debe ser pensado en términos absolutos, antagónicos. “Las diez mil cosas” participan en un universo único y armonioso y sólo difieren en grado de complejidad.

La analogía anterior revela el fundamento de la metodología de Zhu Xi. El interés del filósofo, así como de sus contemporáneos, no reside en el comentario discreto de palabras o frases ni en la glosa, sino en la determinación del contenido teórico y moral de los clásicos. Esta metodología se presentaba como rechazo al análisis del léxico que había dominado los comentarios desde la dinastía Han hasta la Tang.⁶⁴ Era entonces el paso de una exégesis filológica y analítica a una doctrinal y sintética. Pero al mismo tiempo, Zhu se sirvió de la exégesis filológica para identificar la autenticidad del viejo texto y especialmente del texto “Consejos de Yü el Grande”.⁶⁵ Lo más interesante, y que confirma otra vez el fundamento metodológico de Zhu es que, a pesar de sus dudas en cuanto a la autenticidad del texto, no admitió que era un documento falsificado. Zhu Xi subrayó, en efecto, que el “Consejos de Yü el Grande” conte-

⁶² Zhu Xi, [Da yang zhi ren (答楊志仁)], [Hui an xiansheng wengong wenji (晦庵先生朱文公文集)], ZZQS, vol. 23, p. 2764.

⁶³ Zhu Xi, [Da huang dao fu (答黃道夫)], [Hui an xiansheng wengong wenji], ZZQS, vol. 23, p. 2755.

⁶⁴ B. A. Elman, “Philosophy...”, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 183.

nía razones y principios que merecían un examen atento. Concluye B. Elman al respecto: “[Zhu] justificaba indirectamente su uso del pasaje *ren xin/dao xin* como una sanción clásica de su posición filosófica.”⁶⁶

Volvemos a encontrar un proceder que identificamos en la obra de Spinoza: justificar un pensamiento filosófico por una exégesis cuyo significado está determinado de antemano; es decir, volvemos a encontrar un enfoque de la exégesis hacia la finalidad. Es justo esto lo que los estudiosos del periodo Qing le reprocharon a los filósofos neoconfucianos. “Los neoconfucianos Song y Yuan (元) que habían cuestionado la versión del viejo texto, con la excepción de Wang Chongyun, no habían permitido que sus dudas filológicas afectaran su reconstrucción integral del significado del texto.”⁶⁷ Los literatos Qing volvieron a la filología para asentar su análisis del viejo texto, haciendo valer la objetividad del procedimiento. Yan Ruoqu (閻若璩)? (1636-1704) pudo, de esta manera, establecer que el texto sobre *ren xin/dao xin* era un falso, compuesto a partir del *Xun zi* (荀子) y de las *Analectas*. La técnica filológica empleada se denominaba *kaozheng*, es decir “la investigación de las evidencias”. En este sentido Yan decía:

¿Cuáles clásicos?, ¿Cuáles historias?, ¿Cuáles comentarios? Mi interés reside sólo en lo que es verdadero. Si el clásico es verdadero pero la historia y el comentario falsos, está permitido servirse del clásico para corregir la historia y el comentario. Si la historia y el comentario son verdaderos pero el clásico es falso, ¿está permitido pues servirse de la historia y del comentario para corregir el clásico? [...] Lo que no es lo que parece ser [es decir la rectificación de los nombres] es lo que Confucio despreciaba. Lo que se acerca a ser verdad, pero en realidad deja los principios verdaderos en desorden, es lo que Zhu Xi despreciaba. Mi disgusto por [los capítulos] falsificados del viejo texto es exactamente lo que Confucio y Zhu Xi hubieran querido.⁶⁸

A pesar de que encontramos en esta afirmación otra vez la voluntad de legitimarse mediante los pensadores antiguos, las consecuencias intelectuales y políticas de esta posición fue-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 207.

ron muy importantes ya que pusieron en tela de juicio la ortodoxia.

La exégesis filosófica en el neoplatonismo

Nos queda, por último, examinar la exégesis filosófica neoplatónica, en particular la exégesis de las obras de Platón tal como la formuló el neoplatónico Plotino (204-270 d.C.). No obstante, antes de empezar quisieramos analizar brevemente los resultados a los cuales hemos llegado. Podemos ver una diferencia entre el objeto de la exégesis filológica y el objeto de la exégesis doctrinal o filosófica. Si bien tanto Spinoza como Zhu Xi utilizaron la exégesis filológica, esta herramienta no tenía finalidad filosófica; al último la exégesis filológica le sirvió para identificar la autenticidad del viejo texto; Spinoza, por su cuenta, afirmó que este mismo método se aplica a la Biblia porque ésta es trivial en su expresión ya que se dirige a la gente común.⁶⁹ Luego, tanto durante el periodo Han como durante el periodo Qing, la exégesis filológica tuvo el propósito de explicitar el significado semántico de palabras o de textos discretos y también de examinar la autenticidad de los textos. Pero el verdadero trabajo filosófico de establecer una doctrina no floreció. Con Zhu Xi, y en general los filósofos neoconfucianos del periodo Song, la exégesis de los clásicos se volvió una creación filosófica, la cual está atestiguada por la denominación que se le dio ulteriormente a esta filosofía; la denominación de filosofía “neoconfuciana”, lo que implica diferencia entre el texto inicial y el resultado.

En cuanto a Spinoza, si su filosofía está dominada por el problema religioso, también se desvía de este tipo de pensamiento en que

separa estrictamente dos cosas que las religiones unen: la enseñanza de la verdad y las reglas de conducta que se deben seguir. Las religiones, en efecto, consideran sus libros santos no solamente como un conjunto de mandamientos, sino como revelación sobre la naturaleza de Dios y sus

⁶⁹ T. Todorov, *Simbolismo e interpretación*, op. cit., pp. 146-147.

relaciones con el mundo y el hombre, revelación que proviene de Dios mismo.⁷⁰

Spinoza hace, por el contrario, una exégesis “meramente literal de la Biblia: [en que] no alcanza en nada el contenido de los preceptos en sí, sino las razones que se presentan en su favor”.⁷¹ En esto vemos el trabajo metodológico propio de Spinoza que consiste en la concatenación lógica de las ideas claras y distintas;⁷² un método que hereda de Descartes. La verdad no resulta de la revelación sino del conocimiento. La ética, dice Spinoza en otra parte, es *more geometrico*. La filosofía de Spinoza, por lo tanto, no se fundamenta en una exégesis filológica de la Biblia sino en una afirmación de la razón. Asimismo, Spinoza asevera en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: “El amor descansa sobre el conocimiento.”⁷³

Con la exégesis platónica nos acercamos a un tipo de exégesis filosófica similar a la del confucianismo. En ambos casos pueden considerarse los textos objetos de la exégesis como textos filosóficos en sí, y en ambos casos dichos textos se volvieron canónicos. No obstante, una diferencia mayor entre las dos tradiciones reside en que en general la filosofía occidental no ha hecho énfasis en la exégesis como método filosófico; más bien vemos de manera recurrente una especie de parricidio mediante el cual un filósofo se libera de su mentor intelectual para llegar a desarrollar su propio pensamiento. Así es posible interpretar las filiaciones entre Aristóteles y Platón, o también entre Hegel y Kant.

Plotino no coincide con la afirmación anterior ya que pretendía que su filosofía era un platonismo legítimo.⁷⁴ Tenemos que entender, por lo tanto, por qué Plotino desarrolló su filosofía en la forma de comentario exegético y en qué medida se puede hablar de su filosofía como de una filosofía original. En

⁷⁰ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, París, PUF, 1993, p. 169.

⁷¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 170.

⁷² B. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, trad. Lelio Fernández, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1984, p. 28.

⁷³ Citado por E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 144.

⁷⁴ C. J. de Vogel, “On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism”, *Mind*, ns, vol. 62, núm. 245, 1953, p. 43.

primer lugar, queremos explicar cuál pudo ser la motivación de Plotino de presentarse como heredero verdadero de Platón y, por lo tanto, no pretender establecer una filosofía propia. En su obra mayor, *Las Enneadas*, hallamos las afirmaciones siguientes: "Fuerza es admitir, ciertamente, que algunos de los filósofos antiguos, de aquellos hombres bienaventurados, han llegado a encontrar la verdad. Falta determinar cuáles son los que la han encontrado, y cómo podemos aprehender nosotros su pensamiento."⁷⁵ Y también: "Esta doctrina no es nueva: fue profesada desde los tiempos más remotos, pero sin ser desarrollada explícitamente; queremos aquí limitarnos a ser intérpretes de los primeros sabios, y demostrar, con el testimonio de Platón, que aquellos tenían los mismos dogmas que nosotros."⁷⁶ Encontramos los mismos elementos inherentes a la exégesis: la afirmación de la verdad contenida en el texto y el papel de comentarista del exegeta.

Es posible dar una interpretación histórica de esta decisión de Plotino de buscar la verdad en las teorías antiguas. Plotino vivió en la época más dramática del Imperio romano, el siglo III d. C. Émile Bréhier narra de la manera siguiente el escenario:

hay pocos períodos más dramáticos que el fin del paganismo: el Imperio romano, amenazado desde fuera, por los Bárbaros al norte y por los Persas al este, está internamente desgarrado por crisis interiores de todo tipo: un estremecimiento moral, social, intelectual, revuelve los valores sobre los cuales había vivido el viejo mundo.⁷⁷

Tal vez encontramos en esta actitud de respeto a la filosofía antigua un refugio frente a la inestabilidad y el encuentro de una nueva autoridad; en este caso, una autoridad espiritual.

En el campo propiamente dicho de la filosofía, vemos, en el siglo II d. C., el resurgimiento de dos corrientes: el platonismo y el escepticismo. Tanto el resurgimiento del uno como del otro se explican. En un mundo sacudido, social y moralmen-

⁷⁵ Plotino, *Enneadas*, III, 7, 1, vol. 2, trad. J. M. Q., Madrid, L. Rubio, 1930, p. 122.

⁷⁶ *Ibid.*, V, 1, 8, vol. 3, p. 17.

⁷⁷ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París, Boivin & Cie. Éditeurs, 1928, p. 1.

te, no sorprende que el escepticismo gane en fuerza. El “tropo de la discordancia”⁷⁸ que fundamenta la suspensión del juicio sobre las divergencias de los filósofos entre sí y con el hombre común, también se convierte en el eco del cosmopolitismo del imperio decadente, con sus mezclas de razas, valores, religiones... El regreso del platonismo, por su cuenta, se puede entender según varios ángulos. En el siglo II d. C., el platonismo es una filosofía de gente educada, refinada, y se presenta como pensamiento críptico, reservado a los iniciados.⁷⁹ En esto vemos la afirmación de la jerarquía social, la cual responde a la jerarquía de las formas del ser que encontramos enunciadas en el *Fedro*⁸⁰ y el Libro VI de la *República*.⁸¹ En el siglo III d. C., en el periodo crucial del derrumbe del Imperio romano y del debilitamiento de las élites políticas e intelectuales, el interés en una filosofía, que en ciertos aspectos es conservadora, no sorprende.

Pero, hay otro aspecto del pensamiento de Platón que atrae a estos filósofos neoplatónicos, es la idea de trascendencia. De Vogel menciona al respecto:

durante el primer siglo d. C., el mundo, cansado del escepticismo, regresó a aspiraciones religiosas; el platonismo se volvió la filosofía dominante —o más bien ciertos aspectos del platonismo—; y [...] la creencia en un mundo inteligible trascendente, se combinó con la doctrina estoica del *logos*, originalmente una ley cósmica inmanente.⁸²

Esta trascendencia coincidió con una aspiración religiosa que empezó desde antes de Plotino. Se unieron dos movimientos, el de la “filosofía, cuyas concepciones del universo son enteramente orientadas hacia la solución del problema del destino humano, y el de la religión, que no piensa poder resolver el problema de la salvación de las almas sin un sistema filosófico del universo”.⁸³

⁷⁸ Sextus Empiricus, *Hipotíesis*, I, citado por É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, vol. 1, p. 382.

⁷⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 385.

⁸⁰ Platón, *Fedro*, México, UNAM, 1966 (1^a), 246a-246e, pp. 56-57.

⁸¹ Platón, *República*, México, UNAM, 1971 (1^a), 509d-511e, pp. 237-240.

⁸² C. J. de Vogel, “On the Neoplatonic Character of Platonism and...”, *op. cit.* p. 46.

⁸³ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 3.

En el pensamiento de Plotino, filosofía y religión no se disuelven. John Watson asevera al respecto: “A pesar de su conciencia religiosa mística, Plotino no puede olvidar que es un griego amante de la belleza.”⁸⁴ De ahí la representación racional del universo en la cual se reduce la importancia de todos los aspectos cambiantes. Plotino hereda esta representación de Eudoxo; es la representación típica del pensamiento helénico, a saber: una concepción geocéntrica, en la cual el movimiento de los planetas y las estrellas es circular y uniforme.⁸⁵ Esta teoría contiene dos ideas implícitas: la primera consiste en que sólo un movimiento tal es racional, y la segunda afirma que solamente un movimiento circular y uniforme es bello. Sabemos que esta última idea de la belleza del universo fue postulada por la filosofía griega y su desarrollo helénico. En esto Plotino sigue el paso al Platón del *Timeo*.⁸⁶

Pero muchos elementos en su filosofía advierten que no fue un mero exégeta. Por ejemplo, la idea de la inmanencia del mundo que tomó prestada a los estoicos⁸⁷ introduce en su razonamiento un conflicto porque no cabe en el marco del pensamiento platónico. Plotino fundamentó su pensamiento sobre la idea de emanación gracias a la cual el principio o hipostasia

⁸⁴ J. Watson, “The Philosophy of Plotinus”, *The Philosophical Review*, vol. 37, núm. 5, 1928, p. 495.

⁸⁵ Plotino, *Enneadas*, II, 1.1, vol. 1, pp. 137-138.

⁸⁶ Platón, *Timeo*, trad. Ma. Á. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1997 (2^a), 29d-30b, pp. 172-173.: “Era bueno; ahora bien, quien es bueno, nunca le entra envidia con respecto a los demás; siendo exento de un tal sentimiento, quiso que todas las cosas, tanto como se pudiera, se volvieran más o menos como él. Eso es precisamente el origen principal del provenir y del mundo. [...] Quiso, en efecto, el dios, que todas las cosas fueran buenas, y que no hubiera nada malo, en la medida de lo posible; es así como, todo lo que era visible, lo tomó en cuenta; todo esto no se hallaba en reposo, sino que se movía sin unidad y sin orden; de este desorden, lo llevó al orden estimando que el primero vale infinitamente más que el segundo. No obstante, no le era posible, ni lo es al ser lo mejor hacer otra cosa que la obra la más bella; entonces después de calcular, se dio cuenta de que los materiales visibles por naturaleza, porque son privados de inteligencia, nunca realizarían una obra mejor que una totalidad dotada de inteligencia; y la inteligencia, a su vez separada del alma, pensó que era imposible que se manifestara en un ente. En virtud de este cálculo, instaló la inteligencia en el alma, después el alma en el cuerpo, y construyó el universo de manera a realizar lo que puede existir en la naturaleza de más bello y más excelente como obra.”

⁸⁷ A. H. Armstrong, “‘Emanation’ in Plotinus”, *Mind*, ns, vol. 46, núm. 181, 1937, p. 62.

engendra —porque tal es su virtud⁸⁸— las hipostasias inferiores, el *nous* y la *psyche*. Esta emanación siempre se describe de manera metafórica, ya mediante la metáfora de la luz,⁸⁹ ya mediante la metáfora de la semilla.⁹⁰ Ahora bien, A. H. Armstrong, en su artículo sobre la emanación en la filosofía de Plotino, nota que en el pasaje VI, 4, 7 de las *Enneadas*, la metáfora de la luz empleada por Plotino no implica un movimiento de emanación desde el centro, sino un movimiento de omnipresencia inmanente.⁹¹ Armstrong sigue: “Parece haber una lucha entre la doctrina de la emanación y una de una omnipresencia inmanente, que finalmente resulta en un franco panteísmo.”⁹²

También en las ideas religiosas que atraviesan la obra de Plotino, descubrimos la originalidad de su pensamiento respecto al pensamiento platónico. Émile Bréhier subraya en este sentido:

es visible que hay, en el pensamiento de Plotino, a la vez una afinidad y una repulsión por las formas religiosas nuevas: una afinidad en razón del sentimiento intenso que tenía de la vida espiritual, en razón del problema que para él era esencial, el de la restauración del alma a su estado primitivo; una repulsión en razón de su concepción del universo estrechamente racionalista la cual excluye toda transformación profunda.⁹³

Y agrega:

Plotino pertenece a la filosofía griega de todo su amor y de toda su voluntad. Pero los problemas que se plantea son problemas que la filosofía griega nunca ha enfrentado: son problemas propiamente religiosos. De ahí el esfuerzo para adaptar la filosofía griega a puntos de vista que

⁸⁸ Plotino, *Enneadas*, V, 4, 1., p. 56: “Ahora bien, vemos que todo lo que llega a la perfección no puede reposar estérilmente en sí mismo, sino que engendra y produce.”

⁸⁹ *Ibid.*, I, 7, 1; V, 1, 2; V, 1, 7; V, 3, 12; V, 6, 4; VI, 8, 18; VI, 9, 9.

⁹⁰ *Ibid.*, III, 3, 7; III, 8, 9; V, 9, 6.

⁹¹ *Ibid.*, VI, 4, 7, vol. 3, p. 268: “Figuraos un punto luminoso que sirva de centro, y en torno a él una esfera transparente, de tal suerte que la claridad del punto luminoso brille en todo el cuerpo que le rodea, sin que, por lo demás, el exterior reciba ninguna claridad: ¿no reconoceréis que esa luz interior, permaneciendo impasible, penetra toda la masa que lo rodea, y que desde el punto central en que se la ve brillar abarca toda la esfera? Es que la luz no emanaba del cuerpecillo situado en el centro, porque ese cuerpecillo no esparría luz en tanto que cuerpo, sino en tanto que cuerpo luminoso; es decir en virtud de su potencia incorpórea.”

⁹² A. H. Armstrong, “‘Emanation’ in Plotinus”, *op. cit.*, p. 62.

⁹³ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 7.

no eran suyos; de ahí la transformación profunda del helenismo, una especie de violencia hecha a la filosofía griega para que dijera lo que no podía decir.⁹⁴

A la luz de lo anterior, tal vez Plotino nos parecerá más un sincrético que un exégeta.

Conclusiones

Nuestro propósito inicial era la comparación de las dos tradiciones exegéticas: el neoconfucianismo y el neoplatonismo. La idea de comparar dos prácticas exegéticas nos impuso escoger al neoplatonismo en la medida en que esta filosofía se presentó formalmente como una exégesis. El escoger el neoplatonismo fue impuesto también por el hecho de que la filosofía occidental no es exegética en sí. Para definir de manera breve la filosofía occidental, podemos recordar las palabras de Kant, quien definió la metafísica como un “teatro de disputas sin término”.⁹⁵ La historia de la metafísica se puede resumir por el conflicto de las doctrinas entre sí. Kant dice al respecto:

su dominio empezó siendo despótico, bajo la administración de los dogmáticos. Pero como la legislación llevaba aún en sí la traza de la antigua barbarie, deshízose poco a poco, por guerra interior, en completa anarquía, y los escépticos, especie de nómadas que repugnan a toda construcción duradera, despedazaron cada vez más la ciudadana unión. Mas eran pocos, por fortuna, y no pudieron impedir que aquellos dogmáticos trataran de reconstruirla de nuevo, aunque sin acordar en plan alguno.⁹⁶

Es de esta manera conflictiva que siguió la tormentosa historia de la metafísica.

Aparece una diferencia notable entre el pensamiento chino y el europeo en el hecho de que la filosofía china se fundamenta en la exégesis —lo que ya hemos analizado— mientras

⁹⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁵ E. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. M. García Morente, México, Porrúa, 1998 (39^a), prólogo a la primera edición, p. 5.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 5.

que la filosofía occidental, en su rama mayor, es crítica. Por “crítica” se entiende

una intimación a la razón, para que emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes.⁹⁷

No encontramos ninguna legitimación por la autoridad del pasado en este tribunal de la razón pura. Platón ya conocía este mismo poder de la razón cuando demostró, en el *Menón*, que un esclavo, sirviéndose de su razón, puede alcanzar la verdad que un aristócrata perezoso no quiere contemplar.⁹⁸

En lo que concierne a la exégesis como método, no hemos encontrado diferencias mayores entre las dos tradiciones. Los dos tipos de exégesis, analítica-filológica y sintética-doctrinal, están presentes en ambas tradiciones y cumplen con la misma función. También es notable que los dos métodos no puedan coexistir.⁹⁹ En efecto, hemos podido advertir la alternancia histórica de sus usos. Por último, hemos observado que en sí, el método más cercano al propósito de la filosofía coincide con la exégesis doctrinal.

La diferencia entre las dos tradiciones consistiría entonces en la valoración y respeto del pasado en la filosofía china. No obstante, aquí queremos precisar algunas ideas sobre este respeto del pasado o, en otros términos, sobre la noción de “transmisión ortodoxa”. La transmisión ortodoxa es un concepto que hallamos en el pensamiento de Zhu Xi.¹⁰⁰ Por transmisión ortodoxa se entiende la transmisión de la verdad confuciana desde Confucio hasta Zhu. Es precisamente porque los exegetas confucianos, desde la dinastía Qin hasta la dinastía Tang (221 a. C. a 618 d. C.) se dedicaron a la glosa y la anotación filológica de los clásicos confucianos, que Zhu Xi pretendió que se había

⁹⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁹⁸ Platón, *Menón*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1985. Sobre la pereza del aristócrata Menón véase *Menón*, 86d, p. 36; sobre la demostración de geometría con el esclavo, véase *Menón*, 84c-85d, pp. 30-33.

⁹⁹ T. Todorov, *Simbolismo e interpretación*, *op. cit.*, p. 180.

¹⁰⁰ Véase [Zhu zi yu lei (朱子語類)], *op. cit.*, cap. 76.

perdido la transmisión ortodoxa. En esto, Zhu niega la importancia de la exégesis filológica durante este periodo.

Empero, esta noción se refiere a la preservación del pensamiento antiguo y resurge de manera recurrente en la filosofía china para justificar o asentar un pensamiento refiriéndolo al pasado; es decir, a los clásicos. La idea implícita es que mientras más antiguo es un pensamiento, más valor tiene y más se acerca a la verdad. Es más “para que sea verdad, cada nueva proposición debe ser antigua”.¹⁰¹ Lo anterior es tan cierto que no faltaron las falsificaciones durante la historia intelectual de China: por ejemplo, el hecho de atribuirle la autoría de un texto a un pensador de épocas remotas, o pretender la antigüedad del texto mismo, como fue el caso del viejo texto.

En realidad, desde Confucio, la transmisión se pensó como una mejora de los textos. El *Kongzi jiayu* (孔子家語) explica: “Los textos y documentos de los antiguos reyes eran confusos y desorganizados [...] Confucio transmitió sus enseñanzas a la posteridad organizándolos en formas modelo.”¹⁰² [先王典籍，錯亂無紀 [...] 垂訓後嗣，以為法式].¹⁰³ Aquí se atestigua cierto trabajo de modificación de los clásicos. Es más, Confucio también fue un “expurgador” de la tradición, en la medida en que al editar los libros antiguos, se reporta que les quitó los pasajes superfluos o en contradicción con su pensamiento.¹⁰⁴

Herbert Fingarette, por otro lado, en su muy controvertida obra *Confucius, The Secular as Sacred*, propuso la hipótesis de un Confucio innovador más que apologista del antiguo orden. Según Fingarette la razón específica que condujo a Confucio a pensar la unificación de la civilización con la tradición, reside en el hecho de que Confucio tenía una visión enraizada en los ritos (*li* 禮). Su visión de la unidad de los seres humanos, según Fingarette, no es una visión política sino filosófica que revela que la humanidad, sagrada y maravillosa, reside en la comunidad arraigada en las formas de vida heredadas.¹⁰⁵

¹⁰¹ D. K. Gardner, “Modes of Thinking and Modes of Discourse in The Sung:...”, *op. cit.*, p. 575.

¹⁰² Citado por S. Cherniak, “Book Culture in Sung China”, p. 16.

¹⁰³ *Kongzi jiayu* (孔子家語), “Benxing jie” (本姓解), 39, 9.11b.

¹⁰⁴ J. B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁵ H. Fingarette, *Confucius, The Secular as Sacred*, cap. 4, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1972, pp. 57-70.

También, lo que nos enseñan los comentarios a los clásicos es que no había una lectura rígida, fuera del tiempo, de los clásicos. Por el contrario, los comentarios constituyen un verdadero diálogo entre ellos mismo y el canon.¹⁰⁶ En este sentido, Zhu Xi describe la lectura de un clásico como el hecho de hablar con el sabio frente a frente.¹⁰⁷ Podemos decir que la transmisión ortodoxa es una paradoja: la paradoja de la innovación en la transmisión.

Por último quisiera analizar qué tanta validez contiene la posible analogía que afirmaría que la oposición de una filosofía crítica a una filosofía exegética es equivalente a la oposición de un pensamiento subjetivo y un individualismo a una mente tradicional. La filosofía occidental ejemplificaría la afirmación de la mente autónoma, mientras que la filosofía china coincidiría con el pensamiento sumergido en la tradición.

No faltan los textos en la filosofía occidental que subrayan la realidad del pensamiento subjetivo. Hegel dejó, por ejemplo, retratos excepcionales de Sócrates¹⁰⁸ y Descartes.¹⁰⁹ Sócrates, dice Hegel, representa uno de “los momentos críticos fundamentales del espíritu que vuelve sobre sí mismo, bajo la forma del pensamiento filosófico”.¹¹⁰ Sócrates, en efecto, aceptó el principio que afirma: “El pensamiento, la inteligencia, es lo que gobierna, lo general que se determina a sí mismo”.¹¹¹ Aparece así con Sócrates “la subjetividad infinita, la libertad de la conciencia de sí mismo”¹¹² Hegel añade: “El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad.”¹¹³ En lo anterior reconocemos el muy conocido principio de Sócrates que imputa al ser humano conocerse a sí mismo. No obstante, el

¹⁰⁶ D. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, *op. cit.*, p. 398.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 401.

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 39-100.

¹⁰⁹ *Ibid.*, vol. 3, pp. 254-280.

¹¹⁰ *Ibid.*, vol. 2, p. 39.

¹¹¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 40.

¹¹² *Ibid.*, vol. 2, p. 40.

¹¹³ *Ibid.*, vol. 2, p. 41.

hacer de la mente humana la medida de la verdad le costó la vida a Sócrates. En un mundo dominado por la tradición no faltaron detractores tal como este Anitos cuyas amenazas nos son reportadas al final del *Menón*.¹¹⁴ La sentencia la conocemos: Sócrates fue condenado por corrupción de la juventud y falta de respeto a las deidades de la ciudad. En otras palabras no pensaba a través de la tradición sino por sí mismo.

Aún más expresivas son las palabras de Hegel para describir a Descartes. Así:

René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años.¹¹⁵ Jamás se podría insistir bastante ni exponer con la suficiente amplitud la acción ejercida por este hombre sobre su tiempo y sobre el desarrollo de la filosofía en general.¹¹⁶

¿Cuál es entonces la contribución tan importante que Descartes hizo a la filosofía?

Descartes imprime rumbos totalmente nuevos a la filosofía: con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad [...] Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo.¹¹⁷

El paso que dio la filosofía con Descartes fue el paso de un pensamiento objetivo a un pensamiento subjetivo —aunque las verdades a las cuales pretende llegar Descartes todavía sean objetivas—. Lo más ilustrativo de este pensamiento subjetivo queda en su método: la duda sistemática.

Por último, recordemos que Tzvetan Todorov, en su texto ya mencionado, también afirma que Spinoza ilustra el adveni-

¹¹⁴ Platón, *Menón*, 94e, pp. 54-55: "Mira, Sócrates, me parece que no te cuesta trabajo hablar mal de la gente. Por mi parte, yo te aconsejaría, si quisieras escucharme, que tuvieras cuidado; del mismo modo que quizás también en otros sitios es más fácil hacer daño a la gente que hacer bien, en esta ciudad, desde luego; y creo que también tú mismo lo sabes."

¹¹⁵ Estos mil años corresponden precisamente al periodo durante el cual la filosofía occidental se vuelve exegética.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., vol. 3, p. 254.

¹¹⁷ Ibid., vol. 3, p. 257.

miento del pensamiento burgués independiente.¹¹⁸ Todorov escribe: “No es fortuito el hecho de que la doctrina filológica haya nacido en una de las primeras ciudades burguesas de Europa, Ámsterdam. Era necesaria la tolerancia de la nueva sociedad capitalista para que Spinoza pudiese erigir en programa lo que hasta entonces no había sido más que prácticas subterráneas.”¹¹⁹ Aquí observamos que Spinoza, en su afirmación de la autonomía del pensamiento, se benefició de la tolerancia misma que le hizo falta a Sócrates. En los tres retratos relatados, el énfasis recae sobre la autonomía del pensamiento, lo que consiste en su subjetividad. Claro está que por subjetividad no se entiende arbitrariedad, sino el ejercicio autónomo de la mente, lo que implica de igual manera, en lo que concierne a estos tres filósofos, la universalidad del pensamiento. De ahí salieron también las nuevas formas políticas, la democracia que implica la igualdad de los seres humanos y la participación política.

Ahora bien, la filosofía china también conoció tal advenimiento de la autonomía de la mente. D. Gardner escribe al respecto:

El nuevo acercamiento neoconfuciano al canon era sin duda condicionado por la hipótesis epistemológica —que es subyacente a la reflexión filosófica neoconfuciana—, a saber: que la mente es dotada con la capacidad de ser instruida y de discernir la verdad. Esta creencia no era de ninguna manera nueva durante Song: los budistas habían, desde hacía tiempo, argumentado sobre la mente universal, la cual era capaz de entender la verdad porque era la verdad misma; y Mencio, un milenio y medio antes, había formulado el argumento, para los confucianos, de que la mente tiene la capacidad de guiar al hombre hacia un entendimiento verdadero, de realizar su innata naturaleza buena. Sin embargo, fue solamente en Song del norte que la creencia en la capacidad de la aprensión de la verdad fue generalmente aceptada.¹²⁰

Este nuevo postulado permite entender cuál fue la justificación intelectual que permitió a Zhu Xi privilegiar los Cuatro Libros (*Analectas*, *Libro de Mencio*, *Gran enseñanza* y *Doctrina del medio*); es decir, el nuevo canon que él mismo había

¹¹⁸ T. Todorov, *Simbolismo e interpretación*, op. cit., p. 181.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹²⁰ D. K. Gardner, “Modes of Thinking...”, op. cit., p. 581.

establecido, en detrimento de los Cinco Clásicos tradicionales. Lo anterior sugiere la desvalorización real de la autoridad de los clásicos¹²¹ y la afirmación de la autonomía del pensador. Tanto B. Elman como D. Gardner vieron en lo anterior una relación entre el pensamiento de Zhu Xi y el de Wang Yangming (王陽明),¹²² el filósofo de la subjetividad. Wang Yangming es probablemente el pensador que más se acercó a la afirmación de la autonomía del pensamiento. Si Wang Yangming postuló que el individuo es la medida de la verdad —en este sentido dice que “la mente es el principio” (*xin ji li* 心即理)— no llegó, sin embargo, a aceptar un posible conflicto entre la moral subjetiva y la moral objetiva que corresponde, en este caso, a la moral confuciana. Ésta es la razón por la cual estableció, en última instancia, la existencia de una verdad común; verdad compartida entre todos los hombres y que borra, por lo tanto, la diferencia que podría surgir entre una moral personal y una moral social.

Esta oscilación en el pensamiento de Wang Yangming, entre la ortodoxia y el alejamiento de la tradición, también puede entenderse en términos que no sean filosóficos. En un universo político dominado por el pensamiento neoconfuciano, probablemente era muy difícil intelectualmente y peligroso socialmente rebasar ciertos límites en la exposición del pensamiento.¹²³ Esto, tal vez, nos permitirá entender por qué, Wang Yangming, quien estaba a un paso de establecer la autonomía de la mente, en especial a través del concepto de “extensión del conocimiento” (*ge wu* 格物) definido como “rectificación de la mente” (*zheng xin* 正心), no logró hacerlo explícitamente. En lo último vemos cómo el manejo del conocimiento está en sí mismo determinado por los sistemas de valores.

Por otra parte, Theodore De Bary, en su obra sobre la relación entre el individuo y la sociedad durante el periodo Ming,¹²⁴

¹²¹ B. Elman, “Philosophy (I-LI) versus Philology (K’ao-Cheng)...”, *op. cit.*, p. 186.

¹²² D. K. Gardner, “Modes of Thinking...”, *op. cit.*, p. 581. B. Elman, “Philosophy (I-LI) versus Philology (K’ao-Cheng)”, *op. cit.*, p. 186.

¹²³ Cabe recordar aquí que Descartes residió gran parte de su vida en Holanda donde la tolerancia a las ideas no ortodoxas era mayor.

¹²⁴ Th. De Bary (ed.), *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1970, pp. 145-146.

asevera que no se puede hablar de individualismo en el sentido europeo de la palabra, refiriéndose a las formas que se dieron en China. El individualismo que se desarrolló en Europa, especialmente a partir del Renacimiento y del avenimiento filosófico del sujeto, se define como la afirmación del individuo autónomo, creador de la realidad. El hombre deviene el centro del interés artístico, él es quien formula los modelos de entendimiento del universo y, por último, es el beneficiario de la actividad política. En China, por el contrario —sigue De Bary— son muy escasos los pensadores que llegaron a formular un individualismo extremo en el cual el individuo como sujeto se opone a la sociedad percibida como enajenante.

Empero, el problema del individualismo —es decir de las relaciones del individuo con el grupo—, su papel en la sociedad, los derechos como ser humano, fueron debatidos desde la tradición más remota, al igual que en el pensamiento occidental. Es en particular durante el periodo Ming que este problema se volvió central, lo que induce a algunos académicos a afirmar que la China moderna sale de este periodo.¹²⁵ Sin embargo, los filósofos —como Wang Yangming— que dieron la formulación más elaborada del individualismo no pudieron realmente desafiar el pensamiento confuciano en el cual su reflexión se originaba. Wang Gen, discípulo de Wang Yangming, enfrentó el mismo problema de pensar fuera de la tradición confuciana que lo formó. Él, por su cuenta, aceptó la posibilidad de un justiciero actuando por su propia voluntad. No obstante, los motivos que animan a este justiciero son los mismos que animaban a Confucio cuando quería reformar la sociedad feudal Zhou. En todo caso, estos pensadores dieron su lugar al individuo moderno porque, aunque no pudieron derrotar al pensamiento confuciano, afirmaron en cierta medida al individuo como un actor y creador potencial de la realidad.

Lo anterior refiere que en China también se ha dado el avenimiento de un pensamiento autónomo y su correlato: una actitud individualista, centrada en la voluntad propia. Tal vez, sin embargo, el peso de la tradición fue mucho mayor en Chi-

¹²⁵ Th. De Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", en *ibid.*, p. 146.

na que en Europa, por lo cual los resultados de este proceso histórico también fueron más tímidos. ♦

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.

Bibliografía

Obras y artículos referentes a China

- CIHAI (辞海) (comp.) (1999), *Cihai bianji weiyuanhui* (辞海编辑委员会), Shanghai cishu chubanshe (上海辞书出版社).
- CONFUCIO (1998), *The Analects of Confucius*, texto en chino y trad. Ames y Rosemont, Nueva York, Ballantine Books.
- CHERNIACK, Susan (1994), “Book Culture and Textual Transmission in Sung China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 54, núm. 1, 1994, pp. 5-125.
- BODDE, Derk (1956), “Feudalism in China”, en Coulborn, *Feudalism in History*, Princeton N. J., Princeton University Press.
- DE BARY, Theodore (1970), “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought”, en *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, pp. 145-248.
- ELMAN, Benjamin (1983), “Philosophy (I-Li) versus Philology (K’ao-Cheng): The Jen-hsin Tao-hsin Debate”, *Toung Pao* LXIX, 4-5, pp. 175-222.
- FINGARETTE, Herbert (1972), *Confucius, The Secular as Sacred*, Nueva York, Harper Torchbooks.
- FUNG, Yu-lan (1953), *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, Princeton, N. J., Princeton University, 2 vol.
- FENG, Youlan (風友蘭) (1934), *Zhongguo zhixue shi* (中國哲學史), Pe-kín (北京), shangwu yinshuguan faxing (商務印書館發行).
- GARDNER, Daniel K. (1984), “Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 44, núm. 1, pp. 57-81.
- (1989), “Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, núm. 1, pp. 141-172.

- (1998), “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, *Journal of Asian Studies*, vol. 57, núm. 2, pp. 397-422.
- (1991), “Modes of Thinking and Modes of Discourse in The Sung: Some Thought on the Yü-lu”, *Journal of Asian Studies*, vol. 50, núm. 3, pp. 574-603.
- HENDERSON, John B. (1991), *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- KRAMERS, R. P. (1986), “The Development of the Confucian Schools”, *Cambridge History of China*, ed. Dennis Twitchett y Michael Loewe, vol. 1, cap. 14, pp. 747-765.
- LATTIMORE, Owen (1967), *Inner Asian Frontiers*, Boston, Mass., Beacon.
- LEVENSON, J., y J. Schurmann (1969), *China an Interpretative History*, Berkeley, University of California Press.
- NYLAN, Michael (1994), “The Chin Wen/Ku Wen Controversy in Han Times”, *Young Pao*, LXXX, pp. 83-145.
- THORAVAL, J., “De la philosophie en Chine à la “Chine” dans la philosophie”, *Perspectives Chinoises*, Hong Kong.
- WING-TSIT Chan (1967), *Reflections on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology*, Nueva York, Londres, Columbia University Press.
- ZHU XI (朱熹) (2002), *Zhu zi quan shu* (朱子全書), Shanghai guji chubanshe y Anhui jiaoyu chubanshe (上海古籍出版社, 安徽教育出版社).

Obras y artículos referentes a Europa

- ARMSTRONG, A. H. (1937), “‘Emanation’ in Plotinus”, *Mind*, ns, vol. 46, núm. 181, pp. 61-66.
- BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, 2, París, Gallimard, coll. Tel, cap. XVI, pp. 241-246.
- BRÉHIER, Émile (1991), *Histoire de la philosophie*, París, PUF, Coll. Quadrige, (1^a ed. 1931), 3 vol.
- (1928), *La philosophie de Plotin*, París, Boivin & Cie, Éditeurs.
- HEGEL, G. F. W. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, vols. 2 y 3.
- KANT, Manuel (2000), *Critica de la razón pura*, trad. García Morente, México, Porrúa, (11^a ed.).
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1958), *Anthropologie structurale*, coll. Ágora, ed. Plon.

- MOODY, Ernest A. (1958), "Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", *The Philosophical Review*, vol. 67, núm. 2, pp. 145-163.
- PLATÓN, (1966), *Fedro*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Traductores de Lenguas Clásicas, Dirección General de Publicaciones, 1^aed.
- (1985), *Menón*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1971), *República*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro de Traductores de Lenguas Clásicas, Dirección General de Publicaciones, 1^aed.
- (1997), *Timeo*, trad. Ma. Á. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 2^a ed.
- PLOTINO (1930), *Enneadas*, trad. J. M. Q., Madrid, L. Rubio.
- RICOEUR, Paul (1995), "La explicación y la comprensión", en *Teoría de la interpretación, Discurso y excedente de sentido*, trad. G. Monges Nicolau, México, Siglo XXI Editores, (1^a ed., 1976).
- SPINOZA, B. (1996), *Tratado teológico-político*, trad. E. Tierno Galván, Salamanca, Tecnos, 3^a ed.
- TODOROV, Tzvetan (1981), *Simbolismo e interpretación*, trad. Cl. Lemoine y M. Russotto, Colección Estudios, Monte Ávila Editores, C. A., Caracas.
- VOGEL de, C. J., "On the Neoplatonic Character of the Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, New series, vol. 62, núm. 245, pp. 43-64.
- WATSON, John (1928), "The Philosophy of Plotinus", *The Philosophical Review*, vol. 37, núm. 5, pp. 482-500.