

# POR AMOR A LOS CLÁSICOS. TRADICIÓN Y EXÉGESIS EN LA CHINA DEL PERIODO HAN\*

ELISABETTA CORSI  
*El Colegio de Mexico*

I prefer *The Art of Fugue* on the organ. I like... truly classical, restrained things.

Pierre Bourdieu, *Distinction*, p. 289.

Through the classics, rulers, statesmen, military leaders, and local gentry tried to legitimate their monopoly over public and private institutions. Classical studies, which were institutionalized as political discourse, became a system of ideological exclusion and inclusion that delineated the *raison d'être*, that is, the public legitimacy, of state prerogative.

Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics and Kinship*, p. 319.

## I

Todo lo que sea clásico, un movimiento artístico, un *corpus* de escritos o cualquier otra cosa, necesita un canon y una contrapartida, un opuesto, para definirse como tal. Cuando el Humanismo toma el estandarte del *redescubrimiento* del arte clásico, lo hace en abierta oposición a los valores del Medievo, y el Clasicismo es por su naturaleza antibarroco.

“Clásico”,<sup>1</sup> a pesar de las diversas connotaciones que posee el vocablo, alude a una idea de excelencia, de perfección, a

\* Wang Baoxuan (王葆琰), *Xihan jingxue yuanliu* (西漢經學源流) (Origen y evolución del estudio de los clásicos (*jingxue*) durante la dinastía Han Occidental (206 a.C.-25 d. C.), Taipei, Dongda tushu gongsi (東大圖書公司), 1944, pp. iv + 404.

<sup>1</sup> La discusión sobre el concepto de “clásico” resulta bastante estimulante por las implicaciones sociales que posee el término. Límites de espacio no nos permiten en esta nota discutir los aspectos económicos de la determinación y difusión de los pro-

una cualidad arquetípica que debe poseer una obra para ser definida como clásica. Indica una relación de “poder” en el ámbito del discurso filosófico, estético o literario: sólo aquello que emula al modelo clásico recibe reconocimiento y afirmación. Las implicaciones de esto suelen extenderse más allá del campo restringido de lo artístico o filosófico, para aden-

---

ductos culturales, esto es, de aquellas condiciones específicas que orientan la selección de gustos y modos de apropiación de los objetos de arte, así como de las obras literarias. El concepto de clásico posee también una connotación populista, comercial, en cuanto apropiación de la cultura “superior”, en un tiempo corto exclusivo de la clase aristocrática, por parte de aquella clase social llamada generalmente la *petite bourgeoisie*, la cual muestra una veneración verdadera y propia por la tradición aristocrática del pasado (P. Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, traducción al inglés de *La Distinction: Critique social du jugement*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, primera edición francesa, 1979, pp. 321-323). En China, este fenómeno se observa sobre todo a partir del periodo *Wanli* (1573-1620) en coincidencia con el surgimiento de una clase latifundista y mercantil, *gentry*, en el Jiangnan. En primer lugar, para obtener la legitimidad propia y el ascenso en la escala social, recurrir al estudio de los Clásicos, el único medio que permite el acceso a los exámenes en la carrera pública; luego utiliza sus propios medios económicos para adquirir toda una serie de objetos que hasta entonces eran de uso y dominio exclusivo de los literatos-mandarines, de quienes adopta los gustos y sigue las modas; paga sumas ingentes para formar bibliotecas y colecciones de pintura. En resumen, sella su propio ascenso social mediante la invención de un pasado genealógico ancestral, de una tradición familiar, adoptando los modos culturales de la clase a la que hace referencia. Para una discusión de estos problemas, que sólo en época reciente han despertado el interés de los estudiosos, véanse John Meskill, *Gentlemanly Interests and Wealth in Late Imperial China*, Ann Arbor, Association for Asian Studies, 1995; Chang Chun-shu y Chang Shelley Hsueh-lun, *Crisis and Transformation in Seventeenth Century China. Society, Culture and Modernity in Li Yü's World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992, en particular el capítulo 2; Joseph Esherick y Backus Rankin Mary (comps.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, Berkeley, University of California Press, 1990, en particular, Timothy Brook, “Family Continuity and Cultural Hegemony: the Gentry of Ningbo, 1368-1911”, pp. 27-50; Craig Clunas, *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*, Urbana, University of Illinois Press, 1991; *id.*, *Fruitful Sites. Garden Culture in Ming Dynasty China*; Londres, Reaktions Books, 1966 y Peter Burke, “Res et verba: Conspicuous Consumption in the Early Modern World”, en John Brewer y Roy Porter, *Consumption and the World of Goods*, Londres, Routledge, 1933, pp. 148-161. El culto de los clásicos confucianos podría estudiarse también en el contexto más general de las “tradiciones inventadas”, en el sentido de “a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past”. Eric Hobsbawm y Ranger Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1. La eficacia con la que se llevó a cabo la “construcción” de la tradición confuciana se puede apreciar por como en Europa perduró la convicción de que la civilización china, si bien no era la más antigua civilización del mundo, sin duda era una de las más antiguas.

trarse en el campo social y político donde el poder, legitimándose de esa manera, se hace paladín y custodio de la autoridad del texto canónico. El pensamiento se dirige de inmediato a las *apropiaciones* del arte griego durante el periodo napoleónico o a las fuertes pretensiones sobre la tradición romana que tuvo el fascismo italiano.

A Hegel se le reconoce el mérito de haber enmarcado el arte clásico dentro de una perspectiva más universal, al definir como clásica la exacta correspondencia del contenido y la forma, del pensamiento y la expresión. Sin embargo, también Hegel necesita delinear una oposición, encontrar una contrapartida, cuando define el *locus* histórico del ideal clásico en el arte griego. Hegel dice:

Los griegos, según su realidad inmediata, vivían en el medio feliz de la autoconsciente libertad subjetiva y de la substancia moral. No se aferraron a la unidad oriental, carente de libertad, la cual tenía como consecuencia un despotismo religioso y político, por cuanto el sujeto, despojado de sí, desaparece en la única substancia general o en algún aspecto especial de la misma, pues como persona no tiene en sí ningún derecho y, por tanto, ningún soporte.<sup>2</sup>

Este paso revela con suficiente claridad el cambio de visión que se produjo en Europa en relación con China, a la que se englobó en la noción totalizadora de “Oriente”: de la admiración desbordada de Voltaire y Leibniz por la moralidad y urbanidad de sus instituciones, a la crítica que hicieron Hegel y Kant del despotismo, de la inmovilidad de su estructura burocrática y del carácter pragmático y no especulativo de su filosofía.

## II

Se ha señalado que el conocimiento que tuvieron de China los filósofos del Iluminismo se configuró mediante la obra de los misioneros, en especial de los de la Compañía de Jesús,

<sup>2</sup> George W. Freidrich Hegel, *Lecciones de estética*, Barcelona, Península, 1989, vol. II, p. 19.

quienes, ya desde Matteo Ricci (1552-1610), se habían empeñado en una inmensa obra de traducción y exégesis de los textos clásicos, que culminó en el *Confucium Sinarum Philosophus*, que contiene la traducción de tres de los cuatro libros, llevada a cabo por Ricci.<sup>3</sup>

Este intenso trabajo hermenéutico representa en sí mismo una contribución a la noción de lo clásico aplicada a la filosofía china y que se difundió en Europa, en el sentido de que Ricci, Couplet, y otros, mientras se empeñan por descubrir el verdadero significado de los pasajes que van traduciendo, les encuentran significados que se amoldan al discurso cristiano de la teología natural que para ellos era fundamental, de manera tal que estas traducciones adquirirían una realidad *propia*, distinta de la original.<sup>4</sup> De igual manera, esto condujo a una construcción de la personalidad de Confucio como el máximo artífice de la literatura canónica, lo que no tiene una gran coincidencia con el Confucio chino. Pero si, para decirlo con las palabras de Paul Rule, Confucio es en cierto sentido una invención de los jesuitas,<sup>5</sup> también el *Kongzi* (孔子) del *Zuozhuan* (左傳) no es el mismo personaje del *Gongyang* (公羊).<sup>6</sup> Entonces, ¿quién es el verdadero Confucio? ¿Acaso no es más justo preguntarse si existe un verdadero Confucio?

<sup>3</sup> *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu*, París, 1687. Véanse, David Mungello, *Curious Land, Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawai Press, 1985, pp. 247-299; Claudia von Collani, "Philippe Couplet's Missionary Attitude towards the Chinese in Confucius Sinarum Philosophus", en Jerome Heyndrickx, *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693). The Man who Brought China to Europe*, Sankt Augustin y Lovaina, Institut monumenta Serica e Ferdinand Verbiest Foundation, 1990, pp. 37-54; Knud Lundbeek, "The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus", *Journal of the History of Ideas*, enero de 1983, pp. 19-30.

<sup>4</sup> Véase, aunque en otro contexto, D. Mungello, "Sinological torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-century Missionary Interpretations of Confucianism", *Philosophy East and West*, vol. XVIII, núm. 2, 1978, pp. 123-141.

<sup>5</sup> P. A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sidney, Allen & Unwin, 1986, p. ix.

<sup>6</sup> Respecto de este argumento, véase Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics and Kinship. The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 145 y ss.

### III

Todas las tradiciones cuentan con una escritura canónica que, en la mayoría de los casos, resulta ser de tipo teocéntrica. En el caso de la tradición confuciana, dada su orientación no teísta, reproduce no la palabra de Dios sino la de los sabios, místicos *reyes sabios*, y la de un gran visionario, reformador, Confucio precisamente.

La tradición china ortodoxa, clásica, se identifica así con la tradición confuciana. Sin embargo, la posición de los jesuitas se basa, al menos en parte, en una interpretación autóctona. Cuando Ricci declara que Confucio compiló cuatro de los Nueve Clásicos y escribió personalmente los Cinco Clásicos, se basa probablemente en la interpretación de la llamada “escuela del Nuevo Texto” (今文) que, en el periodo de los Han Occidentales (206 a.C.-8 d.C.) reconoce a Confucio como autor de los Seis Clásicos.<sup>7</sup>

Es precisamente el periodo Han, y sobre todo el de los Han Occidentales (o Anteriores), el que resulta crucial, decisivo, en la definición de las directrices que orientarían, si bien de una manera dinámica, el curso del Estado burocrático chino, en cuya organización la tradición textual que ofrecían los *Clásicos* desempeñó un papel clave.

Como ya se señaló, es con el término *jing* (經) que se indican en chino a los textos clásicos. Este término presenta una evolución semántica larga y compleja, de la cual aquí sólo podemos dar una breve síntesis. En el *Sbuowen* (說文), *jing* significa “tejido” o mejor “urdido” de una trama. Sucesivamente pasa a señalar una “calle”, un “camino”, como sinónimo de *jing* (經).<sup>8</sup> En la época Zhou se usa para indicar prácticamente todo tipo de libro y el acto mismo de “escribir” sobre seda o bambú.<sup>9</sup>

Es en la época Han cuando se determina esa “distorsión” semántica crucial que permite que si *jing* indicaba más o me-

<sup>7</sup> D. Mungello, *op. cit.*, p. 58.

<sup>8</sup> *Kangxi zidian* (康熙字典), Beijing, Zhonghua shuju, 1984, pp. 925-926.

<sup>9</sup> John E. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 50.

nos toda la literatura antes del Han, esto es, del periodo de las “cien escuelas”, poco a poco pase a indicar únicamente los textos de la escuela Ru (儒).

Para Wang Baoxuan, autor del libro objeto de esta reseña, ese paso se puede referir a dos episodios fundamentales: en primer lugar, a la institución, en el 136 a.C., del cargo de “experto”, *boshi* (博士) en los “Cinco Clásicos” (詩、書、禮、易、春秋),<sup>10</sup> lo que precisamente indica el surgimiento de una postura discriminatoria respecto de las escuelas filosóficas que no fueran *Ru*, y representa un primer paso hacia la constitución de lo que en lo sucesivo sería el contenido fundamental de los programas sobre los que versarán los exámenes para la carrera pública; esta postura culminaría, y estamos ya en el otro episodio fundamental, en el periodo del reinado de Chengdi (成帝) (32 a.C.-7 a.C.), con la adopción de la política de “罷黜百家，獨尊儒術” (prohibir las Cien Escuelas, sólo venerar la teoría del *Ru*).

Según Wang Baoxuan, la escuela *guwen* (古文經學) representa una forma de compensación con respecto a la preferencia exclusiva que se le reconocía a los textos de la escuela *Ru*. Los textos filosóficos del periodo Zhou (諸子書) comprenden también textos taoistas y se han señalado las relaciones entre el daoísmo y la escuela *guwen*. En realidad, Wang Baoxuan no le dedica mucho espacio a este argumento, que sin embargo resulta bastante interesante, ya que el volumen está dedicado a la discusión de los principios de la escuela *jinwen* (今文), y a sus distintas corrientes.

Para Wang, todo el periodo Han ha sido considerado en sentido negativo respecto del problema de las exégesis de los Clásicos y ello porque hasta ahora sólo se ha tomado en consideración el periodo de los Han Orientales, cuando predo-

<sup>10</sup> Resulta interesante señalar que Ban Gu (班固) no habla de los Seis Clásicos como de *liying* (六經), sino de *liuyi* (六藝) (*Hanshu, Ywenzhi* (漢書·藝文志)). Como es bien sabido, el *Yuejing* (樂經), se consideraba perdido ya en aquel entonces, por lo que el número de los Clásicos se redujo a cinco. Sobre la supuesta reconstrucción del *Yuejing* en el periodo Han, que presenta todas las características de una falsificación, véanse Kenneth J. deWoskin, “A Song for one or Two: Music and the Concept of Art in Early China”, *Michigan Papers in Chinese Studies*, Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies, núm 42, 1982, p. 91; John B. Henderson, *op. cit.*, pp. 40-41 y Wang Baoxuan, *op. cit.*, p. 11.

mina la escuela *guwen*, desconociendo los méritos del periodo de los Han Occidentales. Para Wang éstos consisten sustancialmente, y he aquí el punto más interesante del libro, en la función de los textos *chenwei* (讖緯). Como se ha señalado, *chen* significa “profecía”, “prodigio” y *wei* significa “trama”, “trama entretrejida en la ‘urdimbre’”, *jing* (經), o bien “textos complementarios a los clásicos confucianos”.<sup>11</sup>

Para Wang, considerar los textos *chenwei* como dependientes de los Clásicos significaría, sin embargo, reducir la importancia de su influencia. En el periodo de los Han Occidentales ellos gozaban del reconocimiento del soberano y básicamente de toda la escuela *jinwen*; en la corte “los maestros de las artes ocultas”, los *fangshi* (方士), gozaban de un respeto y de un prestigio quizás superiores a los que se les acordaban a los exégetas de los Clásicos (經學家).

Los textos *chenwei*, si bien conservados en fragmentos, ameritan un mayor interés y una investigación más profunda. Quizás sin una comprensión clara de su alcance innovador, de las relaciones e intercambios mutuos entre el daoísmo y la ortodoxia confuciana, no sería posible comprender en plenitud los complejos vericuetos de la filosofía sincretista elaborada por Dong Zhongshu (董仲舒), cuyas implicaciones y consecuencias se dirigen mucho más allá del mismo periodo Han.

Traducción del italiano:  
MARIELA ÁLVAREZ

<sup>11</sup> Tiziana Lippiello, “Profezie e testi classici: le oscure origini della letteratura chenwei” en Piero Corradini (comp.) *Conoscenza e interpretazione della civiltà cinese*, Fundación Giorgio Cini, Venecia, 1997 (en prensa).

