

La sabiduría política del antiguo Oriente

POR EL

DR. ANTONIO TRUYOL Y SERRA (*)

INTRODUCCION (**)

Cabría distinguir tres momentos en la sabiduría de las grandes culturas del antiguo Oriente: el correspondiente a lo que podemos llamar antiguo Oriente mediterráneo (Egipto, Babilonia y Asiria, el Irán, Israel), el indico y el chino. Mas, para simplificar, y utilizando una distinción geográfica de valor muy discutible, pero cómoda y generalizada entre los occidentales, dividiremos simplemente aquellas culturas en culturas del Próximo Oriente y del Extremo Oriente, denominadas también del Asia menor y el Asia mayor. La conexión de las primeras entre sí es especialmente estrecha, mientras las dos extremo-orientales se han desarrollado paralelamente en un relativo aislamiento. Esta es la razón por la que, dejando aquí a un lado la prioridad cronológica de unas con respecto a otras, expondremos su legado clásico en lo concerniente a la regulación de la convivencia humana, partiendo de la cultura china, la más independiente en su desenvolvimiento con respecto a la nuestra, pasando luego a la índica, y de ésta, a las de la cuenca oriental del Mediterráneo, más directamente relacionadas con la grecorromana y la cristiano-occidental, sobre todo a través del Irán e Israel.

(*) Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Murcia.

(**) El núcleo de este trabajo fué un curso monográfico del Doctorado dado en la Universidad de Murcia bajo el título: «La sabiduría política del Antiguo Oriente» en el año académico 1949-50. Un resumen del mismo en conexión con el conjunto del pensamiento jurídico y político antiguo y medieval constituye el libro I (pp. 11-66) de nuestro manual de *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. I (De los orígenes a la baja Edad Media), Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1954. A las consideraciones de nuestra introducción a dicha obra nos remitimos en lo que atañe al problema de la filosofía oriental antigua como sabiduría.



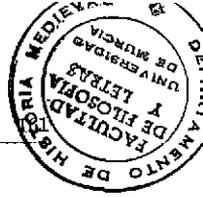
Sabido es que el conocimiento profundo por Occidente del legado espiritual del antiguo Oriente en su integridad y sus fuentes directas, no se remonta más allá de la última centuria. Pero el esfuerzo de los orientalistas ha permitido que los textos esenciales sean hoy ampliamente accesibles y utilizables fuera de los círculos especializados. Como con razón observa un reciente historiador del pensamiento oriental antiguo, la traducción de los libros sagrados de Oriente ha alcanzado en la actualidad un alto grado de perfección (1). Menospreciar el valor de esta magna empresa colectiva de transmisión de un patrimonio doctrinal, por distinto y lejano que éste parezca, sería desconocer la unidad del espíritu humano y la realidad de las «recepciones» de acervos culturales extraños, que en todo tiempo y lugar se han producido entre los grupos humanos.

Bibliografía

EXPOSICIONES HISTÓRICAS GENERALES QUE ABARCAN EL ANTIGUO ORIENTE

- H. E. BARNES y H. BECKER, *Historia del pensamiento social*, con la colaboración de E. Benoit-Smullyan y otros, trad. cast. de V. Herrero y T. Muñoz Molina, México, 1945, vol. I.
- E. S. BOGARDUS, *The Development of Social Thought*, 2.^a ed., New York, 1947.
- J. BOWLE, *Western Political Thought. An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, London, 1947.
- G. G. CATLIN, *Historia de los filósofos políticos*, trad. cast. de L. Fabricant. Buenos Aires, s. f.
- J. CORTS GRAU, *Historia de la Filosofía del Derecho, I: Filosofía antigua y medieval*, 2.^a ed., Madrid, 1952.
- F. ELÍAS DE TEJADA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, fascículo 1.^o, Madrid, 1946.
- R. G. GETTELL, *Historia de las ideas políticas*, trad. cast. y pról. de T. González García, Barcelona, 1937, vol. I.
- L. GUMFLOWICZ, *Geschichte der Staatstheorien*, Innsbruck, 1926.
- J. O. HERTZLER, *The History of Utopian Thought*, London, 1922.
- P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 4.^a ed. revis., París-Tours, 1913, vol. I.
- E. LUÑO PEÑA, *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. I, Barcelona, 1948.
- G. MOSCA, *Historia de las doctrinas políticas*, trad. de la 3.^a ed. ital., por L. Legaz y Lacambra, Madrid, 1941.

(1) F. TOMLIN, *Les grands philosophes de l'Orient*, trad. fr., p. 7.



OBRAS GENERALES SOBRE EL PENSAMIENTO ORIENTAL

- P. MASSON-OURSSEL, *La filosofía en Oriente*, trad. cast. por D. Nández, Buenos Aires, 1947. (Recog. también en la trad. castellana de la *Historia de la Filosofía* de E. BREHIER, por D. Nández, 2.^a ed., Buenos Aires, 1944, vol. 1).
- F. TOMLIN, *Les grands philosophes de l'Orient*, trad. fr. de G. Waringhien, París, 1952.

SOBRE EL PROXIMO ORIENTE

- P. DE FRANCISCI, *Arcana imperii*, vol. I, Milano, 1947.
- H. FRANKFORT y otros, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Hammondsworth, 1949.
- H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948. (Hay trad. fr., *La royauté et les dieux*, por J. Marty y P. Krieger, París, 1951).
- CH. - F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, 3 vols., París, 1922, 1923, 1936.
- P. MASSON-OURSSEL, *La pensée en Orient*, París, 1949.
- A. MORET et G. DAVY, *Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*. París, 1923.



Sección I

LAS GRANDES CULTURAS DEL EXTREMO ORIENTE

(Asia Mayor)

I

C H I N A

La cultura china

La cultura china tiene un origen semejante al que tuvieron las de Egipto y Mesopotamia: nació a lo largo de un gran río, el Hoangho, y fué luego extendiéndose desde sus fértiles comarcas en todas direcciones, hasta abarcar un imponente espacio y una población ingente. Los comienzos aparecen también envueltos en el mito. La región se dividió entre una serie de principados, que fueron unificados políticamente en un vasto imperio bajo la dinastía de los Chou (1050-246 a. J. C.). La decadencia de esta dinastía dió lugar a un proceso de disgregación, sustrayéndose más o menos los señores locales a la tutela imperial. Surgió así un feudalismo caracterizado por guerras, violencias y desórdenes, desgobierno y malestar social, al que puso fin Ch'uang-ti (221 a. J. C.). Este período feudal es precisamente el del florecimiento de los sistemas filosóficos clásicos de China.

La historia posterior de China está jalonada por la sucesión de las diversas dinastías, la última de las cuales fué la manchú, que reinó desde 1644 hasta la proclamación de la república, en 1911. Desde entonces, viene atravesando China una vida política muy agitada, con guerras civiles continuas e intervenciones extranjeras. La inquietud que en ellas se manifiesta no es sino un aspecto del desequilibrio general producido en

el país por la irrupción de estilos de vida occidentales que han puesto en crisis los valores tradicionales de su cultura.

Caracterízase el genio chino por un sentido práctico y terrenal muy acusado. El chino es amante de lo concreto y lo mundanal. No es que le falte profundidad especulativa; pero ésta dista mucho de la que, por ejemplo, empuja al hindú hacia lo metamundo y trascendente. La sabiduría china ha sido siempre eminentemente práctica, colocándose en todo momento al servicio de la vida. De ahí que su tema principal sea la moral y la política. Una moral y una política que no se desarrollan de manera sistemática, sino en forma de máximas y aforismos extraídos de una aprehensión intuitiva, directa, de la realidad social, apoyada en ejemplos históricos que, según un reciente historiador, hacen aquí las veces de la argumentación lógica entre los griegos (1).

Tal vez débense estos rasgos al fondo matriarcal que, según no pocos autores, informa toda la cultura china, oculto bajo atavíos patriarcales. La familia, de una cohesión sin igual, refleja efectivamente en su estructura la primitiva preeminencia de la mujer. La fuerza de sus vínculos se pone de manifiesto en el culto de los antepasados, que sólo en el Japón alcanzó una relevancia equiparable, y constituye lo esencial de la religiosidad privada. Este fondo matriarcal explicaría también, según ALFREDO WEBER, la atmósfera democrática y pacifista propia de la cultura china desde los tiempos más remotos (2). Ya en el viejo *Libro de los anales (Chu-king)* aparece una versión china del aforismo latino «voz populi, vox Dei»: El Cielo ve, pero ve por los ojos del pueblo; el Cielo oye, pero oye por los oídos del pueblo.

La misma explicación puede darse sin duda al naturalismo, que constituye otro rasgo fundamental de la concepción china del mundo. Una comunicación inmediata con la naturaleza y una compenetración activa con sus fuerzas vitales, dan lugar a lo que ALFREDO WEBER ha denominado «la cosmomagia comprensiva y reguladora de toda la vida china» (3). Una de las nociones primarias del mundo de ideas chino es la noción de ritmo, surgida de la observación del curso de las estaciones y de la sucesión de las labores agrícolas, por parte de campesinos sedentarios. Esta noción encontrará expresión filosófica en el concepto del *tao*, sin duda el más profundo y rico de sentido del pensamiento chino. El postulado esencial de la actitud china ante las cosas, será el de insertarse en el orden rítmico de la naturaleza. También en la religión pública se mani-

(1) H. O. H. STANGE, «Chinesische und abendländische Philosophie», en la revista *Saeculum*, I (1950), p. 390.

(2) A. WEBER, *Historia de la cultura*, trad. cast. de L. Recasens Siches, 3.ª ed., México, 1945, p. 63.

(3) *Ibid.*, p. 64.

fiesta tal naturalismo. Sus dioses principales son el Cielo y la Tierra, sometidos a su vez a la legalidad viviente del *tao*. Estas representaciones fundamentales del patrimonio espiritual primitivo y genuino de China hallaron su formulación más antigua en el *Libro de las metamorfosis* o *Yi-king*.

La teoría del imperio

El naturalismo tradicional de China ofrece especial interés en sus consecuencias político-sociales, desarrolladas por la escuela llamada del *yin* y el *yang*, entre otras, representada principalmente por *Tseu Yen* (s. III a. J. C.). La comunidad humana debe ser reflejo del orden del universo. Y el punto de contacto entre el orden del universo y la comunidad humana es el emperador. El emperador es «Hijo del Cielo». El es quien pone en movimiento el ciclo de las estaciones y asegura la concordia entre el imperio y el Cielo. De ahí que la promulgación del calendario tuviera el carácter de medida trascendental de gobierno. Esto dió origen a una serie de ritos (*li*) de una significación peculiar no sólo en el ámbito familiar, sino también en la vida pública, y cuya observancia era la condición de una existencia recta. Las calamidades que caían sobre la colectividad eran consecuencia de una falta del emperador, el cual perdía entonces la calidad de Hijo del Cielo y debía ser apartado del gobierno por quien más eficazmente probara que la poseía. Desde el punto de vista de su organización, y salvo en contados períodos, el Imperio fué, más que un Estado propiamente dicho, una reunión de principados bajo la dirección más o menos efectiva del emperador. El principado representa el momento más propiamente estatal de la vida colectiva china, aun cuando no se distinguía claramente de la persona del soberano. Muy pronto se constituyó un fuerte cuerpo de funcionarios reclutados por el sistema de oposición.

Otra consecuencia era que, por definición, sólo cabe un Hijo del Cielo, cuyo dominio se extiende a «todo lo que existe debajo del Cielo». En realidad, la palabra china que designa lo que entendemos por «Imperio» significa «lo que está debajo del Cielo»; muy bien subraya un autor que su sentido, como el de un sinónimo posterior, equivalente a «país entre los mares», es etimológicamente cosmológico, y no político-jurídico: el «Imperio» se confundía con el ecúmeno, con el «mundo habitado y civilizado» (4). De ahí un imperialismo pacifista peculiar. El hecho de que el Imperio no abarque realmente todas las tierras y todos los hombres, no invalida la idea de su señorío universal de derecho. Precisamente la cir-

(4) H. FRANKF, «Das Begriffsfeld des Staatlichen im chinesischen Kulturbereich», en *Saeculum*, IV (1953), p. 232.

cunstancia de vivir fuera del Imperio relega a los pueblos sustraídos a la jurisdicción del Hijo del Cielo a la categoría de «bárbaros» (5).

Escuela taoista

La primera de las grandes escuelas del período clásico de la filosofía china es la que tiene por fundador presunto a *Lao-tse*, o sea, al «Viejo Maestro», el archivero del Imperio, *Li Po-yang* (siglo VI a. J. C.), oriundo de la actual provincia de Honan, en el sur de China. A Lao-tse atribuye la tradición el famoso *Tao-te-king*, o *Libro del tao y su eficacia*. No faltan quienes dudan de la existencia real de *Lao-tse*, y en todo caso la leyenda envuelve su figura. Como en el caso de Pitágoras, el cuerpo de doctrina asociado a su nombre se presenta ante todo como cristalizado en escuela. Por todo ello, Lao-tse desaparece detrás de su libro, que en sucesivos retoques constituye una de las fuentes primordiales del pensamiento chino. En general, el taoísmo fué cultivado por sabios inclinados a la soledad y la contemplación, para los cuales la filosofía era, más que un saber, un modo de vida. Ello explica los contactos que ulteriormente se producirían entre el taoísmo y el budismo procedente de la India.

Con Lao-tse, el nombre más considerable del taoísmo es *Chuang-tse* (s. IV-III), nacido también en el sur (actual provincia de Chantung). Chuang-tse, «brillante meteoro en la vida espiritual china» (6), es tal vez el más personal de los pensadores de su tierra. Pero tampoco el libro que lleva su nombre puede, sin duda, serle íntegramente atribuido, habiendo sido retocado por secuaces suyos. Prescindiendo de si *Lieh-tse*, conocido por citas del *Chuang-tse*, es o no un simple portavoz de éste, hay que mencionar todavía a otro escritor sugestivo, *Huai Nan-tse* (m. en 122 a. J. C.), cuyo panteísmo acentúa el monismo superador de contrastes.

El concepto central de la escuela es el concepto del *tao* (camino, vía, sentido), como expresión del ritmo cósmico, del principio secreto de la vida universal, el cual implica la combinación de dos principios primarios, uno femenino y masculino el otro, llamados *yin* y *yang* respectivamente. En el *yin* y el *yang* se resume toda polaridad: lo pasivo y lo activo, la sombra y la luz, etc. De ambos surge la armonía del universo, que se expresa en el *tao*. En cierta manera evoca, pues, el *tao* el *logos* helénico, y sirve efectivamente en las Biblias chinas para traducir este término del Evangelio de San Juan, el *Verbum* latino (7). En todo caso,

(5) Recuerda H. FRANKE en este orden de ideas que los representantes de las potencias occidentales fueron reconocidos en un principio por China como meros bárbaros sometidos a tributo (loc. cit.).

(6) R. WILHELM, *Laotse y el taoísmo*, trad. cast., p. 86.

(7) F. TOMLIN, *Les grands philosophes de l'Orient*, trad. fr., p. 263.

se ha podido ver en el *tao* chino, como en el *brahmán* indico y el *lógos* helénico, a una de las tres *metaphysische Urworte*, las «palabras primigenias de la metafísica» (8).

El *tao* no es conocido por vía intelectual, sino por la contemplación intuitiva, fruto de una vivencia inmediata del sabio: es, en efecto, inexpressable e incommunicable. El *tao* formulado en palabras no es el *tao* eterno (*Tao-te king*, c. 1). Así queda fundamentada una actitud espiritual mística, cuya meta es el desprendimiento y la purificación interior: «Sin salir de la puerta, se conoce el mundo. Sin mirar por la ventana se ve el sentido del Cielo» (ibíd., c. 47) (9). La sabiduría consiste en vivir con arreglo al *tao*, es decir, utilizando expresiones de cuño occidental, con arreglo al principio que informa el orden natural de las cosas. La ley fundamental de este orden es, que cuando algo ha llegado a su extremo, vuelve nuevamente hacia atrás. El regreso es el movimiento del *tao* (c. 40). Cuando el crecimiento va más allá de lo que a cada ser corresponda, lo convierte finalmente en su contrario. Cada cosa tiene su dimensión y su tiempo: la tormenta no dura una mañana, ni una lluvia torrencial cae todo el día (c. 23). A la aceptación lúcida del devenir en la naturaleza se debe en particular la indiferencia ante la muerte, que la sabiduría taoísta comparte con la estoica.

La ética y la política no serán sino la aplicación a la conducta humana y a la vida en sociedad de la aprehensión de la naturaleza regida por el *tao*. De ahí un naturalismo ético-social radical y consecuente. Un optimismo antropológico lleva a los taoístas a la convicción de que la naturaleza nos impulsa de suyo hacia el bien, y que el mal resulta del menosprecio de sus exigencias. También los grupos humanos tienden a un equilibrio espontáneo, por lo cual es funesta toda intervención artificial en ellos. Es la célebre doctrina de la «inacción» o la «no interferencia» (*wu wei*), que en realidad significa, no tanto la ausencia total de actividad cuanto actividad mínima, y sobre todo carente de artificio. La inhibición que respeta el curso natural de las cosas es el postulado fundamental de la política taoísta, que se anticipa de esta suerte al *laissez faire, laissez passer* del liberalismo occidental. «Cuanto más luzcan las leyes y las órdenes, tanto más ladrones y bandidos habrá» (cap. 57). Cuando mejor funciona el Estado, es cuando su mecanismo pasa inadvertido. El rey no actúa, y el pueblo se transforma solo; ama la quietud, y el pueblo camina rectamente sin intervención de nadie; no ve nada en nada, y el pueblo es próspero por sus propios medios; no tiene deseos, y el pueblo es de suyo sencillo (c. 57). Por eso afirma Lao tse: «Si reina uno muy grande,

(8) G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 2.^a ed., cap. IV.

(9) Citamos el *Tao-te-king* según R. WILHELM, op. cit., trad. cast. y la versión de E. ROUSSILLE en su original alemán (véase en la bibliografía).

apenas advertirá el pueblo que está reinando» (c. 17). Insiste en ello, con el maestro, el ya citado Chuang-tse: Si alguien se ve en la ineludible obligación de hacerse cargo del gobierno de un imperio, «no hay nada mejor que la inacción. Sólo por medio de la inacción puede conseguirse que la gente viva el curso natural de sus vidas». Ahora bien, observa un autor que si el abstencionismo de Lao-tse resultaba ante todo del principio general según el cual «el regreso es el movimiento del *Tao*», por lo que cuanto más se gobierna, menos se alcanza el objetivo perseguido, Chuang-tse, en cambio, hace más hincapié en la distinción entre lo que es por naturaleza y lo que es obra del hombre: a mayor predominio de lo humano sobre la natural, mayor miseria y desgracia (10).

Se hace patente, por tanto, en el taoísmo una contraposición entre naturaleza y convención, autenticidad y artificio, que conduce a un anticultralismo semejante al que en Occidente defenderían los cínicos y Rousseau. Esto puede verse especialmente en el capítulo «Violación de baúles» del libro de Chuang-tse, que constituye una protesta contra la civilización.

Pero el quietismo taoísta no se limita a la esfera de cada comunidad particular: se extiende al conjunto de los hombres, concebido como una gran familia que abarca a todos los pueblos. El resultado es un pacifismo que rechaza todo recurso agresivo a las armas, toda dominación violenta de unos pueblos sobre otros. La violencia es tan contraproducente entre las comunidades humanas como lo es en el seno de ellas, y en definitiva se vuelve contra sus promotores. Sus efectos son negativos: «Donde los ejércitos han acampado, crecen abrojos y espinas. Detrás de los combates vienen siempre años de hambre» (*Tao-te-king*, c. 30). En última instancia, la unión y la paz responden al orden natural de las cosas, constituyendo la norma suprema de convivencia en las relaciones entre los hombres y entre los pueblos. El ideal social del *Tao-te-king* conduce así a la utopía idílica de una multitud de reinos pequeños, de vida sencilla y sin ambiciones, cuyos súbditos pueden ver a distancia las aldeas vecinas, y oír el canto de sus gallos y el ladrido de sus perros, pero no les prestan atención, libres del deseo de conocerlos, llegando a la vejez y la muerte «sin que hayan tenido trato unos con otros» (c. 80). Como ya hemos apuntado, este pacifismo tenía hondas raíces en la conciencia china, y veremos que es también patrimonio de las otras grandes escuelas clásicas.

Confucio y su escuela

Confucio (Confucius) es el nombre latinizado de *Kung-fu-tse*, el «Venerado maestro Kung» (551-479 a. J. C.), fundador de la escuela filosófi-

(10) FUNG YU-LAN, *A Short History of Chinese Philosophy*, p. 107.

ca más importante de China, llamada a convertirse algunos siglos más tarde casi en la filosofía china. Era Confucio natural del Estado de Lu (la actual provincia de Chantung), hijo de funcionario, de noble estirpe aunque de posición modesta. Estudió los libros antiguos, y gracias a su prestigio ocupó un alto cargo en el gobierno de su país; pero renunció a él ante la conducta del príncipe, y emigró, yendo de corte en corte para ofrecer sus servicios y consejos, hasta que regresó a su patria, poco antes de su muerte. La tradición habla de una visita del joven Confucio a Lao-tse, anciano, pero no faltan quienes niegan realidad histórica al episodio. Del propio Confucio dimana tan sólo la corrección del viejo *Libro de las canciones* o *Chi-king*, y al parecer también de los otros libros tradicionales (entre ellos, muy especialmente, la del *Libro de los ritos* o *Li-ki*), y una crónica titulada *Primavera y Otoño*. Su doctrina nos es conocida principalmente por tres de los llamados «Cuatro libros», compuestos y transmitidos por los discípulos inmediatos: el *Gran estudio* o *Ta-hio* por Cheng-tse; *De la invariabilidad del justo medio* o *Chung-yung*, por su nieto Tse-sse; y los *Coloquios filosóficos* o *Lun-yu*, serie de aforismos del Maestro. El cuarto de estos libros es el de Mencio (Meng-tse), que implica ya un desarrollo de la doctrina confuciana, por lo que ha de exponerse aparte (11).

La filosofía de Confucio es ante todo un tradicionalismo cultural. Sus enseñanzas no pretenden ser otra cosa que una quintaesencia de la «antigua sabiduría» y un intento de restaurarla: «Yo comento y aclaro, pero no compongo libros nuevos. Tengo fe en los antiguos, y les quiero» (*Coloquios*, I, 7, 1). De ahí la importancia que atribuye a la escrupulosa observancia de los ritos clásicos (*li*). A este carácter restaurador de su obra débese también su valoración de la autoridad como fuente de la filosofía, lo que trae consigo que sus aportaciones personales se diluyan en cierta manera en un cuerpo impersonal de doctrina recibida y transmitida como tal, y destinada a transformarse en ortodoxia rígida. Pero es evidente que en la recepción y transmisión de la «antigua sabiduría», Confucio desempeñó un indiscutible papel creador, cuyo espíritu fué perpetuado por sus seguidores (12).

(11) Los libros antiguos que Confucio revisó y comentó, y la crónica que compuso, constituyen los «Cinco cánones» (*Wu-king*), cuyo orden es el siguiente: 1) *Yi-king* o *Libro de las metamorfosis*; 2) *Chi-king* o *Libro de las canciones*; 3) *Chu-king* o *Libro de los anales*; 4) *Li-ki* o *Libro de los ritos*; 5) *Ch'uen ts'ieu* o *Primavera y otoño*. El *Ta-hio* o *Gran estudio* y el *Chung-yung* o *De la invariabilidad del justo medio* se incorporaron al *Li-ki*, del que posteriormente (siglo XII) fueron separados para constituir, con el *Lun-yu* y el *Meng-tse*, los «Cuatro libros» (*Sse-chu*). Cf. entre otros Siao KINE-FANG, *Les conceptions fondamentales du droit public dans la Chine antique*, pp. 3 y 9. Citaremos los «Cuatro libros» según la trad. francesa de PARYTURA, pero modificando su división interna del *Meng-tse* con arreglo al sistema de referencias hoy dominante.

(12) FUNG YU-LAN, op. cit., p. 41.

Hay en el confucianismo menos vuelos especulativos que en el taoísmo, y en cambio un mayor interés práctico. Confucio es casi exclusivamente un moralista. La «ley del gran estudio» consiste «en desarrollar y volver a poner de manifiesto el principio luminoso de la razón que hemos recibido del cielo, en renovar a los hombres, y en colocar su destinación definitiva en la perfección, o soberano bien» (*Ta-hio*, 1). En particular, se desentiende Confucio de toda preocupación trascendente. Más que el allende le interesa el aquende. Hay que honrar ciertamente a los antepasados, pero no discutir acerca de los espíritus; porque, dice Confucio con frase fuerte, «cuando aún no se sabe qué es la vida, ¿cómo conocer la muerte?» (*Coloquios*, II, 11,11). En este sentido se ha hablado del positivismo confuciano. Ello no significa, sin embargo, que falte en Confucio toda actitud metafísica. Por el contrario: «Los seres de la naturaleza tienen una causa y unos efectos; los actos humanos tienen un principio y unas consecuencias: conocer las causas y los efectos, los principios y las consecuencias, es acercarse mucho al método racional gracias al cual se llega a la perfección» (*Ta-hio*, 2). Ha podido decirse con razón de Confucio, que «fué metafísico en tanto que aspiraba a una verdad objetiva, irrefragable, fundada en el ser; pero preferentemente vivió la realidad bajo el aspecto social» (13). Las relaciones esenciales de las cosas entre sí darán la pauta de la moral, pero estas relaciones las deduce Confucio de la experiencia de la vida humana. Así puede contraponerse, con M. GRANET, el «sociocentrismo» confuciano, de intenciones positivas, al «naturismo» taoísta de fondo mágico-místico» (14).

Por ello fué intento predilecto de Confucio determinar las relaciones esenciales en la sociedad. Estas relaciones son cinco: las que se dan entre el príncipe y sus ministros, el padre y sus hijos, el marido y la mujer, los hermanos mayores y los menores, y los amigos entre sí, o también (según otras versiones) los ancianos y los jóvenes (*Chung-yung*, 20, 7). Así surgen los cinco círculos de deberes fundamentales. La rectitud de los actos dependerá de su congruencia con la función de cada individuo en la urdimbre de estas relaciones, expresada por el nombre respectivo de «soberano», «ministro», «padre», «hijo», «marido», «mujer», etc. Que el soberano sea soberano, el ministro, ministro, el padre, padre, y el hijo, hijo (*Coloquios*, 12, 11). Cuando el individuo no obra con arreglo a lo que implica su título social, éste no se le puede seguir aplicando; con lo cual, la aplicación o no aplicación del nombre de la función se convierte en elogio y censura, significando el cumplimiento o incumplimiento de los deberes sociales. En devolver así a los nombres su sentido genuino,

(13) P. MASSON-OURSSEL, *La filosofía en Oriente*, en la *Historia de la Filosofía* de E. BURDET, trad. castellana, I, p. 828.

(14) M. GRANET, *La pensée chinoise*.

consistió la famosa «rectificación de nombres» instituída por Confucio.

Cinco son, para Confucio, las virtudes capitales, que en nuestra terminología podríamos asimilar más o menos a la sabiduría o prudencia, la benevolencia o humanidad, la fidelidad, la veneración o respeto, y la fortaleza o valor. Pero la primera es la benevolencia, que guarda cierta analogía con la amistad aristotélica, y prelude, con ésta, a la caridad cristiana. Así pudo resumir Confucio su doctrina en la fórmula: «tener rectitud de corazón y amar al prójimo como a uno mismo» (*Coloquios*, I, 4, 15). De esta máxima extrajo Confucio una generosa moral de la reciprocidad, sugestivamente recogida en el *Gran estudio*: no hagamos a los inferiores lo que nos disgusta en nuestros superiores, ni a los superiores lo que nos disgusta en nuestros inferiores; no hagamos para rebasar a los que van detrás, lo que nos molesta en los que están delante, ni para alcanzar a los que van delante, lo que nos molesta en los que están detrás (Explic. de Cheng-tse, c. 10, 2).

La moral humanitaria de Confucio se funda en una concepción optimista del hombre más consecuente que la del taoísmo, si bien no desarrollada. En principio, todos pueden alcanzar la condición de sabio; pero de hecho la mayoría de los hombres no se eleva hasta ella; y aún los que logran tan alta meta, no consiguen la perfección absoluta (*Chung-yung*, 12, 2). Hay en Confucio una mayor humildad que en los taoístas. A ello se debe que el sabio no se aisle de la multitud y que su doctrina adquiera un sentido social más positivo.

Por lo que atañe a la política, mantuvo Confucio con rigor la antigua idea china del papel del emperador como enlace entre la comunidad de los hombres y el universo. El emperador asegura la armonía entre el cielo y la tierra. A él se debe la concordancia o la discordancia entre la naturaleza y la sociedad. Su ejemplo es, además, decisivo para los súbditos: «Yao y Chun gobernaron el imperio con benevolencia, y el pueblo les imitó. Kie y Chun gobernaron el imperio con crueldad, y el pueblo les imitó. Lo que estos últimos ordenaban era contrario a lo que ellos querían, y el pueblo no se sometió a ello» (*Ta-hio*, comentario de Cheng-tse, 9, 4). Por eso la formación del emperador es la finalidad práctica más inmediata de la enseñanza de Confucio. Ya vimos que—como hará Platón en Occidente desplazándose a Siracusa—Confucio abrigó la esperanza de encontrar pronto o tarde sabios coronados que le escuchasen. También para él fué la desilusión el premio; mas ello le fortaleció en su propósito de fijar literariamente la tradición y sus propias ideas, y confiar a la acción de sus discípulos la difusión de las mismas. La política de Confucio viene a ser esencialmente, por esta razón, un «espejo de príncipes» de gran estilo. Sus postulados fundamentales son: la vuelta a las prácticas antiguas de gobierno y el recelo ante las novedades. El princi-

pio de la igualdad esencial de los hombres se compagina en Confucio con una concepción aristocrática del gobierno: el pueblo no debe intervenir activamente en el gobierno, ya que de hecho sólo un pequeño número de hombres alcanza la condición de sabio. Esta minoría esclarecida es la que está llamada a asesorar al príncipe.

Mencio

Mencio es la forma occidentalizada de *Meng-tse* o *Mong-tse*, el maestro Meng, o Mong (372-289 a. J. C.), el principal discípulo de Confucio. Refiere la tradición que fué educado por el único nieto del Maestro. El libro que lleva su nombre, al parecer compuesto en su vejez, con la cooperación de un discípulo, es el cuarto de los que integran el *corpus* confuciano clásico. Como el libro de los *Coloquios* de Confucio, el de Mencio relata una serie de conversaciones con discípulos, reyes, magnates y otros personajes.

Con mayor exclusivismo aún que Confucio, limita Mencio su preocupación a los problemas de la vida social. Su principal aportación radica en el campo de la filosofía política, en el cual explicita y desenvuelve los principios confucianos, imprimiéndoles un sello personal. En primer lugar, da expresión tajante al optimismo antropológico del Maestro. Su afirmación de la bondad natural del hombre es de una rotundidad pocas veces alcanzada en la historia del pensamiento: «La naturaleza humana sigue lo bueno así como el agua busca el nivel más bajo. No hay hombre que no sea (naturalmente) bueno, así como no hay agua que no corra (naturalmente) hacia abajo» (VI, 1, 2). Son comunes a todos los hombres la benevolencia y la piedad, la vergüenza y el odio al vicio, la deferencia y el respeto, el sentido de lo meritorio y lo reprochable, en los cuales aquella predisposición al bien se manifiesta (VI, 1, 6).

En segundo lugar, acentúa Mencio la tendencia igualitaria latente en la tradición confuciana, trasladándola decididamente a la esfera política y social. En algún pasaje se trasluce la idea de que el poder del emperador baja del Cielo a través del asentimiento del pueblo (V, 1, 5). Por esta razón, el pueblo podrá deponer al emperador indigno, el cual, por su indignidad, no puede llamarse ya emperador (I, 2, 8). Con ello da Mencio un paso más allá de Confucio, el cual confería tal misión únicamente a un noble cuyos éxitos dieran fe de que actuaba con arreglo al *tao*. La tiranía, que sólo tiene en cuenta el bien del monarca y desprecia el de los súbditos, trae consigo la ruina del propio tirano, por la reacción popular que provoca: «Si la tiranía de un príncipe sobre su pueblo es extremada, matan a su persona y su reino queda deshecho. Si su tiranía no se lleva

hasta el extremo, su persona corre peligro y su reino está en trance de división» (VII, 1, 2). Este *pathos* democrático se manifiesta reiteradamente en la obra de Mencio, además, por la crítica fuerte y directa que hace de la opresión económica y los males sociales de su tiempo. Son frecuentes en él invectivas como ésta: «Vuestros perros y vuestros cerdos comen el alimento del pueblo y no sabéis remediarlo. El pueblo muere de hambre en los caminos y no sabéis abrir los almacenes públicos» (I, 1, 3). No hay diferencia entre matar con armas o mediante un mal gobierno (I, 1, 4). Acentos parecidos tendrá la crítica social de Tomás Moro.

La tendencia democrática de Mencio no se limita, pues, a lo político; abarca también lo social, y plasma en fórmulas de una modernidad tanto más notable, cuanto que no se presentan como una novedad, sino como tradicionalmente admitidas: «Por eso se dice que unos trabajan con su inteligencia y otros trabajan con sus brazos. Los que trabajan con su inteligencia gobiernan a los hombres; los que trabajan con sus brazos son gobernados por los hombres. Los que son gobernados por los hombres alimentan a los hombres; los que gobiernan a los hombres son alimentados por los hombres. Es la ley universal del mundo» (III, 1, 4). La inteligencia, por consiguiente, es el único factor de desigualdad. Que en esta materia reflejaba Mencio un punto de vista generalizado en la antigua China, lo revela el hecho de que los funcionarios imperiales no se reclutaron según su posición social, sino por un sistema de exámenes abierto a todos (15). Por otra parte, el trabajo manual no queda desvalorizado, sino tan sólo reducido a su función subordinada en la jerarquía de valores sociales. Finalmente merece subrayarse en este orden de ideas un fino sentido de la importancia del factor económico en la política. El príncipe debe preocuparse de que el pueblo tenga lo necesario para su sustento; sólo entonces podrá pedirle «que siga el camino de la virtud» (I, 1, 7).

Mencio complementó su política con una aplicación de sus postulados básicos a las relaciones entre los pueblos. El resultado no podía ser otro que un pacifismo riguroso. Las evocaciones de los desastres de la guerra son tan crudas como las de la miseria social a que hemos aludido. Las ventajas que con la guerra se consiguen, son a precio de mucha sangre: «los muertos cubrirán los campos», «los muertos llenarán las ciudades», «la tierra se come la carne de los hombres». Por ello reclama la pena más grave para quienes perpetran guerras de agresión (IV, 1, 14). Como los taoístas, Mencio somete de esta suerte la guerra a la valoración moral,

(15) Ya HERTZ señaló, en páginas que asombran por la profundidad de la intuición histórica, esta tendencia china a la igualdad: «China es el imperio de la absoluta igualdad. Todas las diferencias proceden de la administración pública, del mérito que cada cual procura adquirir, para alcanzar los distintos grados de esa administración». (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. castellana de J. Gaos, Madrid, Ed. Rev. de Occidente, I, p. 251).

anticipándose a la teoría de la guerra justa, que sólo admite la licitud del recurso a las armas entre los pueblos, para defender un entuerto grave y restablecer el derecho violado. Llega incluso Mencio a distinguir entre la guerra propiamente tal, que tiene lugar entre reinos iguales, y los actos de corrección y castigo que un superior lleva a cabo contra sus inferiores, cuando han delinquido (VII, 2, 2).

Otras filosofías antiguas

Sería un error creer que el taoísmo y el confucianismo se dividen de manera exclusiva los espíritus de la China antigua. Sólo mucho más tarde alcanzaron estas dos escuelas su posición preeminente: el confucianismo, al ser erigido en doctrina oficial por el emperador Han Vu-ti en el siglo II a. J. C.; y el taoísmo, al difundirse el budismo, del que tomó ciertos elementos. Por lo que toca al período clásico que estamos examinando, «el historiador del pensamiento universal quedará deslumbrado ante la inspiración y la fecundidad del espíritu chino en esta edad privilegiada que se extiende del siglo V al II» (16). Desgraciadamente, aquel caudal espiritual ha llegado hasta nosotros de manera muy fragmentaria. Por diversas circunstancias, entre las cuales descuellan las destrucciones (algunas voluntarias, como la gran quema de libros ordenada por Ch'uang-ti) y los exclusivismos de escuela, la desaparición irreparable de fuentes literarias antiguas ha podido ser calificada de colosal, extendiéndose muy verosímilmente a más de las tres quintas partes de la producción total (17).

a) En una relación más o menos directa con el confucianismo y el taoísmo cabe mencionar a Mei-ti (llamado también Mo-ti o Mo-tse) y a Yang-chu, como representantes de tendencias político-sociales opuestas: el primero propende a un socialismo ético fundado en el principio de reciprocidad; el segundo, por el contrario, a un individualismo pesimista y nihilista que ha motivado se le comparase con Epicuro.

Mei-ti es un pensador relevante, que recientemente ha sido objeto de nueva y especial consideración por los historiadores del pensamiento chino. Se sabe muy poco acerca de su vida, que debió transcurrir en el s. V-IV a. J. C. Fundó una escuela organizada jerárquicamente y animada de un intenso espíritu proselitista. También su libro, redactado en tercera persona, procede del círculo de sus discípulos.

Mei-ti es el profeta del «amor universal» como principio informador de la sociedad. El amor recíproco y la ayuda mutua consiguiente, res-

(16) MASSON-OURSÉL, loc. cit., p. 841.

(17) E. R. HUGHES, *Chinese Philosophy in Classical Times*, introd., p. XXXIII.

ponden a la voluntad del Cielo y constituyen el único fundamento firme del orden social. «El Cielo desea que los hombres se beneficien y se amen los unos a los otros, y abomina que se odien y hieran entre sí» (cap. 4). Con ello ensancha Mei-ti el ámbito de la benevolencia confuciana: ésta, a su juicio, es insuficiente, por cuanto no rebasa los límites de la familia y de la propia stirpe; más aún, es paradójicamente antisocial, si tenemos en cuenta la sociedad humana en su conjunto. Esta amplitud del amor que Mei-ti postula, es precisamente lo que a su vez le reprochará con acritud el confucianismo ortodoxo posterior, por boca de Mencio: el amor universal de Mei-ti le resultará indiferenciado y abstracto, al despreocuparse de los vínculos familiares (*Mencio*, III, 2, 9; VII, I, 26). También se distingue Mei-ti por ser el único pensador chino que haga descansar su moral sobre una sanción divina (cap. 27), aunque el alcance de ésta no sea tan grande como a veces se ha pretendido, pues no carece de un deje utilitario.

En el aspecto político, sostiene Mei-ti un conservadurismo autoritario de signo pesimista. Los gobiernos fueron establecidos por Dios y los espíritus a través de la decisión de los pueblos para poner fin a un estado primitivo de anarquía, en el que cada cual tenía su pauta particular de lo justo: el mundo se hallaba en gran desorden y eran los hombres como los pájaros y las bestias. Como en Tomás Hobbes, el resultado no podía ser otro que la más estricta sujeción al príncipe, definidor de lo justo y lo injusto (18). En lo social, son célebres sus invectivas contra el lujo y los gastos excesivos en los funerales así como la duración del luto, que merman las energías del pueblo y lo agotan.

Con énfasis mayor que los autores antes estudiados, extiende Mei-ti sus postulados a las relaciones entre los pueblos, formulando un ideal pacifista y universalista de convivencia humana. Todos los reinos del mundo, grandes o pequeños, son ciudades del Cielo, y todos los hombres, jóvenes o viejos, pudientes o humildes, son sus súbditos (cap. 4). En la enumeración de las calamidades que el Cielo abomina, ocupa el primer lugar el ataque mutuo entre los Estados (cap. 15). Se reafirma aquí el ámbito omnicomprendivo del «amor mutuo», cuyo imperativo exige que cada cual considere los Estados de los demás como el suyo propio, las casas de los demás como la propia, y las personas de los demás como la propia persona (*Ibíd.*). La consecuencia es una severa condenación de las guerras de agresión, que, como en el caso de Mencio, equivale a una

(18) Cf. Fung Yu-Lan, *op. cit.*, pp. 58-59, y en particular el resumen que da en sus consideraciones finales acerca de las doctrinas políticas de Mo-tse: «La función primordial del Estado es pues, según los términos de Mo-tse, «unificar las pautas (to unify the standards)». En el Estado sólo puede haber una pauta, y tiene que ser una pauta fijada por el propio Estado. Ninguna otra pauta puede ser tolerada, ya que de lo contrario el pueblo volvería rápidamente al «estado de naturaleza», en el que no cabría sino desorden y caos» (p. 59).

teoría incipiente de la guerra justa. Los mismos que se indignan ante los latrocinios y asesinatos cometidos por particulares en su país, aplauden y llaman justo, en cambio, ese latrocinio y asesinato llevado a su máxima expresión que constituye el «gran ataque de Estados» (cap. 17). A la repudiación moral se une una crítica de la guerra basada en la consideración de sus funestas consecuencias. Mei-ti, sin embargo, admitía el recurso a la fuerza para repeler la agresión, en legítima defensa, y su aceptación viril de tal eventualidad le llevó a amplias consideraciones sobre tácticas defensivas.

Digamos, para terminar esta breve exposición, que Mo-tse fué tal vez el único pensador chino clásico que se preocupó de buscar un fundamento lógico a sus doctrinas, formulando una teoría del conocimiento que no por rudimentaria es menos de señalar como original aportación suya a la filosofía de su patria. Pero el ascetismo riguroso y cierto fanatismo, profesado por Mo-tse, impidieron, a pesar de un momentáneo auge, corroborado por la inquietud de Mencio al respecto, que la escuela obtuviera duradera aceptación.

b) *Yang-chu* (apr. 450-380 a. J. C.) imprimió un sesgo racionalista y materialista al taoísmo. De la vigencia social de sus doctrinas hubo también de alarmarse Mencio, que le consideró como uno de sus principales adversarios (III, 2, 9; VII, 1, 26). Con energía censura el discípulo de Confucio el que Yang-chu no quisiera sacrificar ni un pelo para favorecer al mundo. Se resume en esta actitud el egoísmo radical que constituye el rasgo característico de la doctrina. Yang-chu, en efecto, exagera el naturalismo individualista de Lao-tse, simplicándolo y empequeñeciéndolo a la vez. Le falta, según feliz observación de WILHELM, «la bondad y la amplitud» del maestro, y eso da a su obra algo así como «el gusto amargo que permanece en el vaso una vez apurado el brebaje» (19). El anticulturalismo taoísta adquiere aquí un acento de frivolidad que une a un relativismo moral absoluto un fatalismo pesimista y un desprecio altanero de todo vínculo social y político. El parangón con Epicuro, que antes hemos evocado, resulta, pues, hasta cierto punto justificado, y se impone con mayor fuerza todavía si tenemos en cuenta la negación de toda teleología en el pensamiento de Yang-chu: los seres que llenan el mundo se comen, por turno, los unos a los otros, pero no fueron engendrados los unos para los otros, y tampoco lo que come el hombre fué creado por el Cielo para él: «Las moscas y los mosquitos nos pican en la piel; los lobos y los tigres tragan nuestra carne. Pero no por eso ha hecho crecer el Cielo originariamente a los hombres y a su carne para las moscas y los

(19) Op. cit., p. 86. Citamos los textos de Yang-chu por esta obra.



mosquitos, para los lobos y los tigres» (VIII, 28). Epicúrea es también su actitud ante la muerte, cuyo temor no debe impedirnos ser dichosos: «¡Sujetemos la vida presente! ¿A qué inquietarse por lo que venga después de la muerte?». La muerte es pura disolución, que iguala finalmente a los hombres y escapa en absoluto a su poder (VII, 3). Sin embargo, no admite el suicidio, a diferencia del filósofo occidental.

c) Aunque se proclamase confuciano, se aleja no poco del maestro un pensador a quien a veces se ha llamado el Hobbes chino: *Hsiun-tse* (siglo III a. J. C.). Al contrario de Mencio, *Hsiun-tse* considera al hombre como naturalmente malo. Los actos buenos que el hombre realiza se deben a la saludable acción ejercida sobre él por el medio social y los rituales. Estos permiten, además, el equitativo reparto de los bienes y los empleos. Sin su regulación, los hombres lucharían entre sí en la satisfacción de sus deseos concurrentes, en un estado de naturaleza que recuerda el que también evocaba *Mei-ti*. Esta valoración positiva de los rituales tradicionales constituye el elemento específicamente confuciano de la doctrina. Pero la tradición pierde en *Hsiun-tse* su aureola sagrada, pues sólo se justifica por cuanto se ha revelado útil y eficiente: tiene un carácter convencional. Ha de advertirse, sin embargo, que su carácter convencional y artificial no está exento de dignidad: los ritos son un producto de la inteligencia humana, y gracias a ellos se diferencia el hombre de «los pájaros y las bestias». Si entre éstos se da una relación biológica de paternidad y filiación, el afecto de padres e hijos entre sí es una expresión de la cultura humana. Más aún se aleja *Hsiun-tse* del confucianismo ortodoxo, y en general de la *communis opinio* china, al negar todo nexo causal entre la maldad del príncipe y las calamidades naturales, toda relación de correspondencia entre el Cielo y el oficio de soberano.

d) En abierto espíritu de oposición al confucianismo, en cambio, aparece poco después la llamada *escuela de los legistas* o *de las leyes* (*fa-hia*), que en sus principios se remonta a *Kuan Chung* o *Kuan-tse* (siglo VII a. J. C.), y cuyos representantes más característicos son *Chang Yang* (s. IV a. J. C.) y *Han Fei-tse* (muerto en 233 a. J. C.). Sus doctrinas se exponen generalmente en obras semi-históricas y semi-filosóficas que llevan su nombre.

Como indica el nombre de esta escuela, la técnica de gobierno es su tema fundamental, y en ella la novedad estriba en el principio de la necesidad de leyes públicas y para todos notorias, en lugar del imperio exclusivo de los ritos. Como *Hsiun-tse*, parten estos autores de una concepción pesimista del hombre, pero llegan a consecuencias distintas, por cuanto juzgan insuficiente la tradición formulada por los sabios para re-

mediar el egoísmo humano. De ahí su convicción de que medidas adecuadas debidamente promulgadas y provistas de sanción eficaz, son la mejor barrera contra la anarquía.

«La ley existe cuando los decretos y ordenamientos han sido expuestos en las dependencias administrativas y que los castigos y penas parecen inevitables a todos los espíritus» (*Han Fei-tse*, c. 38). Mas, como las leyes son expresión de la voluntad del príncipe, los legistas llegan a una apología del absolutismo político, que por medio de la ley se despersonaliza y objetiva, haciéndose más apto para disciplinar Estados grandes inclinados a una política de poder, y economías de complejidad creciente. De hecho estos autores, que por regla general intervinieron en la política activa de su tiempo, favorecieron la constitución de un poder fuerte en el Estado de los Tsin o Chin.

Ahora bien, la objetivación de la voluntad del príncipe en la ley, aunque favorezca el absolutismo, no implica necesariamente arbitrariedad. El soberano queda sometido a la ley. Con toda claridad subraya Kuan-tse este punto (en el capítulo «Gobierno por la ley»), afirmando que nunca debe alterarse una ley para complacer al príncipe, pues la ley, una vez promulgada, le vincula también a él (20).

Por el especial relieve de su pensamiento, hemos de considerar con mayor detenimiento en este grupo de autores, a Han Fei-tse.

Une Han Fei-tse las tesis centrales de la escuela, a principios taoístas convenientemente modificados. Ejemplo típico de tal actitud es su interpretación de la teoría taoísta de la inacción: como Lao-tse, aconseja Han Fei-tse al príncipe la inacción, pero se la aconseja para mayor comodidad y seguridad suya. Colocado el príncipe más allá de la esfera de la gestión directa de los asuntos públicos, y encomendada ésta a funcionarios, se beneficiará de sus éxitos sin verse alcanzado por los fracasos: «Si se produce una buena obra, el príncipe recoge las alabanzas; si la cosa sale mal, tiene que cargar el funcionario con el castigo... Los funcionarios tienen el trabajo y el príncipe tiene el mérito» (c. 5). El postulado de la inacción, que en Lao-tse brotaba de la naturaleza misma de la vida social y redundaba en provecho de la comunidad, se pone aquí conscientemente al servicio del príncipe. Lejos de mermar su poder, la inacción así concebida tiende, por el contrario, a reforzarlo: el príncipe «ha de guardar los últimos hilos en sus manos. Será misterioso e invisible como Dios, inesperado y súbito en el premio y en el castigo» (21).

Un inexorable mecanismo de premios y castigos constituye, según Han Fei-tse, el necesario complemento de la inacción del monarca: «Para un príncipe prudente no hay premio inmerecido ni perdón de los

(20) Cf. en particular SIAO KING-FANG, op. cit., pp. 62-63.

(21) WILHELM, op. cit., p. 93. Citamos en general a Han Fei-tse por esta obra.

castigos... Cuando alguien tiene un mérito real, aun cuando esté muy alejado y sea muy insignificante, a todo trance habrá que premiarlo. Cuando alguien se haga realmente culpable de una falta, aun cuando esté muy cerca y sea muy popular, habrá que ejecutarlo a todo trance» (c. 5). Es de advertir que también este sistema de premios y castigos refuerza la irresponsabilidad del príncipe, que Han Fei-tse quiere ante todo lograr: el premio y el castigo no aparecen como actos personales del soberano, sino como reacciones impersonales de un sistema objetivo que, por así decir, funciona solo. La apreciación de los méritos en la elección de ministros y funcionarios obedecerá a idéntico criterio.

Por lo que antecede se advierte que la doctrina de Han Fei-tse equivale esencialmente a una técnica de conservación y aumento del poder. De ahí que el legista chino haya sido comparado con Maquiavelo. Pero también se asemeja Han Fei-tse al gran florentino por un pragmatismo político, que valora a los hombres y sus sentimientos como simples medios al servicio de los objetivos del príncipe. Entre éstos, ocupan el primer plano el fomento de la agricultura y la preparación militar, y el príncipe sabrá atraer hacia ambas actividades a la multitud, de suyo dada a la comodidad, valiéndose del afán de lucro y de gloria (22). La actitud ante la guerra ha cambiado, en esta escuela, radicalmente, como ha cambiado la valoración de los ritos tradicionales: no se niega su justificación en otras épocas, de vida colectiva más simple, pero se niega que estén a la altura de las nuevas circunstancias sociales y políticas. Ya con anterioridad a Han Fei-tse, había expresado este relativismo dinámico Chang Yang con singular relieve. A la concepción estática de la historia y la idealización del pasado, propias de las escuelas anteriores, oponen los legistas una concepción dinámica, orientada hacia un futuro que en lo esencial está en manos del hombre.

Digamos, para terminar esta exposición de tan vigoroso pensamiento, que las enseñanzas de Han Fei-tse se volvieron contra él mismo. Su discípulo, el príncipe Chin Ch'Huang-ti, sin tener en cuenta sus méritos en favor del acrecentamiento de su poder personal, le hizo encerrar en una cárcel, donde se envenenó.

e) Si en un principio el gobierno por las leyes se contrapuso al gobierno por los ritos como una antítesis a una tesis, el tiempo fué estableciendo con ambas concepciones una síntesis que, aceptándolas como puntos de vista parciales, las integró en una perspectiva superior. En un reciente estudio, ha puesto de manifiesto este proceso K. Büniger de una manera muy inteligible para el observador occidental. El orden de los

(22) Sobre este y otros puntos de la teoría del gobierno de los legistas, A. WALEY, *Trois courants de la pensée chinoise antique*, trad. fr., especialmente pp. 150 ss., 168 ss.



«ritos» y el de las «leyes» coexistieron en la cultura china como han coexistido en Occidente el derecho natural y el positivo. El orden de los ritos constituía en efecto, como señala Büniger, el «principio regulativo permanente e inagotable de la legislación y en general de la político». Aunque en caso de conflicto los ritos no se sobreponían a las leyes en la práctica judicial y administrativa, se hallaban sin embargo en un plano superior, «por cuanto eran tenidos en cuenta *de lege ferenda*, influyendo de esta suerte sobre la legislación misma» (23). Con ello llegó el espíritu chino a la concepción de un orden ético del mundo, cuya estructura trimembre evoca de manera llamativa, a nuestro juicio, la teoría cristiana de la ley eterna, la ley natural y la ley positiva humana. Los ritos, si están llamados a informar las leyes, son a su vez un trasunto de la legalidad universal, producto del *tao*, según vimos al hablar de la teoría china del Imperio. Constituye así el primer estrato de la moralidad «el *orden general del universo (tao)*, que abarca no sólo la sociedad humana, sino también la naturaleza y el más allá» y viene a ser, con arreglo a los conceptos occidentales, un orden religioso. El segundo es el de los *ritos*, que «tiene en común con el orden universal (*tao*) los principios éticos, pero los desarrolla en los detalles y explicita en reglas prácticas de comportamiento moral dirigidas a todos». Sigue finalmente «el *derecho positivo*, establecido por el emperador como soberano que gobierna a los hombres con responsabilidad religiosa» y que ha de atenerse fundamentalmente a las normas éticas en toda su actuación (24).

Esta convergencia doctrinal del principio del gobierno por los ritos con el del gobierno por las leyes es comparable, a nuestro modo de ver, con la que en Occidente tuvo lugar entre la filosofía estoica y la jurisprudencia romana y después de su recepción por el pensamiento cristiano dió lugar al iusnaturalismo que, ya en su versión religiosa, ya en su dirección secularizada, ha sido el suelo nutricio de la jurisprudencia europea. A ella sin duda debió el derecho chino su irradiación y significación histórica, réplica en el Oriente lejano de la que para Europa ha tenido el derecho de Roma.

Ulterior desenvolvimiento del pensamiento jurídico y político chino



Desde el período clásico, el pensamiento chino se caracteriza por la rivalidad milenaria entre el taoísmo y el confucianismo, y luego de ambos con el budismo procedente de la India, que se difunde a partir del siglo I de nuestra era. Al conceder el emperador Wu-ti el monopolio de la

(23) «Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte», en *Saeculum*, III (1952), pp. 206-207.

(24) *Ibid.*, p. 209.

formación de los funcionarios a los letrados confucianos (124 a. J. C.), erigió al confucianismo en doctrina oficial, sin que por ello se anulase el prestigio de la otra gran corriente espiritual china. No faltaron nunca en el transcurso de la historia espíritus críticos e independientes frente a la ortodoxia política confuciana. En cuanto al budismo, no recibió de China aportaciones importantes, influyendo en cambio sobre ella en el sentido de infundirle una mayor preocupación por lo trascendente y un quietismo que había de provocar reacciones y persecuciones.

De los pensadores postclásicos, sólo dos van a retener nuestra atención, por su significación político-social e histórica. El primero es *Uang An-che* (1012-1086), que fué ministro y pretendió establecer un socialismo de Estado. Con motivo de calamidades físicas y dificultades económicas acaecidas en 1069, negó pusieran en causa la responsabilidad del emperador, con lo cual, desconectaba nuevamente (después de Fisiun-tse) el orden social del orden natural. El segundo nombre que cabe destacar es el de *Chu-hsi* (1130-1200), fundador del neoconfucianismo. Su papel ha sido comparado con el de Santo Tomás en Occidente. Pero a diferencia del Aquitanense, Chu-hsi no pasó de ser un compilador y comentarista de la tradición. Desde entonces Confucio llegó a ser objeto de un culto, de una veneración religiosa. Su influencia ha seguido siendo preponderante hasta nuestros días. Con razón ha podido un diplomático chino resumir este hecho bajo la fórmula «China, creación de Confucio» (25).

El pensamiento chino en sus relaciones históricas con Occidente

Ninguna de las grandes culturas del Viejo Mundo ha vivido en un aislamiento tan prolongado en lo esencial como China. No faltaron ciertamente los contactos con el mundo exterior a lo largo de su historia, pero nunca, hasta el siglo XIX, actuaron en profundidad. En la antigüedad, el comercio chino de la seda se extendió hasta Europa, y Marco Aurelio envió una misión comercial de la que queda constancia en fuentes chinas. La mayor influencia espiritual extraña ha sido la del budismo, a la que anteriormente nos hemos referido. Pero es interesante señalar esporádicas ramificaciones de corrientes occidentales recibidas a través del Asia Central (Turquestán), que sirvió de punto de enlace entre ambos mundos: así, llegan ecos del maniqueísmo, y, en 635, bajo el gobierno del emperador Tai-tsung, de la dinastía Tang, se funda en la capital, Sian-fu, una comunidad cristiana nestoriana. En el siglo XIII, el veneciano Marco Polo recorrió el imperio, gobernado a la sazón por el

(25) CHENG TSE-HSI, *La China, oeuvre de Confucius*, trad. del original inglés por A.-R. Werner, Neuchâtel, s. f.

gran monarca mongol Kublai Kan, y redactó una descripción de su viaje que causó viva impresión. Esta época se caracteriza por el desarrollo del comercio con Occidente, al que más tarde pone grandes restricciones, por el contrario, la dinastía de los Ming (1368-1644). Sin embargo, precisamente entonces inician su actividad las misiones católicas de franciscanos, dominicos y jesuitas. Los jesuitas logran establecer, bajo la dinastía manchú (llegada al poder en 1644), relaciones amistosas con la corte. A ellos se deben las primeras obras serias acerca de la civilización y el pensamiento chinos, que unidas a traducciones de los libros confucianos y los relatos particulares de su correspondencia (por ejemplo la que sostuvieron con Leibniz), contribuyeron decisivamente a su conocimiento en Europa. Especial interés por la filosofía china, con un propósito de valoración objetiva, manifestó el espíritu universalista de Leibniz, en su *Discours sur la philosophie chinoise* (1715-16), y siguió sus huellas también en este aspecto su vulgarizador, CRISTIAN WOLFF, cuya *Oratio de Sinarum philosophia practica* es de 1721 (26). Tan popular se hizo entonces China en la Europa culta, que se convirtió en tema de moda en el arte y en las letras. La filosofía de la Ilustración hizo grandes elogios de la sabiduría y las costumbres de éste y otros pueblos de Oriente, con fines polémicos. Opuso a las instituciones europeas, que se le antojaban corrompidas y caducas, un Oriente idealizado, erigido en pauta de valoración. Voltaire puede considerarse como representante típico de esta actitud, facilitada por limitarse entonces el conocimiento del pensamiento chino fundamentalmente al confucianismo, cuyo temple ofrece cierta afinidad con el racionalismo de la época de las luces. China se convirtió de esta suerte, en el siglo XVIII, en un importante instrumento intelectual al servicio de la crítica social. Después de pasar la sinofilia a un segundo plano a fines de la centuria, ante el hechizo romántico de la India, el siglo XIX trajo consigo finalmente un conocimiento más exacto y científico, sustituyendo la interesada admiración anterior con un intento de comprensión auténtica sobre la base de una conciencia histórica más afinada.

Pero con ello hemos llegado a un punto que rebasa el marco de nuestro estudio. Porque el siglo XIX asiste a la irrupción de los estilos de vida occidentales en la cultura china, que había vivido siempre de su propia sustancia, surgiendo, en el marco de este contacto, el problema de la relación entre el pensamiento tradicional de China y los idearios occidentales, cuyo impacto en la vida intelectual del país no había de tardar en hacerse sentir.

(26) Véase R. F. MERKEL, «La China y el Occidente en los siglos XVII y XVIII», en *Investigación y Progreso*, VII (1933), pp. 121-122.

Bibliografía

OBRAS GENERALES

- A. FORKE, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg, 1927.
- FUNG YU-LAN, *A Short History of Chinese Philosophy*. Edited by Derk Bodde. New York, 1948. (Hay trad. francesa: FONG YEOU LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, París, 1952).
- M. GRANET, *La pensée chinoise*. París, 1934. (En la serie «L'évolution de l'humanité», vol. XXV bis).
- J. J. M. DE GROOT, *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlín, 1918.
- H. HACKMANN, *Chinesische Philosophie*. München, 1927. (En la serie «Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen», vol. V).
- E. R. HUGHES, *Chinese Philosophy in Classical Times*. Edited, Annotated, and Newly Translated. Reprinted, London, 1944.
- LIN YUTANG, *The Wisdom of China*. An Anthology Compiled and Annotated. London, repr. 1949.
- G. MISCH, *Der Weg in die Philosophie*, I, 2.^a ed. muy aument. Bern, 1950.
- J. ROGER, «El pensamiento filosófico y religioso del Extremo Oriente», en *Revista de Filosofía*, Madrid, VI (1947), 57 ss.
- R. WILHELM, *Chinesische Philosophie*, Breslau, 1929.
- E. V. ZENKER, *Histoire de la philosophie chinoise*. Trad. française par G. Le-page et Y. Le Play, París, 1932.

PENSAMIENTO JURIDICO Y POLITICO

- K. BÜNGER, «Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte», en *Saeculum*, III (1952), 192-217.
- J. ESCARRA, «La conception chinoise du droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1935, I-II, 7-73.
- H. FRANKE, «Das Begriffsfeld des Staatlichen im chinesischen Kulturbereich», en *Saeculum*, IV (1953), 231-239.
- F. KUHN, *Chinesische Staatsweisheit*. Darmstadt, 1923.
- LEANG CHI-CHAO, *History of Chinese Political Thought during the Early Ts'in Period*. Trad. ingl. por L. T. Chen. London, 1930.
- SIAO KING-FANG, *Les conceptions fondamentales du droit public dans la Chine antique*. París, 1940.
- M. WEBER, «Konfuzianismus und Taoismus», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2, Aufl. I, 276-536. Tübingen, 1922.

ESCUELA TAOISTA

- LAU-DSE, *Führung und Kraft aus der Ewigkeit. (Dau Dö-Ging)*. Aus dem chinesischen Urtext übertragen und Nachwort von E. ROUSSELLE, Insel-Verlag, 1950.
- J. MARÍN, *Lao-tszé o el universismo mágico*. Buenos Aires, 1952. (Col. Austral, n.º 1090).
- TSCHUANG-TSE, *Reden und Gleichnisse*. Deutsche Auswahl von M. BUBER. Zürich, Manesse Verlag.
- A. WALEY, *Trois courants de la pensée chinoise antique*, trad. fr. par. G. Deniker. París, 1949, cap. I.
- R. WILHELM, *Laotsé y el taoísmo*. Trad. cast. por A. García-Molins. Madrid, 1926.

CONFUCIO Y SU ESCUELA

- Doctrine de Confucius ou les Quatre Livres de philosophie morale et politique de la Chine*. Trad. fr. de M. G. PAUTHIER. París, Garnier, s. f.
- H. G. CREEL, *Confucius. The Man and the Myth*. London, 1951.
- E. HAENISCH, «El concepto de fidelidad en la ética confuciana», en *Investigación y Progreso*, Madrid, VIII (1934), 167 ss.
- J. B. KAO, O. F. M., *La filosofía social y política del confucianismo*. Trad. cast. de A. E. Jascalevich, Buenos Aires, 1945.
- LIN YUTANG, *The Wisdom of Confucius*. New York, s. f.
- J. MARÍN, *Confucio o el humanismo didactizante*. Buenos Aires, 1953. (Col. Austral, n.º 1165).
- R. WILHELM, *Kung-Tse (Confucio)*. Trad. cast. por A. García-Molins. Madrid, 1926.

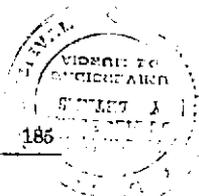
Sobre MENCIO en particular:

- Doctrine de Confucius...*, antes cit.
- A. WALEY, *Trois courants...*, antes cit., cap. II.
- CH. YUAN, *La philosophie morale et politique de Mencius*. París, 1927.

OTRAS FILOSOFÍAS ANTIGUAS

- P. DAMBORIENA, «Mei-Ti, ¿filósofo pragmatista o apóstol del altruismo en la antigua China?», en *Pensamiento*, Madrid, n.º 15 (julio-septiembre de 1948), 259 ss.
- A. FORKE, *Mé Ti. Des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlín, 1922.
- F. GEISSER, *Mo Ti. Der Kündler der allgemeinen Menschenliebe*. Bern, 1947.
- A. FORKE, *Yang Chu's Garden of Pleasure Translated*. With an Introd. by H. Canmer-Byng. London, 1912.
- H. H. DUBS, *The Works of Hzüntze*. London, 1927.





- J. I. L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*. London, 1928.
- E. M. KROKER, «Das Gesetz im Altertum Chinas unter besonderer Berücksichtigung des Shang-kün-shu», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXXIX (1950-51), 257-275.
- A. WALEY, *Trois courants...*, ya cit., cap. III.

FILOSOFIAS POSTCLASICAS

- O. FRANKE, «Tentativas de socialismo de Estado en la China antigua y medieval», en *Investigación y Progreso*, Madrid, V (1931), 140 ss.

EL PENSAMIENTO CHINO EN SUS RELACIONES HISTORICAS CON OCCIDENTE

- H. BERNARD-MAÎTRE, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*. Paris, «Les Belles Lettres», s. f. (1935).
- D. F. LACH, «The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)», en *Journal of History of the Ideas*, XIV (1953), 561-574.
- R. F. MERKEL, *G. W. von Leibniz und die China-Mission*. Leipzig, 1920.
- El mismo, «La China y el Occidente en los siglos XVII y XVIII», en *Investigación y Progreso*, Madrid, VII (1933), 121-123.
- E. ROUSSELLE, «Begegnung von Morgen- und Abendland», en *Saeculum*, II (1951), 321-339.
- H. H. SCHAEDEER, «Bizancio en la Antigüedad china», en *Investigación y Progreso*, VIII (1934), 320-323.
- SIAO KING-FANG, *La Chine, inspiratrice du despotisme éclairé*, extr. del *Bulletin du Comité International des Sciences Historiques*, núm. 45, oct. 1939. París.

LA FILOSOFIA CHINA EN SUS CARACTERES DIFERENCIALES

- H. O. H. STANGE, «Chinesische und abendländische Philosophie. Ihr Unterschied und seine geschichtlichen Ursachen», en *Saeculum*, I (1950), 380-396.



II

LA INDIA

La cultura de la India

Frente a la homogeneidad étnica y cultural de China, la India se presenta como un abigarrado mosaico, un caos de razas, religiones y culturas. Sólo excepcionalmente se integraron extensas regiones del país en reinos unificados. El mayor de éstos en todos los aspectos fué el Imperio mághada, fundado por Chandra-Gupta (desde 316 a. J. C.), y que tuvo en Asoka (aprox. 272-230 a. J. C.) a su más brillante soberano. Por regla general el país estuvo dividido en una multitud de principados y repúblicas aristocráticas. Más tarde se suceden las invasiones dominadoras, siendo la más importante la islámica (siglo X), que ha dejado su impronta en amplias regiones, hasta hoy. Esta diversidad justifica la frase muchas veces repetida de que la India como tal no tiene historia, sino tan sólo algunos episodios: no fué ni un imperio, ni una «patria», ni una nación (1).

El trasfondo histórico primitivo es menos conocido que el de China, y hay en el cuadro del mismo grandes lagunas. La primera fecha rigurosa es la de la invasión de Alejandro Magno en el Penjab (326 a. J. C.). Se ignora lo fundamental acerca de los pueblos anteriores a la llegada de los arios, agrupados bajo los nombres genéricos de nagas (en el norte) y drávidas (en el sur). Recientemente se han descubierto huellas de una cultura sumero-dravidiana en Mohenjo-daro, que tal vez fuera un eslabón

(1) H. BERR en su introd. al libro de MASSON-OURSSEL, *L'Inde antique et la civilisation indienne*.

prehistórico hacia los estratos más antiguos del mundo babilónico-asirio. El hecho histórico fundamental, punto de partida de la indianidad clásica, es, como en el Irán, la invasión de los arios. Eran éstos un pueblo de pastores nómadas que pasó a formar el elemento dominante de la población y dió al país indostánico los caracteres esenciales de su cultura posterior, mezclados con ingredientes indígenas. Tales ingredientes no son despreciables; porque nunca logró el elemento ario un predominio completo, no sólo en el aspecto geográfico, sino también en el étnico y espiritual.

La pujanza y permanencia de las corrientes místicas, la búsqueda de un absoluto inmutable superador de la contingencia inestable de lo sensible, el anhelo de redención del individuo agobiado por el problema del destino personal, figuran entre los rasgos diferenciales más acusados de la India, muy de otro modo que en la cultura china. Su contrapartida es un más escaso sentido político y social, que explica en gran parte la incapacidad suya para llegar a formar un gran imperio y la rigidez tradicional del régimen de castas. En estrecha conexión con esta falta de sentido político y social está la carencia de sentido histórico que constituye una de las notas características de la mentalidad índica. El hindú, introvertido, se sume en una imagen supratemporal del mundo cuyos ejes son la idea del círculo sin principio de las reencarnaciones y la de la realidad exterior como mera ilusión (2). Su visión pesimista del mundo contrasta con el optimismo filosófico chino, dando lugar a un mayor despego de la realidad circundante, a un ascetismo individual ampliamente extendido. ALFREDO WEBER ha hablado con este motivo de la «visión metacósmica» india, que contrasta con la «intracósmica» del chino (3). Pero lo peculiar es que tales tendencias no impiden, por otra parte, la fruición sensual ante la magnificencia exuberante de las formas singulares de la vida en todos los órdenes, propia tal vez del fondo cultural preario, de impronta matriarcal. Al servicio de aquella visión y de esta fruición se halla un vigor especulativo y expresivo que nadie, antes de los griegos, alcanzó. Este vigor se pone de manifiesto en la extraordinaria riqueza de sistemas filosófico-religiosos, géneros literarios y formas artísticas, comparable a la opulencia y variedad de la flora en las regiones más fértiles del país.

De estos contrastes resulta sin duda el peculiar encanto que va asociado en las mentes occidentales al nombre de la India, y que tan certeramente supo expresar HEGEL al escribir que una de las formas en que se

(2) Cf. K. QUACKER, «Der indische Geist und die Geschichte», en *Sacculum*, I (1950), pp. 367-68, 370, 376. Ya HEGEL había señalado y subrayado la dimensión ahistórica de la cultura india: «Como los indios no tienen historia, en el sentido de historiografía, tampoco la tienen en el sentido de los hechos (*res gestae*); esto es, no han llegado a formar un verdadero estado político» (*Filos. de la hist. univers.*, trad. cit., I, p. 300).

(3) A. WEBER, *Historia de la cultura*, trad. cit., p. 77.

manifiesta la acción de la India al exterior consiste en haber sido siempre atractiva para los demás países. La India, según inspirada fórmula del pensador de Stuttgart, comparada con China, «parece un país de ensueño». Si reina en China «la inteligencia sin fantasía, una vida prosaica, que regula legalmente y fija de un modo externo hasta los sentimientos», en la India, por el contrario, «no hay un solo objeto que permanezca intacto de poesía y de fantasía». «Entre los indios, todo lo actual y existente se evapora en abigarrados sueños» (4).

El brahmanismo

El brahmanismo es la religión por excelencia de la indianidad, y al propio tiempo su principal factor unitario. Históricamente, consiste ante todo en la interpretación de la tradición religiosa aria, recogida en los antiquísimos *Vedas* y sometida a una reelaboración, con asimilación de elementos nuevos, por el clero brahmánico. Los *Vedas*, colecciones de himnos sagrados, son considerados como revelación divina. A ellos se añadió en el transcurso de los siglos la tradición, constituida fundamentalmente: por comentarios y exégesis que van más allá de las primitivas doctrinas (y entre los cuales destacan las *Upanichads*); por los *sûtras*, o recopilaciones de aforismos y enseñanzas diversas en forma sentenciosa; sin que quepa olvidar los *sâstras*, o tratados sobre el *dharma*, es decir, sobre el conjunto de preceptos que rigen la vida humana en sus aspectos religioso, moral y jurídico, escasamente diferenciados. El más famoso de estos *sâstras* es el *Manava-dharma-sâstra*, comúnmente conocido por *Código de Manú*.

La religión brahmánica descansaba en las nociones de sacrificio y de rito, heredadas de los *Vedas*. Fué ante todo un ritualismo: el hombre puede actuar sobre las cosas mediante la eficacia de la palabra ritual correctamente expresada. La primera etapa del brahmanismo se caracterizó por un utilitarismo que ponía el ritual al servicio de la consecución de los fines terrenales, aunque se creía en la inmortalidad del alma. Menos importancia tenían las divinidades. La palabra sacrificial (*Brahmán*), cuya renonancia evoca la del *tao* chino y el *logos* helénico por su profundidad primigenia (5), se convirtió en el dios principal (*Brahma*), y sirvió asimismo para designar a los sacerdotes encargados de la transmisión del ritual y de su aplicación (*brahmanes*). Posteriormente acogió el brahmanismo

(4) *Filos. de la hist. univers.*, I, pp. 288, 292, 294. También esta exuberancia imaginativa conduce a una indiferencia con respecto a la valoración histórica. Con razón se ha dicho que «el espíritu fabulador de los indios estaba siempre al acecho para disolver la historia en una multitud de historias» (QUECKE, loc. cit., p. 368).

(5) Cf. G. MISCU, op. cit. en el cap. I.

la creencia en la transmigración de las almas (*samsâra*), cuyos orígenes son oscuros, pero que parece proceder del acervo preario: el alma humana se reencarna sucesivamente en distintos cuerpos, ascendiendo a formas superiores o bajando a formas inferiores de vida, según su conducta anterior.

Así surgió el brahmanismo clásico, el cual afirma la existencia de un principio universal y eterno, que recibe el nombre de *Brahmán*, causa única de todo lo existente, fuente unitaria de toda diversidad. Este principio se concibe generalmente de manera panteísta como impersonal, explicándose el origen de las cosas por emanación: Aquél que existe por sí mismo y no está al alcance de los sentidos externos (*Manú*, I, 6), Aquél que sólo el espíritu puede percibir, que escapa a los órganos de los sentidos, que no tiene partes visibles, que es eterno, alma de todos los seres, y a quien nadie puede comprender (I, 7), resolvió sacar de su propia sustancia las criaturas (I, 8). Sin embargo, hay también pasajes de marcado carácter teístico, en que por ejemplo, se llama al *Brahmán* «custodio del universo» y «señor de todas las cosas» (6). El hombre participa del *Brahmán* por medio del *âtman*, principio vital que es fuente impersonal de la personalidad y permanece idéntico a sí mismo a través de todos los cambios. Etimológicamente, *âtman* significa «soplo», conservándose este sentido primario en la palabra alemana «Atem». La identificación del *âtman* con el *Brahmán* será el anhelo supremo; y el problema del medio eficaz para conseguirlo, el más urgente e importante. Ello tanto más, cuanto que la vivencia del dolor, inherente a toda existencia humana, hace anhelar la supresión de las reencarnaciones. Los deseos, el querer, el *karma*, hacen que el *âtman* vuelva una y otra vez a encarnar en una personalidad empírica; con lo cual se perpetúa el dolor de vivir. Bajo la influencia del budismo y otros movimientos espirituales menores, la salvación fué cifrándose cada vez más en escapar al círculo angustioso de las transmigraciones mediante la aniquilación del yo, subsiguiente a la extinción del *karma*, de la voluntad de vivir, por un adecuado despegue de toda apetencia. Adoptando un concepto budista a su propia doctrina religiosa, el brahmanismo denominó esta aniquilación *brahmanirvana*, concibiéndola como una inmersión en la eterna quietud del Brahmán.

El pensamiento social y político del brahmanismo: el Código de Manú

La característica más destacada del brahmanismo fué, sin duda, su sistema de castas. Formas de vida social hereditarias, a las que se atribuye origen divino, las castas se distinguen entre sí por la función que les

(6) Cf. GLASENAPP, *Die Religionen Indiens*, p. 118.



está encomendada y que determina su jerarquía. Esta se hace patente, a su vez, por el origen. Las castas proceden en efecto de partes diversas de Brahma. Se trata de una estructura social peculiar de la India, cuyo origen permanece oscuro a pesar de las múltiples hipótesis formuladas por los indólogos.

Existen cuatro grandes castas: los *brahmanes*, clase sacerdotal que proviene de la boca de Brahma; los *chatriyas* o guerreros, que constituyen el estamento militar y proceden de su brazo; los *vaisyas*, labradores y artesanos, que se originaron de su muslo; los *sudras*, dedicados a oficios manuales y salidos del pie de Brahma (*Cód. de Manú*, I. 31). Por debajo del sistema de castas se encuentran los parias o intocables. Si los sudras son tal vez descendientes de la capa superior de la población prearia, estos sectores sociales al margen de las castas pueden serlo de la capa inferior, ya que es de presumir que ya la población autóctona estaba estructurada de manera semejante. Durante mucho tiempo el sistema de castas fué flexible. En la realidad, las castas eran muy numerosas, debido a las inevitables transgresiones de una preceptiva endogámica que hace de la mezcla de sangres el pecado capital. El mismo *Código de Manú* reconoce la existencia de castas mixtas, surgidas de relaciones más o menos ilícitas entre miembros de distinta casta. Sólo más tarde imperó una rigidez que ha ido aumentando considerablemente hasta nuestros días. En todo caso el ideal brahmánico de las castas, tal como queda resumido, ha dado su impronta indeleble a la sociedad india. Incluso los elementos no incluidos en el esquema tradicional iban constituyéndose a su vez en castas y sub-castas, por ínfima que fuera su consideración en relación con las primeras.

Se ha señalado con frecuencia la semejanza que ofrece la estructura brahmánica de la sociedad con la de la *República* de Platón. Sin embargo, una y otra se diferencian, por ser en la primera hereditaria la casta, mientras que en la segunda cabe el paso de una clase a otra por los descendientes. Las castas no representan solamente la división del trabajo social, sino la más absoluta diversificación en todos los órdenes de la vida: hay prescripciones diferentes para cada casta en cuanto al matrimonio, la comida, la actividad económica y social, etc. En una palabra: cada casta tiene su propio *dharma*, su código peculiar.

El ideal brahmánico de las castas se refleja con la mayor nitidez en el *Manava-dharma-sâstra* o Código de Manú, así llamado por atribuirse su promulgación a Manú (Manava), hijo de Brahma y padre de los hombres. Aunque recoge un material muy antiguo, la redacción de esta compilación se sitúa probablemente entre el siglo II a. J. C. y el siglo II d. J. C. No es un cuerpo legal en el sentido actual de la palabra, sino una

colección de preceptos religiosos, morales, jurídicos, políticos, a los que han de atenerse las distintas castas. Es más un ideal de vida que una regulación positiva; pero por eso mismo es fiel exponente de la conciencia social del brahmanismo.

El *Código de Manú* constituye en efecto un verdadero cuerpo de doctrina sacerdotal, destinado a glorificar la casta de los brahmanes y asegurarle la dirección efectiva de la sociedad. Si de origen divino es la distinción por castas, lo es asimismo la posición hegemónica de los brahmanes. El brahmán es legítimo señor de todo lo creado (I, 39), tiene derecho a todo lo existente (I, 100), y sólo a su generosidad se debe el que los demás hombres gocen también de los bienes de este mundo (I, 101). Llega incluso a considerarse como «poderosa divinidad» (IX, 317). Tal preeminencia, expresada ya en el hecho mismo de la primogenitura de los brahmanes respecto de las demás castas, resulta de su función específica, que consiste en el estudio y la enseñanza de los libros sagrados, y sobre todo en la celebración o dirección de los sacrificios (I, 88; X, 3), mediante los cuales se somete a su poder la naturaleza, e incluso la voluntad de los propios dioses.

Debajo de los brahmanes, pero en una posición asimismo elevada, los chatriyas tienen como misión fundamental proteger al pueblo, sin desatender la lectura de los libros sagrados (I, 89). Se trata de una nobleza ilustrada, con aficiones literarias. El gobierno aparece como una teocracia indirecta de los brahmanes, ya que el oficio de rey consiste esencialmente en mantener el orden divino de las castas y su jerarquía (VII, 35). Se proclama una solidaridad esencial entre el sacerdocio brahmánico y la casta militar, que sólo podrán prosperar si van unidos (IX, 322), pero con una precedencia clara y tajante del primero (IX, 320).

En cuanto a la doctrina política propiamente dicha, está inspirada en el pesimismo antropológico más acusado. El poder se justifica por su función represiva, sin la cual reinaría el caos social. Hay una apología enfática de la necesidad y eficacia del castigo y la coacción (*danda*). El castigo gobierna todo el género humano, pues difícilmente se encuentra a un hombre virtuoso por naturaleza (VII, 22). Sólo el temor al castigo permite a las criaturas gozar de lo que les pertenece y les impide apartarse de sus deberes (VII, 15). Esta idea llega a formularse en términos de contundente crudeza: «Si el rey no castigara sin descanso a los que merecen ser castigados, los más fuertes asarían a los más débiles como al pescado en un asador» (VII, 20). Se evoca de esta suerte un estado de naturaleza de lucha de todos contra todos, en el que imperan la inseguridad y el temor: «Cuando está privado de reyes este mundo, queda trastornado de temor» (VII, 3). Sin el establecimiento de un régimen coercitivo, reinaría

lo que con feliz expresión se ha llamado «la lógica del pez» (7): porque en la tradición india, la imagen asociada a este estado de naturaleza no es la voracidad del lobo hobbesiano, sino, como en Espinosa, la del pez grande que se come naturalmente al chico. Ya en el célebre poema épico *Mahabarata* se dice que, abandonados a sí mismos, los hombres se comportan como los peces en las aguas. Ello explica precisamente la importancia del rey, del *rajá*, cuyos deberes son el objeto del libro VII. Su fin primordial es impedir la anarquía del *homo homini piscis*. De ahí que se le atribuya un carácter sobrehumano: el rey no debe ser considerado como un simple mortal, sino como una divinidad en forma humana (VII, 8). Ello hace de la ciencia política esencialmente un arte de manejar la coacción (*dandanîti*), que supone una adecuada formación del príncipe. Como en China, la política viene a ser un «espejo de príncipes» de gran estilo.

En esta concepción de la realeza se manifiesta un notable fortalecimiento de la institución monárquica con respecto a sus orígenes arios. Estos habían sido modestos, toda vez que el rey no fué en un principio sino un *primus inter pares* designado por elección entre los nobles. Tal incremento, favorecido por los brahmanes, no se convirtió sin embargo en absolutismo dentro de su sistema. El poder real encuentra en efecto una limitación en el régimen divino de las castas, cuyo mantenimiento constituye esencialmente la justicia. Por otra parte, surge pronto la idea de que las prerrogativas reales tienen como contrapartida una responsabilidad: el rey se debe al bienestar de la colectividad; es «protector» de los súbditos. Se subraya que debe poseer cualidades morales eminentes, que pueden condensarse en la virtud suprema del dominio de sí mismo: sólo el que logra gobernar sus propios impulsos será capaz de someter a los pueblos a su autoridad (VII, 44). La función de castigar, que como sabemos es la más importante, debe llevarse a cabo con rectitud y discernimiento. El castigo es en efecto un arma de dos filos: infligido con circunspección y oportunidad, trae la felicidad a los pueblos; pero aplicado inconsideradamente, los destruye de arriba abajo (VII, 19). Como en el libro de Mencio, se previene al rey que si se entrega a la ira, perderá la vida por la reacción de sus súbditos (VII, 46).

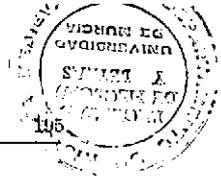
Si del orden político pasamos al orden social, nos encontramos con una concepción que bien pudiera llamarse organicista de la sociedad. En un interesante e importante pasaje, se describe al reino como compuesto de siete miembros o partes: el rey, su consejo, su capital, su territorio, su tesoro, su ejército y sus aliados (IX, 294), cuya importancia se mide por el orden de enumeración. Estos elementos constitutivos del reino se

(7) H. BECKER, *Hist. del pensam. social*, I, p. 24.

hallan en una relación de interdependencia: no hay entre ellos superioridad alguna derivada de la preeminencia de cualidades, aunque algunos son más calificados para determinados fines (IX; 296-297).

Dentro de tal concepción, había de ocupar lugar destacado en las preocupaciones indias la regulación de la vida económica de las distintas castas en el seno del organismo social. Hay una técnica tradicional de los bienes materiales, llamada *varitta*. A ella en general se dedica principalmente el libro IV, mientras parte del IX trata de los deberes de la clase mercantil y la clase servil. La constante amenaza de hambre que ha pesado a lo largo de los siglos sobre las regiones del Indo y el Ganges como consecuencia de su densa población y las frecuentes sequías, encuentra un trágico eco en una serie de preceptos para las «épocas de miseria», en el libro X, que trata además de las castas mezcladas. Hay un orden normal de ocupaciones lucrativas para cada casta. Así, la enseñanza de los *Vedas*, la dirección de los sacrificios ajenos, y la recepción de donativos, entre los brahmanes (X, 76); la protección de la comunidad por parte de los chatriyas, trae consigo su sustento por la casta de los vaisyas; y por lo que a ésta respecta, la dedicación a la agricultura, la ganadería y el comercio es su actividad propia (X, 79). En estado de necesidad, los miembros de una casta podrán dedicarse a oficios de la casta inmediatamente inferior, con ciertas restricciones; pero en ningún caso podrá ocurrir lo contrario. Los sudras, por su parte, encuentran su medio de subsistencia sirviendo a las otras castas. Los medios legítimos de adquirir la propiedad son: las herencias, las donaciones, los cambios o compras, la conquista, el préstamo con interés, el comercio y el trabajo agrícola; pero estos medios no están al servicio de todas las castas indistintamente: sólo los tres primeros son comunes a ellas; la conquista es privativa de los chatriyas; los tres últimos lo son de los vaisyas; el medio normal en los brahmanes, son las donaciones (X, 115). En el aspecto económico-público, se establece la necesidad de fijar los tributos con moderación, atendiendo al interés recíproco del príncipe y de los súbditos (VII, 128; 139). Los brahmanes están rigurosamente exentos de tributación (VII, 133). Los sudras y demás elementos inferiores de la población contribuyen con su trabajo a las necesidades públicas (X, 120).

El pesimismo antropológico que informa la política brahmánica se manifiesta con especial crudeza en las relaciones de los pueblos y reinos entre sí. La falta de una autoridad central comúnmente reconocida trae consigo una preocupación intensa por los problemas de política exterior. Gran parte del libro VII trata de este importante aspecto de la actividad gubernamental. La imagen que de sus preceptos se desprende, es la de una pluralidad de principados viviendo en una relación de desconfianza,



en un estado de naturaleza que sólo mitigan convenios fundados en la recíproca utilidad. Es explicable en estas condiciones la importancia que se concede a la función informadora y negociadora de los embajadores, cuyas dotes personales han de ser objeto del más exigente examen. (VII, 63-68). Al mismo estado de ánimo responde el que la preparación para la guerra, y en general lo que hoy llamaríamos «política de prestigio», se imponga como preocupación primordial del príncipe (VII, 103). La falta de un principio firme de cohesión conduce a un atisbo de política de equilibrio. Supuesta la enemistad natural con el vecino inmediato y su aliado, se postula la amistad con el vecino del enemigo (VII, 158). Asimismo, procurará el príncipe prudente impedir toda constelación de fuerzas superior a la propia capacidad de defensa (VII, 177). En esta política de equilibrio, las alianzas revisten una significación peculiar, como lo demuestra el hecho de que se enumeren, aunque en último lugar, detrás del ejército, entre los siete elementos constitutivos del reino (IX, 294). Otro medio para compensar la propia debilidad, es el vínculo de protectorado, claramente caracterizado como medio de ponerse a salvo de un peligro actual o potencial (VII, 168). En las múltiples máximas de política internacional, que aquí no podemos ni siquiera resumir, se hace patente un no disfrazado maquiavelismo que erige la propia utilidad del reino en norma suprema de su actividad hacia afuera. Era por otra parte lógico que un sistema social estructurado en castas rígidamente diferenciadas, acentuase la desigualdad con respecto al extraño, el «bárbaro».

Sin embargo, son innegables en el derecho de la guerra postulado por el *Código de Manú* rasgos humanitarios que en algunos aspectos lo colocan a mayor altura que el de los griegos, como ya advirtieron historiadores antiguos. Así, se prohíbe usar armas pérfidas, como flechas envenenadas, y matar al que junta las manos pidiendo gracia o al que se entrega, al que duerme o está desarmado, al que huye, al que no interviene en el combate, etc. (VII, 90-93). Por lo demás, se devastará el territorio enemigo, procurando malograr la hierba de los pastos, las provisiones de boca, el agua y la leña del adversario (VII, 195). A diferencia de lo que ocurría en las expediciones de los asirios, la victoria no trae consigo violencias contra la población del reino enemigo, resaltando en este aspecto la moderación del vencedor (VII, 201-203). Se percibe en todo ello el *ethos* caballeresco de los arios guerreros, con su elevada concepción del oficio de las armas y su glorificación del que muere en el combate (VII, 89; IX, 323). Recordemos, como expresión de este *ethos*, la mención de la conquista como medio legítimo de adquirir la propiedad (X, 115).



Otras corrientes filosófico-políticas antiguas

Sería erróneo creer que la política brahmánica, tal como se expresa en el *Código de Manú*, tuvo una aceptación indiscutida en la teoría y en la práctica. Antes bien, así como la supremacía efectiva de los brahmanes fué siempre puesta en tela de juicio por los chatriyas, en el ámbito ideológico surgieron también resistencias que plasmaron en tratados (*sâstras*) políticos de un carácter más secularizado, en los que se afirma la pretensión de los chatriyas de ser ellos mismos los intérpretes de lo justo. Junto al *dharma*, sagrado y tradicional, que tiene categoría de natural y divino, se yergue el *artha*, actividad política determinada por fines concretos, que tiene categoría de oportunismo humano. Producto de este pensamiento político secularizado es el *Artha-sâstra* atribuido a *Sanakya* o *Vichnugupta*, por sobrenombre *Cautilya* («el hipócrita», «el tortuoso»), descubierto por el investigador indio R. SHAMA SASTRI, que lo publicó en 1909. La tradición identifica a Cautilya con el principal ministro del rey Chandra-Gupta, en las postrimerías del siglo IV a. J. C., pero la obra es sin duda bastante posterior.

Estamos aquí ante un movimiento de ideas que recuerda el de los legistas chinos con su irreverencia frente a los ritos tradicionales. Como los legistas chinos, desemboca el *Artha-sâstra* en una apología del absolutismo monárquico. Pero este absolutismo está puesto al servicio de la comunidad: el rey es considerado como su primer servidor. Lo que ocurre es, que se le libera de ciertas trabas de la tradición brahmánica. Al observar que Cautilya somete antes la religión a la política, que la política a la religión, MASSON-OURSEEL evoca el recuerdo de Maquiavelo, como parangón occidental (8). Por lo demás, hay muchos puntos comunes al *Artha-sâstra* de Cautilya y al *Dharma-sâstra* de Manú, como la teoría de los siete pilares del reino, la apología de la coacción, el papel central atribuido a la persona del rey, el utilitarismo de la política exterior, la valoración de la acción diplomática (9).

El budismo

El budismo constituyó en la cultura de la India una revolución espiritual de alcance histórico-espiritual. Fué un movimiento religioso instaurado por *Gautama*, denominado el *Buda*, «el Iluminado». Gautama (aprox. 560-480 a. J. C.) procedía del noble linaje que gobernaba aristo-

(8) *L'Inde antique*.

(9) Véase H. HORMANN, «Die Begriffe König und Herrschaft im indischen Kulturbereich», en *Saeculum*, IV (1953), 334 ss. Lamentamos no haber podido consultar el estudio de J. J. MEYER, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, con traducción alemana de la obra.

cráticamente el pequeño territorio alrededor de Kapilavastu, en la vertiente del Himalaya, junto al actual Nepal. Gozó Gautama una juventud de placeres, pero a los veintinueve años sintió repentinamente una fuerte repulsión por esta existencia. Decidió abandonarla sin demora, iniciando un largo período de peregrinación como mendigo. Agitado con frecuencia por la tentación, llegó a desesperar de hallar la verdad que buscaba, hasta que un día, bajo una higuera que se levantaba cerca de la actual ciudad de Buda Gaya, tuvo como una revelación, la intuición de su doctrina salvadora. A partir de entonces, vive entregado a la predicación, rodeado de un círculo cada vez más amplio de adeptos. No dejó obras escritas. Sus enseñanzas se conservan en relatos de sus discípulos, más tarde fijados por escrito.

El mensaje de Buda ofrece un carácter esencialmente práctico. Está desprovisto de dimensión metafísica, por lo que ha podido ser calificado de agnóstico. Se trata de un mensaje encaminado directamente a la salvación. Su punto de arranque es el problema del dolor. El dolor nace de lo pasajero y fugaz de las cosas y vivencias, y ni siquiera la muerte libra de él al hombre, a causa de la transmigración. La salvación ha de buscarse pues en la interrupción del proceso transmigratorio, que se logra con el *nirvana*. El *nirvana* no es la nada absoluta, sino la abolición completa de todo deseo, «la supresión radical de las condiciones empíricas de la existencia» (10). Este estado sólo podrá conseguirse mediante un saber: porque el apego a las cosas, la voluntad de vivir, descansan en el error de creer que el yo tiene una realidad, siendo así que no es más que una sucesión de momentos de una realidad meramente relativa. Todos los hombres son capaces de alcanzar el *nirvana*, y por ende todos pueden salvarse, siguiendo la vía enseñada por el Buda, que ahoga en su raíz el impulso de reencarnación. En este sentido el budismo profesa un universalismo religioso.

Debido a este universalismo religioso, se ha atribuído al budismo el intento de suprimir las castas. Gautama procedía de la casta de los chatriyas, y su actitud es radicalmente opuesta a la tradición brahmánica. Pero en realidad, el Buda no atacó directamente el sistema de castas, ni se propuso destruirlo como estructura social. La influencia de su credo en este punto fué indirecta, por cuanto su *ethos* igualitario implicaba. El espíritu de su revolución religiosa no podía menos de provocar el relajamiento del sistema de castas, y de haber perdurado en la India, lo socavara sin duda decisivamente, de modo semejante a como el cristianismo traería consigo a la larga la supresión de la esclavitud. Así como los ríos, una vez llegados al Océano, pierden su antiguo nombre y no

(10) MASSON-OURSRL, *La filos. en Oriente*, loc. cit., I, p. 795.



conservan otro que el del Océano, así también cuando los miembros de las cuatro castas abandonan la patria para vivir sin ella, pierden su antiguo nombre y no reciben otro que el de seguidores del Maestro. Lo que al hombre convierte en paria o en brahmán, no es su nacimiento, son sus actos. Desde el punto de vista religioso y moral, por consiguiente, quedan superadas las barreras sociales. El verdadero brahmán no es el que desciende de brahmanes y lleva el cabello trenzado, sino el que posee sinceridad y rectitud (11). Las implicaciones sociales de estas tesis religiosas saltan a la vista.

El budismo no logró desplazar al brahmanismo de sus posiciones esenciales. Este supo adoptar, como va apuntamos, el ideal budista del *nirvana*, conciliándolo con su pirámide de las castas. La nueva religión permaneció falta de un profundo y amplio sustrato social. Después de una fase de intenso proselitismo, durante la cual gozó de la protección decidida del gran rey Asoka (273-232 a. T. C.), acabó siendo expulsada de la India (con excepción de la isla de Ceylán) por la invasión islámica. Pero entre tanto había irradiado por todo el sureste de Asia, estableciéndose en Birmania, Siam e Indo-China (budismo meridional, con Ceylán), en el Tíber, China, Mongolia, Corea y el Japón (budismo septentrional). Logró así el budismo en extensas zonas un predominio que ha mantenido hasta hoy, por haberse incorporado las respectivas religiones vernáculos.

Por su naturaleza, el budismo tenía un sentido más bien negativo en lo político y en lo social. Pero al superar la distinción de castas, suavizó sobremanera las relaciones humanas en todos los órdenes. En el aspecto político, favoreció el fortalecimiento del poder real, al prescindir del sacerdocio brahmánico. No es extraño, pues, que encontrara un fuerte apoyo en los monarcas. Por otra parte, el universalismo religioso del budismo había de desembocar en un universalismo político de signo monárquico: superados los antagonismos de casta, la existencia de una vía de salvación humana general postula una comunidad humana general regida por un monarca esclarecido. Así fué desarrollándose una concepción del imperio mundial que llevaba a su culminación el proceso de fortalecimiento de la institución monárquica, a que ya nos referimos. Se trata de un proceso ideológico parecido al que se produjo en Occidente bajo la influencia del estoicismo, con su *civitas maxima* gobernada por un sabio coronado. Desde este punto de vista puede verse en el gran rey Asoka la noble réplica de un Marco Aurelio.

Esta idea del imperio mundial no carecía de todo precedente en la India, pues ya el brahmanismo había presentado a sus adeptos la sem-

(11) Véanse las referencias en R. PISCHEL, *Vida y doctrina de Budha*, trad. cast., pp. 97 ss.



blanza de un monarca universal, que por otra parte era espejo de todas las virtudes. Pero se trataba de una concepción de sentido soteriológico, que veía en el emperador universal (*cakravartin*) al salvador religioso del mundo, llamado a instaurar una era quiliástica (12); y si bien tuvo resonancia popular, por contrastar de la manera más cruda con la realidad política de los reyezuelos en busca de un equilibrio tan inestable como receloso, no desempeñó un papel apreciable en la vida política de la India hasta su recepción y desarrollo por el budismo. El emperador universal de las fuentes budistas está también envuelto en un halo de perfección moral que lo dignifica en grado sumo, al unirse en su persona el gobernante al santo.

La evolución ulterior y el contacto con Occidente

Como China, la India ha vivido durante siglos en un aislamiento cultural motivado, no sólo por condiciones geográficas y políticas, sino también por la propia peculiaridad, difícilmente comunicable, de su pensamiento. Su decisiva influencia histórico-espiritual fué debida, paradójicamente, al budismo, que, como vimos, llegó a desaparecer casi por completo en su tierra de origen. Con respecto al Occidente, pueden señalarse influencias, tal vez indirectas, sobre el pensamiento helénico: pensemos, por ejemplo, en la creencia en la transmigración de las almas, profesada por los pitagóricos, y a la que alude Platón, o en el diálogo como género filosófico y literario. Como consecuencia de las conquistas de Alejandro, que dilatan su imperio hasta el Indo, y de la «helenización de Oriente» que bajo sus sucesores se produce, hay relaciones más intensas con el mundo helenístico. Pero desde el punto de vista de la India fueron más importantes la invasión islámica y la conquista inglesa, por cuanto trajeron consigo idearios nuevos, que habían de repercutir profundamente sobre su vida espiritual. La conquista inglesa ha sido decisiva para la evolución de la India, que desde entonces se ha enfrentado con el problema de su relación con el mundo espiritual de Occidente y en particular con el cristianismo.

También en el caso de la India, rebasaría los límites de esta exposición histórica el examen de las distintas actitudes adoptadas por sus pensadores modernos representativos. Pero hay otro aspecto que merece una breve consideración final. Porque en la relación con Occidente inaugurada por la conquista inglesa, la India no ha sido únicamente receptora: ha influido también sobre Occidente, o por lo menos ha dejado huellas en su pensamiento en una u otra forma. Ya vimos que el romanticismo sus-

(12) HOFMANN, loc. cit., p. 337.

tituyó la sinofilia de la época de las luces por el culto de la India, a cuyo abigarrado mundo facilitaron acceso la obra de FEDERICO SCHLEGEL y numerosas traducciones y adaptaciones literarias, entre las que destacan las alemanas de F. RÜCKERT. SCHOPENHAUER halló en la doctrina budista del dolor y la superación del dolor una actitud vital afín a su propio pesimismo. Más recientemente, motivos índicos aparecen en el pensamiento del CONDE DE KEYSERLING. Dada la índole del legado espiritual de la India, su contacto con el Occidente había de dar origen a sectas, como la fundada por HELENA BLAVATSKY, cuya teosofía une ingredientes de ambas tradiciones, y de la que es una ramificación la antroposofía de R. STEINER. Quizás el intento especulativo más característico en esta dirección haya sido el de RENÉ GUÉNON, que opone al intelectualismo y el racionalismo propios del cientifismo occidental decimonónico una «simbólica universal», natural, que se expresa en una tradición primordial de la que el cristianismo sería una de las formas históricas, pero que alcanzó su plenitud intelectual, según GUÉNON, en el *Vedanta* índico (13).

Una vez difundida en Europa, en los siglos XIX y XX, la sabiduría índica ha actuado por consiguiente en el ámbito religioso y cultural de una manera que recuerda el papel de China en el siglo XVIII con relación a lo social y lo político, sirviendo de antídoto espiritualista en la crítica de la concepción del mundo positivista, utilitarista y materialista dominante a la sazón, para aquéllos que, deseosos de salvaguardar la primacía del espíritu, se habían alejado íntimamente del cristianismo o veían en éste sólo un momento de la espiritualidad humana universal, desconociendo su alcance absoluto.

(continuará en el próximo número)

(13) Cf. J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, París, 1953, pp. 120 ss. («Grandeur et faiblesse de René Guénon»).

Bibliografía

OBRAS GENERALES

- V. FATONE, *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*. Buenos Aires, 1942 .
- H. VON GLASENAPP, *Die Religionen Indiens*. Stuttgart, 1943.
El mismo, *La philosophie indienne*, trad. fr. de A. M. Esnoul, París, 1951.
El legado de la India, edit. bajo la dirección de G. T. GARRATT, trad. cast. de A. J. Dorta, Madrid, 1945.
- P. MASSON-OURSSEL, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, París, 1933. (Col. «L'évolution de l'humanité»).
- G. MISCH, *Der Weg in die Philosophie*, cit. en la bibliografía del cap. I.
- P. NEGRE, S. I., «Para comprender la India», en *Revista de Filosofía*, Madrid, V (1946), 217-239.
- K. QUECKE, «Der indische Geist und die Geschichte», en *Saeculum*, I (1950), 362-379.
- L. RENOU, *Anthologie sanskrite*, París, 1947.
- A. SCHWEITZER, *Les grands penseurs de l'Inde*, París, 1952.
- O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, München 1925. (Col. «Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen», vol. II).
- H. ZIMMER, *Les philosophies de l'Inde*. Ed. par J. Campbell, trad. par M. - S. Renou, París, 1953.

PENSAMIENTO SOCIAL Y POLITICO EN GENERAL

- H. HOFMANN, «Die Begriffe König und Herrschaft im indischen Kulturbereich», en *Saeculum*, IV (1953), 334-339.
- M. WEBER, «Hinduismus und Buddhismus», en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2.ª ed., II, Tübingen, 1923.

BRAHMANISMO

- Manava-Dharma-Sastra. Lois de Manou.* Trad. du sanscrit avec notes explicatives par A. LOISELEUR-DESLONGCHAMPS. París, Garnier, s. f.
- C. BOUGLÉ, *Essai sur le régime des castes*, 3.^a ed., París, 1953.
- M. LOSACCO, «Religione, morale e diritto in alcuni episodi del Mahabharata», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XVII (1937), 72-79.

EL ARTHA-SASTRA DE CAUTILYA

- O. BOTTO, «Un testo político indiano: *Dal Trattato di Scienza Política di Çanakyá*», en *Rivista di Filosofia*, XLI (1950), 298-313.
- J. J. MEYER, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, Leipzig, 1928.

BUDISMO

- P. CARUS, *El evangelio de Buddha*, trad. dir. del inglés por R. Urbano, 2.^a ed., Madrid, s. f.
- R. GUYON, *Anthologie bouddhique*, 2 vols., París, 1924.
- P. NEGRE, S. I., *Budismo. Enigmas de un nirvana misterioso*. Barcelona, Col. Labor, 1946.
- H. OLDENBERG, *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. fr. de A. Foucher, París, 1903.
- R. PISCHEL, *Vida y doctrina de Buddha*, trad. cast. de J. García Díaz, Madrid, 1927.

LA INDIA EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

- C. FRIES, «Elementos índicos en Platón», en *Investigación y Progreso*, Madrid, XIV (1943), 310 ss.
- El mismo, «Elementos índicos en la filosofía griega», en *id.*, XV (1944), 77 ss.
- H. DE LUBAC, S. I., *La rencontre du bouddhisme et du christianisme*, París, 1952.
- G. SCHULEMANN, «Westöstlicher Humanismus», en *Saeculum*, I (1950), 87-110.
- R. SCHWAB, *La renaissance orientale*, París, 1950.