ESCOLA DE DOUTORAMENTO
INTERNACIONAL DA USC

Jorge
Cendón Conde

Tese de doutoramento

«O un amy!» A filosofía da amizade en Confucio, Aelredo de Rievaulx e Mattèo Ricci

Santiago de Compostela, 2022

Programa de Doutoramento en Filosofía

TESE DE DOUTORAMENTO

«O UN AMY!» A FILOSOFÍA DA AMIZADE EN CONFUCIO, AELREDO DE RIEVAULX E MATTÈO RICCI

Jorge Cendón Conde

ESCOLA DE DOUTORAMENTO INTERNACIONAL DA UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

ANO 2021

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

DECLARACIÓN DO AUTOR DA TESE

«O un amy!» A filosofía da amizade en Confucio, Aelredo de Rievaulx e Mattèo Ricci

D. Jorge Cendón Conde

Presento a miña tese, seguindo o procedemento adecuado ao Regulamento, e declaro que:

1) A tese abarca os resultados da elaboración do meu traballo.

2) No seu caso, na tese faise referencia ás colaboracións que tivo este traballo.

3) A tese é a versión definitiva presentada para a súa defensa e coincide coa versión enviada en formato electrónico.

4) Confirmo que a tese non incorre en ningún tipo de plaxio doutros autores nin de traballos presentados por min para a obtención doutros títulos.

E comprométome a presentar o Compromiso Documental de Supervisión no caso de que o orixinal non estea na Escola.

En Santa Cruz de Tenerife, 14 de decembro de 2021.

Asdo. Jorge Cendón Conde

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

AUTORIZACIÓN DO DIRECTOR DA TESE

«O un amy!» A filosofía da amizade en Confucio, Aelredo de Rievaulx e Mattèo Ricci

D. Martín González Fernández

INFORMA:

Que a presente tese se corresponde co traballo realizado por D. Jorge Cendón Conde, baixo a miña dirección, e autorizo a súa presentación, considerando que reúne os requisitos esixidos no Regulamento de Estudos de Doutoramento da USC, e que como director desta non incorre nas causas de abstención establecidas na lei 40/2015.

En Santiago de Compostela, 3 de decembro de 2021.

Asdo. Martín González Fernández

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Resumo: O obxectivo da presente investigación é o de analizar e afondar nas mutacións históricas e ideolóxicas do concepto de *amizade*, asumido como problema filosófico individual-contextual, baixo a metodoloxía da Historia Intelectual, tomando como referencia a tres autores clave —Confucio (en representación da cultura filosófica oriental e da época arcaico-clásica), Aelredo de Rievaulx (en representación do pensamento occidental e da época medieval) e Matteo Ricci (en representación do Renacemento e como ponte cultural entre Oriente e Occidente)— e os seus escritos máis relevantes ao respecto (as *Analectas*, a *Amizade espiritual* e *Da amizade*). A análise do pensamento destes tres grandes autores enriquecerase co ocasional recurso comparativo a outros pensadores que, en distintas épocas e desde distintos contextos, se ocuparon da cuestión da amizade (entre outros, Mencio, Mozi, Aristóteles, Cicerón, Santo Agostiño, Pedro de Blois, Voltaire ou Li Zhi), así como co achegamento a emocións ou sentimentos sociais (o amor) ou asociais (a inimizade) lindeiros que favorezan unha mellor comprensión do fenómeno estudado. A cuestión será abordada no marco interpretativo meta-narrativo propio da noción de *problema* segundo esta foi asumida e desenvolvida pola historiografía cantabrixense contemporánea: como *facer*; é dicir, como produción histórica suxeita a una recepción múltiple (que, ao tempo, é elaboración múltiple) segundo a forma e accidentes do seu devir histórico particular. Neste sentido, o obxectivo último da presente investigación é o de evidenciar a necesidade de asumir e detectar os tempos precisos de contextualización que nos permitan afondar nos caracteres, intereses e dificultades dunha noción filosófica dada (no noso caso concreto a da amizade), tanto na súa elaboración orixinaria como na súa recepción posterior.

Palabras chave: Filosofía da amizade; Confucio; Aelredo de Rievaulx; Matteo Ricci; o facer cantabrixense.

Resumen: El objetivo de la presente investigación es el de analizar y ahondar en las mutaciones históricas e ideológicas del concepto de *amistad*, asumido como problema filosófico individual-contextual, bajo la metodología de la Historia Intelectual, tomando como referencia a tres autores clave —Confucio (en representación de la cultura filosófica oriental y de la época arcaico-clásica), Aelredo de Rievaulx (en representación del pensamiento occidental y de la época medieval) y Matteo Ricci (en representación del Renacimiento y como puente cultural entre Oriente y Occidente)— y sus escritos más relevantes al respecto (las *Analectas*, la *Amistad espiritual* y *De la amistad*). El análisis del pensamiento de estos tres grandes autores se enriquecerá con el ocasional recurso comparativo a otros pensadores que, en distintas épocas y desde distintos contextos, se ocuparon de la cuestión de la amistad (entre otros, Mencio, Mozi, Aristóteles, Cicerón, San Agustín, Pedro de Blois, Voltaire o Li Zhi), así como con la aproximación a emociones o sentimientos sociales (el amor) o asociales (la enemistad) limítrofes que favorezcan una mejor comprensión del fenómeno estudiado. La cuestión será abordada en el marco interpretativo meta-narrativo propio de la noción de *problema* según ésta fue asumida y desenvolvida por la historiografía cantabrigense contemporánea: como *hacer*; es decir, como producción histórica sujeta a una recepción múltiple (que, al tiempo, es elaboración múltiple) según la forma y accidentes de su devenir histórico particular. En este sentido, el objetivo último de la presente investigación es el de evidenciar la necesidad de asumir y detectar los tiempos precisos de contextualización que nos permitan ahondar en los caracteres, intereses y dificultades de una noción filosófica dada (en nuestro caso concreto la de la amistad), tanto en su elaboración original como en su recepción posterior.

Palabras clave: Filosofía de la amistad; Confucio; Aelredo de Rievaulx; Matteo Ricci; el hacer cantabrigense.

Abstract: The objective of this research is to analyze and delve into the historical and ideological mutations of the concept of *friendship*, assumed as an individual-contextual philosophical problem, under the methodology of the Intellectual History, taking as reference three key authors —Confucius (in representation of Eastern philosophical culture and the archaic-classical period), Aelred of Rievaulx (in representation of Western thought and medieval

times) and Matteo Ricci (in representation of the Renaissance and as a cultural bridge between East and West)— and their most relevant writings in this regard (*Analects*, *Spiritual Friendship*, and *On Friendship*). The analysis of the thought of these three great authors will be enriched with the occasional comparative recourse to other thinkers who, at different times and from different contexts, dealt with the question of friendship (among others, Mencius, Mozi, Aristotle, Cicero, Saint Augustine, Peter of Blois, Voltaire or Li Zhi), as well as with the approach to bordering social (love) or asocial (enmity) emotions or feelings that favor a better understanding of the studied phenomenon. The question will be approached within the meta-narrative interpretive framework of the notion *problem* as it was assumed and developed by contemporary Cantabrigian historiography: the *fact*; that is, as a historical production subject to a multiple reception (which, at the same time, is multiple elaboration) according to the form and accidents of its particular historical evolution. In this sense, the ultimate objective of this research is to demonstrate the need to assume and detect the precise times of contextualization that allow us to delve into the characters, interests and difficulties of a given philosophical notion (in our specific case that of the friendship), both in its original preparation and in its subsequent reception.

Keywords: Philosophy of friendship; Confucius, Aelred of Rievaulx; Matteo Ricci; the Cantabrigian fact.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ÍNDICE

1. PRESENTACIÓN DA TESE E INTRODUCIÓN XERAL.....5

1.1. A Filosofía da Amizade entre Occidente e Oriente. Breve presentación do estado actual da cuestión.....5

1.2. De que falamos cando falamos de amizade. Presentación e defensa do obxecto e temática da Tese.....11

1.3. Hipótese, obxectivos e estrutura da Tese.....20

1.4. Metodoloxía: a *Cambridge School* e a Historia Intelectual Británica. O dobre voo da bolboreta.....27

2. A AMIZADE COMO INSTRUMENTO DE REESTRUTURACIÓN.....51

2.1. A historicidade como protocolo crítico fronte á patrimonialización da Filosofía Chinesa.....51

2.1.1. China na fronteira da outredade: tópicos, tropos e estereotipos da Filosofía Chinesa.....51

2.1.2. Nos albores da Filosofía Chinesa I. Filosofía en tempos de guerra.....73

2.1.3. Nos albores da Filosofía Chinesa II. Aproximación á estratigrafía sociolóxico-profesional.....83

2.2. A problemática da amizade no pensamento confuciano clásico.....101

2.2.1. Confucio ante a Historia: unha aproximación ao personaxe.....101

2.2.2. Aproximación á casuística histórico-filolóxica dos clásicos do pensamento chinés.....121

2.2.3. A aposta de Confucio polo home. A aposta de Confucio polos amigos (I): pedagoxía da colectividade.....142

2.2.4. A aposta de Confucio polo home. A aposta de Confucio polos amigos (II): xerarquía e instrumentalismo.....161

2.2.5. Ao pai non como ao amigo: a aproximación menciana ao fenómeno do amizar.....194

2.3. Escamando ao dragón. A reflexión sobre as emocións na China dos Reinos Combatentes.....233

2.3.1. *Ren*, *jian'ai* e *shan*. Trala procura do amor universal.....233

2.3.2. A áncora da *Philosophia perennis*, dun a outro océano.....255

3. A AMIZADE COMO INSTRUMENTO DE COMUÑÓN.....269

3.1. A polémica boswelliana: a vida de (San) Aelredo e a homosexualidade no Medievo.....269

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

3.1.1. Aelredo de Rievaulx, o home que desafía toda definición.....269

3.1.2. Dos séculos XIII-XIV ao XII-XIII: a homosexualidade na Idade Media.....273

3.1.3. A So-do-ma de Matteo Ricci: a homosexualidade na China dos últimos Ming.....280

3.2. O AMIZAR CON, EN E POR MEDIO DE CRISTO.....291

3.2.1. Temor a Deus e amizade con Deus: a herdanza xudía.....291

3.2.2. De Arpino a Milán. A filosofía da amizade en Aelredo de Rievaulx..296

3.2.3. Amizade e caridade (ou a súa ausencia).....306

3.3. O CURIOSO CASO DE PEDRO DE BLOIS.....308

4. A AMIZADE COMO INSTRUMENTO DE COMUNICACIÓN.....313

4.1. APROXIMACIÓN AOS CONTEXTOS FILOSÓFICOS CHINÉS E EUROPEO DOS SÉCULOS XV E XVI.....313

4.1.1. Renacemento e Reforma, un novo escenario para un antigo conflito.....313

4.1.2. O renacemento neoconfuciano: Wang Yangming e o xiro menciano.....324

4.1.3. A China Ming e Europa.....337

4.2. O MESTRE DE OCCIDENTE QUE VEU A CHINA A FACERSE DE AMIGOS.....347

4.2.1. Vida en Oriente dun xesuíta italiano.....347

4.2.2. A proposta ricciana no contexto das misións xesuíticas orientais.....358

4.2.3. Introdución á retórica icónico-mnemotécnica ricciana.....370

4.3. UN TRATADO ACERCA DA AMIZADE.....389

4.4. UNHA OUTRA ENTRADA NO AMIZAR, A QUERELA DOS RITOS E A PRAXE DO P. MATTEO RICCI.....400

4.4.1. O camiño de Emaús.....400

4.4.2. A Querela dos Ritos.....405

5. CONCLUSIÓNS.....417

5.1. CONCLUSIÓNS XERAIS.....417

5.2. CONCLUSIÓNS ESPECÍFICAS.....422

6. BIBLIOGRAFÍA.....429

6.1. FONTES.....429

6.2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....434

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7. APÉNDICES.....443

7.1. Cadro exemplificativo das «emocións sociais».....443

7.2. Esquema constitutivo das catro fórmulas históricas destacadas por Marc Ferro.....445

7.3. *O cisne ameazado* (*ca*. 1650).....446

7.4. Recompilación de referencias ao amizar nos *Catro Libros*.....447

7.5. *Neijing Tu* (século XIX).....465

7.6 Esquema triádico das relacións existentes entre amizade e confianza no pensamento aristotélico.....466

7.7. Terceiro gravado ricciano e texto auxiliar explicativo.....467

7.8. Tu'er Shen / Hu Tianbao.....468

7.9. Cuarto gravado ricciano.....469

7.10. As 100 máximas sobre o amizar do P. Matteo Ricci.....470

7.11. Segundo gravado ricciano e texto auxiliar explicativo.....478

7.12. O / a Rebis.....479

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

1. PRESENTACIÓN DA TESE E INTRODUCIÓN XERAL

1.1. A Filosofía da Amizade entre Oriente e Occidente. Breve presentación do estado actual da cuestión

A consideración da denominada Filosofía das Emocións —tamén Linguaxe dos Sentimentos, Filosofía das Paixóns ou da Emotividade ou Filosofía e Afectividade, entre outras posíbeis intitulacións, dependendo do autor, contexto xeográfico ou preferencia académica concretos— como unha rama menor ou colateral no seo do conxunto das grandes pólas que dan forma á árbore do saber filosófico, fundamentalmente por comparación con aquelas máis rexias (da Lóxica á Metafísica), cando non directamente como un obxecto de estudo ou interese meta- ou peri-filosófico, ten lastrado e limitado considerablemente tanto o número como a orixinalidade dos desenvolvementos que sobre estes campos se teñen realizado —en tantas ocasións de forma tímida e suxeitos a unha parecese que permanente necesidade de autoxustificación— ao longo dos séculos pasado e presente. Tal é o punto de abandono e, mesmo, denigración ao que, en liñas xerais, se chegou que, máis alá dos problemas bibliográficos e das restricións académicas das que é testemuña esta área do pensamento filosófico (a cal non conta, con moi escasas excepcións, con representación propia e autónoma no groso dos plans curriculares dos estudos superiores-universitarios da área ibérica), acadouse o extremo de pretender terse (re-)descuberto unha outra vez a sopa de allo, ou, en termos máis braudelianos, o Mediterráneo. Desta sorte, se ben parte dos traballos de corte filosófico, filolóxico, histórico, antropolóxico, etc., interesados polo estudo e análise de cuestións como as que aquí nos interesan caeron en pouco máis que un xordo sopor e unha oca indiferenza, non foron menos os que espertaron unha fascinación case que romántica, cuxo exceso depende, en moi boa medida, da preferencia pola ausencia de limitacións críticas, tanto a nivel metodolóxico como teorético-paradigmático, á hora de aproximarse á exame da historia emocional do ser humano e da súa vertente filosófica. Porén, esta aparencia de novidade (cousa distinta sería a orixinalidade coa que ditos temas son aborados e tratados), este querer ter descuberto e iniciado un roteiro erudito nunca antes transitado por pensador algún, non deixa de ser iso, simple e mera aparencia, en tanto en canto nestas coordenadas da reflexión intelectivo-emocional tamén camiñamos sobre os ombreiros de xigantes. E que xigantes!

O século XX, tanto polo que concirne á cuestión xeral da análise e teorización dos sentimentos, emocións e paixóns humanas como, de forma máis concreta e atendendo xa aos intereses particulares da presente investigación, a abordaxe da cuestión da amizade (entendida baixo unha óptica dual, teórica e práctica a un tempo; é dicir, as amizades abstracta-ideal e experimental-vivencial), revelouse, en primeiro lugar, en herdeiro directo e, en moi boa medida, fiel tanto do legado dual da erudición ilustrada e da reivindicación emocional proto-romántica e, xa posteriormente, romántica dos séculos XVIII e XIX como das dinámicas revisionistas e do espírito escéptico-criticista

decimonónicos principiados nas órbitas daqueles grandes pensadores que co tempo virían a denominarse como os primeiros filósofos da sospeita[1].

Pero este é só o punto de partida, tan heteroxéneo e internamente dinámico (en ocasións mesmo convulso), e, en realidade, só é un de moitos, por máis que nós fixásemos a nosa atención nel de forma privilexiada á hora de planificar e desenvolver o presente estudo. Non en balde, a figura, obra e pensamento de Sigmund Freud definiu o espazo que estaría chamado a ser un dos principais eidos de reflexión en torno á estruturación, comprensión e ordenación emocional do ser humano, a Psicanálise. Relación que, por herdanza, se faría extensiva á prole dos seus descendentes, non todos eles lexitimamente recoñecidos pola corrente nai, e o conxunto de todas aquelas áreas da psicoloxía non psicanalista, ou, cando menos, non filo-psicanalista, que naturalizaron e fixeron propios, coas modificacións precisas en cada caso, determinados elementos e compoñentes conceptuais da primeira; en fin: herdeiros, bastardos, impostores e/ou apropiadores. Sen esta conquista da hexemonía académico-disciplinar, dificilmente poderiamos comprender o feito de que a Filosofía dos Sentimentos quedase tan forte e estreitamente vencellada, capitalizada, case que monopolizada, por esta corrente psicolóxica durante boa parte da primeira metade do século XX, adheríndose ao corpiño das obras e teorías de autores como Carl Jung, o propio S. Freud ou Melanie Klein.

A súa influencia e relevancia foi o suficientemente forte como para que non poidamos esquecelos ou obvialos, sortear esta illa, á hora de analizar o estado actual da temática da nosa investigación, máxime se temos en conta a (híper-)actividade de apoloxetas e detractores, é dicir, tanto das ramificacións e desenvolvementos posteriores propios, máis ou menos fieis ou críticos, segundo o caso, respecto das propostas orixinarias dos predecesores (con especial relevancia polo que concirne aos seguidores de C. Jung ou o labor hermenéutico de Slavoj Žižek), como do denso e múltiple fluxo de críticas que se alzaron contra aquelas (xa fosen externas, caso de Gilles Deleuze, ou internas, caso de Carlos Castilla del Pino). Xogos de recoñecemento e oposición, de achegamento e conflito disciplinar, que terían intensificando sensiblemente o debate en torno á problemática da Linguaxe dos Sentimentos, ao tempo que favorecían o desenvolvemento ou reformulación de toda unha serie de propostas e teorías alternativas respecto da comprensión psicolóxica-emocional do ser humano, en xeral, e da súa vertente amizosa (enténdase, relativa ao amizar, á súa caracterización, potencialidade e modos de desenvolvemento ou negación)[2], en particular.

1 Filósofos heterodoxos entre os que, e sempre sen deixar de lado a cuestión da historiografía particular da Filosofía das Emocións e da Amizade, sería positivo incluír novos nomes xunto aos máis sobresaíntes das listas dinásticas canónicas; destacadamente Friedrich Nietzsche, quen desenvolveu, se ben en ocasións de forma indirecta ou, digamos, complementaria, a temática da linguaxe dos sentimentos nos seus textos de cariz máis filolóxico (destacadamente *O nacemento da traxedia* ou *Grecia* [*Helenismo*] *e Pesimismo,* segundo a reedición de 1886) e nos legou como o seu *Así falou Zaratustra. Un libro para todos e para ninguén* algunhas das reflexións e máximas non só máis fondas e desenvolvidas, senón tamén fermosas (e esta é sempre unha característica a valorar), de cantas se elaboraron na historia do pensamento occidental en torno á construción do ideal filosófico da amizade, e, xa no arco dos séculos XIX-XX e desde dunha perspectiva predominantemente clínica (clínico-filosófica se se quer), Sigmund Freud. Así, con miras a ampliar as fronteiras (xeográficas, cronolóxicas e culturais) tradicionais desta etiqueta historiográfica, consideramos preciso aproximar a esta denominación de conxunto a persoeiros tan relevantes como Arthur Schopenhauer, Sri Aurobindo ou Kang Youwei (autores que, ademais, aportan a nota diferencial, e virtuosa, de poder considerarse como representantes privilexiados do diálogo, hibridación e sincretismo cultural entre os universos intelectuais occidental[-ais] e oriental[-ais]).

2 Ao longo do presente traballo diferenciaremos de forma consciente as voces «amistoso/a» e «amizoso/a» para referirnos, respectivamente, ás vertentes emocional-existencial e teorético-reflexiva do fenómeno da amizade, debullando mediante tal artificio, e nun sentido e utilidade meramente analíticos, unha amizade en tanto en canto amizade vivida e unha outra en tanto en canto amizade pensada. Certamente, o segundo dos adxectivos agora referidos non posúe de seu recoñecemento pola Real Academia Galega, pero permitirémonos empregalo na medida en que a dualidade pretextada pode quedar colapsada e disimulada trala ambigüidade dun termo común, o primeiro, especialmente a raíz do emprego xeral, como sinónimo de «amigábel», do que adoita ser obxecto.

Porén, e a pesar da súa relevancia singular, nin a psicoloxía, en liñas xerais, nin a Psicanálise, en particular, foron as únicas correntes que se preocuparon por / contribuíron no / ou atenderon ao estudo deste particular arume da reflexión filosófica. A literatura, en tódalas súas formas e manifestacións, representa o que foi, e segue sendo, un dos ámbitos de creación e reflexión privilexiados para co universo das paixóns humanas e das súas relacións intra- e interpersoais, entre as que os lazos do amar e o amizar xogan un papel especialmente destacado (iso si, ben xa sexa en forma de encomio e exaltación vital ou de condena dunha realidade inalcanzábel ou fatalmente ilusoria, entre outras posíbeis formas). As liñas de Franz Kafka, Edith Wharton, Emile Cioran, John Ronald R. Tolkien, Clive St. Lewis, a tríade das Marias lisboetas (Maria Velho da Costa, Maria Isabel Barreno e Maria Teresa Horta), Federico García Lorca, Antonio Machado, Carolyn Janice Cherry (más coñecida polo seu pseudónimo, C. J. Cherryh), Anne McCaffrey, etc., lograron vehicular a expresión e transmisión destes e outros moitos temas de natureza tan esquiva cunha vitalidade e unha expresividade fascinantes, sen que a fantasía, a épica, o drama e o lirismo fosen en detrimento dun transfondo crítico e erudito, por veces xenuinamente filosófico.

E se a literatura, de tan distinto fado, foi quen de facer tanxíbel o intanxíbel e nomeábel o innomeábel, a historia disciplinar, pola súa banda, recolleu o testemuño e actualizou tanto o seu rexistro teórico-conceptual como as súas metodoloxía e terminoloxía da man da incorporación do universo das paixóns e os sentimentos como peza explicativa clave da casuística do devir da historia humana. A historia das emocións pasou, deste xeito, a formar parte do heteroxéneo ronsel de novos obxectos históricos —historia das mulleres, dos colectivos indíxenas e nativos, dos enfermos (físicos e mentais), dos animais non-humanos, dos modelos de pensamento non-occidentais, etc. (eidos que aínda están comezando a deixar de chamarse *marxinais*)— cos que a nova historiografía finisecular, filla da disolución e fragmentación dos grandes paradigmas e centros de investigación e estudo que monopolizaran o capital de Clío ao longo dos dous primeiros terzos do século pasado, comezaba a combater de forma consciente e activa as súas pantasmas etnicistas (cando non simplemente racistas), cientifistas, antropocéntricas (e, con elas, tamén as falocéntricas), especistas, occidentalizantes, etc., ao tempo que levantaba, con tal materia prima, novas murallas fronte á radicalización de toda unha serie de paradigmas clásicos de corte estrutural e macro-estrutural, os cales comezaban a amosar xa tódalas contradicións propias dun discurso histórico-historiográfico despersonalizador, dramaticamente deshumanizador. Os Terceiros Annais de Pierre Nora e Jacques Le Goff, a reformulación da historiografía marxista, primeiro, británica (*Past & Present*, as obras de Edward Thompson, etc.) e, posteriormente, francesa, a microhistórica italiana, a Nova biografía británica e xermánica, etc., son claros exemplos deste proceso.

A psicoloxía (máis recentemente, e especialmente da man de Antonio Damasio, a neurobioloxía), a literatura, a historia (e, en medio de ambas, a filoloxía)... Aínda sería preciso sumar a estes campos outros tales como os da socioloxía e a antropoloxía, sen esquecerse da etoloxía e os estudos zoolóxicos comparativos. Pero, en que punto deste esquema se atopa a filosofía? Desde logo, a filosofía distou moito de manterse ociosa, recuperando con gran vigor un tema tan presente ao longo da súa propia historia como o é o que aquí nos ocupa, a saber: a problemática da definición, catalogación, estruturación e formulación (manifestación experiencial) da amizade. Neste sentido, debe destacarse tanto a) o inxente labor de recompilación, inventariado e análise —histórico-filolóxico-filosófica (variando a magnitude e relación de cada un dos compoñentes da mestura segundo o caso que procedamos a observar)— de textos

clásicos (e non só clásicos) adicados ou estruturados en torno á devandita temática, como b) a realización de toda unha serie de congresos, simposios, obras colaborativas, monografías e proxectos de investigación mediante os que, de forma máis ou menos ambiciosa, máis ou menos ampla e máis ou menos transversal e internacional, se pretendeu abordar e sistematizar o sentido e fórmulas desta particular relación humana no marco de espazos (cronolóxicos, culturais e xeográficos) máis ou menos delimitados, concretos ou xenéricos, axudando a racionalizar, sistematizar e facilitar o acceso e a difusión deste eido da reflexión filosófica occidental ao tempo que se defendía abertamente a súa lexitimidade e interese. Da mesma maneira, e seguindo o ronsel destes traballos e o seu sentido de conxunto, tense asistido nas últimas décadas á recuperación, relectura e nova e maior divulgación de toda unha serie de obras e nomes da filosofía occidental identificados, para o que aquí nos interesa, como algúns dos principais e máximos responsábeis e representantes da construción histórica da que sería actualmente denominada como Filosofía da Amizade: o Platón do *Lisis* e do *Banquete*, o Aristóteles das tres grandes éticas e o Cicerón do *Laelius*; Luciano e o *Tóxaris*; amizade e mística, do *De Spiritali Amicitia* de Aelredo de Rievaulx ao *Llibre d'Amic e Amat* de Ramón Llull; as recompilacións eruditas de André de Resende e as traducións do outro gran Resende, Duarte; as parellas de Pedro de Dacia e Cristina de Stommeln e Michel de Montaigne e Étienne de La Boétie; a amizade nos círculos ilustrados (comezando pola propia entrada ao respecto na *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* de Denis Diderot e Jean d'Alembert)... Son só uns poucos exemplos ao respecto.

Da mesma maneira pero na face contraria da moeda, tampouco debemos esquecer os esforzos realizados por recuperar e recoñecer a importancia de autores xeral e tradicionalmente reservados a un discreto segundo planos (caso do referido Andrea de Resende), a recuperación de persoeiros practicamente esquecidos en Occidente —tal é o caso de Matteo Ricci e o seu *Tratado da Amizade* (1595/1596-1601), nesta ocasión grazas ao labor de especialistas como Filippo Mignini, Élisabeth Rochat ou Jonathan Spence— ou a reinterpretación crítica e, en ocasións, excesivamente imaxinativa doutros, sendo caso paradigmático ao respecto a particular e problemática revisión *queer* da obra e figura de Aelredo de Rievaulx levada a cabo por John Boswell. Finalmente, non podemos deixar de ter presente a existencia de toda unha serie de novos desenvolvementos e elaboracións (explícitas ou implícitas, centrais ou contextuais e máis ou menos orixinais ou continuístas) realizados en torno á noción da amizade, desde as reflexións do existencialismo francés á mística escatolóxica de Georges Bataille, *O corpo o amor* (1966) de Norman Brown ou *A amizade* de Maurice Blanchot (1973) e o máis recente *Amistar* de Gilles Tiberghien (2002).

Mención aparte, pola súa importancia e influencia decisivas nos eidos da Filosofía das Emocións (en xeral) e da Amizade (en particular), merecen as obras de Jacques Derrida, *Políticas da amizade* (1994) (vasta e magnífica reflexión e actualización dos pormenores desta relación humana positiva e da casuística de parte da súa historia filosófica, achegándose, mesmo, ao *sancta sanctorum* da súa formulación clásica: «Oh, amigos, ningún amigo! [*Ὦ φίλοι, ουδεὶς φίλος*]»), e Roland Barthes, *Fragmentos dun discurso amoroso* (1977) (vehemente e maxistral reflexión do sentido máis intimista e persoal da experiencia e a expresión amorosas a través das súas máis amábeis luces e tamén das máis terríbeis sombras, destacando, por veces de forma transversal, o seu peso e forza como motor non só emocional, senón tamén intelectual, da vida humana).

Grazas a todos estes caudais, a Filosofía da Amizade foise constituíndo, se ben non sempre ou non por todos recoñecida como tal, como unha peza de propio dereito dentro

da grande árbore denominada como Filosofía dos Sentimentos. Non obstante, falabamos ata agora do contexto da historiografía occidental relativa á historia da intelectualidade occidental, é dicir, da forma de facer historia que desde Occidente mira a Occidente, e non foi por descoido nin por esquecemento, senón de forma plenamente consciente, toda vez que a situación que nos atopamos respecto dos eidos do saber oriental é diamentralmente oposta, case antagónica, e a problemática aquí é ampla. Poderiamos, e, de feito, debemos, comezar por todos aqueles prexuízos e estereotipos que seguen limitado e reducido a noción e consideración de *filosofía* a aquelas teorías, formulacións, autores ou escolas que, no vasto contexto da intelectualidade oriental, parecen asemellarse minimamente a aquilo que nós, desde Occidente, desde a nosa particular tradición histórica, comprendemos ou interpretamos como tal, como filosofía, relegando ao estatuto de pseudo-, para-, meta- ou proto-filosofía ao conxunto das restantes manifestacións, obras ou representantes que se afastan e, polo tanto, non somos capaces de asimilar ou aprehender baixo os ríxidos e indexados canons e precisións da nosa particular visión do que é ou, mellor dito, do que debe ser ou pretendemos que sexa a devandita disciplina.

Certamente, ao longo das derradeiras décadas do século pasado avanzouse positiva e considerablemente neste e outros aspectos similares, e, grazas ao labor e insistencia de autores como Miguel Cruz Hernández, Anne Cheng ou Jonathan Spence, foise asentando e consolidando progresivamente a idea —que non é nova, pero que hoxe, no contexto dunha globalización que se aproxima de forma perigosa á sinonimia de *homoxeneización cultural*, é máis necesaria que nunca— de que por Filosofía Universal, e fronte a todas aquelas forzas e ideoloxías que pretenden reducir tal noción a unha sorte de universalización por colonización do modelo occidental e dos seus fundamentos sobre calquera outro tipo de manifestación ou desenvolvemento cultural foráneo (enténdase, foráneo para nós), non debemos entender nin aceptar menos que a imaxe, por máis utópica que sexa, daquel gran paradigma que anunciaba a posibilidade de abranguer no seu seo o conxunto das distintas manifestacións da intelectualidade humana, con independencia das súas xeografías (físicas, pero tamén cronolóxicas) e culturas de orixe, que pretenderon responder ás / ou reflexionaron sobre o sentido do ser e do non-ser do ser humano, do seu mundo, do seu deber ser, da súa realidade (fáctica e posíbel, empírica e ideal, pasada, presente e futura), etc., por moito que modelos tan dispares non sexan quen de adecuarse (nin teñan por que facelo) ou se enfronten abertamente ás nosas preconcepcións máis arraigadas e asumidas. Pode que unha visión similar sexa máis propia dun idealismo milenarista apocatastásico que do convulso e retorto devagar do materialismo histórico, por máis que ambos compartan o mesmo fondo teleolóxico. Pode que, en última instancia, non sexa máis que a utopía das utopías (por máis que a utopía, como nos ensinou Paulo Freire, sexa a arxila coa que debamos traballar). Pero non por iso deixa de servir como ponte vehiculador por excelencia do cambio de paradigma, toda vez que fai patente a necesidade da inculturación sobre a aculturación, tanto na práctica como na análise. Grazas á claridade que aporta esta viraxe conceptual-valoralitva, téñense logrado importantes conquistas no eido da comprensión e difusión do pensamento oriental, comezando por un maior esforzo na tradución e edición dos seus textos (clásicos e máis contemporáneos), por non falar do incremento de interese pola aprendizaxe das linguas orientais en Europa con vistas á toma de contacto directa (na medida do posíbel) cos seus respectivos universos culturais.

Desde logo, aínda queda moito traballo por facer, e o peso dos prexuízos e estereotipos, por máis que adoiten agocharse nun novo e supostamente máis respectuoso

orientalismo, seguen sendo, en ocasións, verdadeiramente abafantes, pero estas e outras transformacións veñen anunciando o camiño cara a un diálogo aberto e bidireccional (cando non directamente multidireccional) entre culturas que permita inscribir e significar tanto a diferenza como a semellanza naquilo que, teoricamente, se presentaba como antagónico, como o outro absoluto. Para o que aquí nos interesa, da esquematización ou resumo indixenista, case de mera catalogación ou corrección catéquica do salvaxe, das listas antropolóxicas de fundamentos descontextualizados e xeneralizados do que se supuña era un pensamento oriental unificado, sen diferenzas de tempo, espazo ou rexistro cultural, dos espellos cóncavos nos que o pensador oriental non era identificado por medio de si mesmo, senón como unha sorte de reflexo deformado, grotesco, dos que se pretendían eran os verdadeiros e únicos filósofos (os occidentais), tense progresado significativamente na elaboración e construción de análises e estudos comprensivos e contextualizadores das distintas manifestacións culturais e filosóficas do mundo asiático, nas que a voz do local —como, polo demais, parece lóxico, por máis séculos que fixesen falta para darse conta deste feito— impera como foco de emisión e debate e non só como obxecto pasivo de descrición externa e nas que se presta maior atención ao que poderiamos denominar o factor humano, é dicir, a aprehensión emotiva histórica e contextual do suxeito e das súas relacións cos outros no marco das súas respectivas realidades sociais (colectivas) e biográficas (persoais).

As obras de autores como Jacques Gernet, Anne Cheng, Wolfgang Bauer, Madeleine Biardeau, Helmuth von Glasenapp ou Aaron Cargile, entre outros, dan boa conta deste cambio de paradigma e dunha nova, e necesaria, actitude académica. Non obstante, e fronte ao que acontece no caso occidental, apenas existen monografías adicadas, total ou parcialmente, ao estudo xeral das emocións ou particular da amizade no contexto da intelectualidade oriental, e practicamente ningunha das poucas existentes coñeceu unha verdadeira difusión no marco das linguas occidentais. Desta sorte, se ben contamos con un bo número de fontes traducidas e con cada vez máis comentarios e bibliografía secundaria de apoio, moitos destes textos responden a un esquema xenérico e non específico, englobando a análise da emotividade e da amizade no corazón ou periferia de esquemas interpretativos máis amplos.

Pola contra, a situación ten mellorado máis que notablemente respecto da investigación, exposición e estudo dos ámbitos, espazos e nexos de contacto e intercambio cultural existentes en torno aos universos occidental(-ais) e oriental(-ais), grazas a aqueles autores, caso de Patrick Mandala, Geoffrey Lloyd, Harry Gelber e, especialmente, Joseph Needham e Fernando Wulff, que insistiron e seguen insistindo na apremiante necesidade de abandonar o xa vetusto paradigma que aborda a análise destes dous mundos como o de dúas realidades esencialmente separadas, autónomas e mutuamente independentes, disociadas, cando non declaradamente opostas, para atender aos numerosos casos, focos e fluxos de sincretismo e hibridación, pero tamén conflito e colonización cultural (pois que non queiramos repetir a experiencia non quere dicir que debamos nin poidamos pretender que nunca existiu), sen os cales se imposibilita, na práctica, calquera pretensión de (na medida do posíbel) plena e completa comprensión do conxunto dos seus respectivos devagares históricos. Queda (quédanos), xa que logo, moito traballo por facer, pero outro tanto xa se iniciou ou xa está en marcha.

1.2. De que falamos cando falamos de amizade. Presentación e defensa do obxecto e temática da Tese

Agora ben, non podemos continuar (e apenas comezamos!) sen realizar a seguinte pregunta: de que falamos cando falamos de amizade? O feito de que, de momento, só esteamos a presentar a nosa Tese non fai que esta sexa unha cuestión menor. Máis ben pola contra, tan pertinente resulta o interrogante canto a resposta que lle demos pode variar radicalmente non xa o sentido e carácter da nosa investigación, senón o seu propio obxecto de estudo. Comecemos coa seguinte máxima. O amor, ao igual que o ser, dise de moitas maneiras. Expono con extraordinaria beleza e claridade José Antonio Marina no seu recentemente publicado *Palabras de amor* (2009). A apertura da obra nos aproxima a unha visión selvática desta experiencia humana, dando fiel testemuño do abraio e, ata certo punto, pavor que esperta o inmenso, tupido e sobrecargado deste verxel. E é que: «"Amor" é unha verba tan ampla que ronda o equívoco. Ámase a Deus, ao diñeiro, a patria, a un mesmo, aos fillos, os amigos, a un home, a unha muller» (Marina 2009: 25)[3]. A serie, certamente, podería continuar: tamén se ama a un animal non-humano, e aos ideais, hai quen ama imaxes fantásticas que só teñen cabida na súa representación mental do mundo e, xa sexa de forma pasiva ou activa e consciente ou inconscientemente, moitos aman a vida como experiencia en realización e como soño, anhelo. Tamén os proxectos que un emprende poden ser obxecto do amor de un (nós mesmos amamos profundamente este o noso proxecto).

En fin, a última potencialidade do amar está no amar sen medida, sen que isto queira dicir nin predispoña que cada quen ame nas mesmas condicións. Pero, ante tal polimorfia, non será acaso lexítimo preguntarse por aquilo que é o amor? Volvamos a Marina e aos primeiros compases da que posiblemente sexa unha das súas obras magnas: «Que é o amor? Un desexo, un sentimento, un modo de vivir? Ante todo, é a aparición inesperada, sorprendente, dunha persoa que destaca sobre o resto do mundo» (Marina 2009: 27). E con tan poucas verbas díxose xa tanto sen aínda terse dito nada polo momento. Estamos no soarego, no soarego ben do discurso que pretende establecerse ben da experiencia que pretende chegar a ser, pero neste soarego xa nos atopamos coa obsesiva atracción da mirada da que nos falaba José Ortega y Gasset, daquela gravitación emocional ofuscada que, en caso de entregarse aos seus excesos, pode chegar a establecerse como un auténtico e xenuíno estado delirante, en consideracións do sempre acertado heterodoxo de Amsterdam:

> «[O]s afectos polos que somos sacudidos a diario refírense a maioría das veces a algunha parte do corpo que é afectada por enriba das demais, e, por iso, os afectos teñen moitísimo exceso e reteñen a mente na soa contemplación dun único obxecto de tal maneira que non é capaz de pensar noutros. E, aínda que os homes están sometidos a moitos afectos e, polo tanto, poucos se encontran que sempre sexan sacudidos por un só e o mesmo afecto, non faltan, non obstante, homes aos que se adhira pertinazmente un só e o mesmo afecto. Vemos, certamente, que algunhas veces homes son afectados por un único obxecto de tal maneira que, aínda que non estea presente, cren, non obstante, que o teñen diante. E, cando iso lle sucede a un home que non está durmindo, dicimos que delira ou está tolo. E

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

3 Polo que concirne ao resto do texto, por coherencia e continuidade lingüística, traduciremos ao galego o conxunto das obras que empreguemos e citemos ao longo da nosa Tese. As únicas excepcións comprenderanas aqueles fragmentos escritos nalgunha das linguas peninsulares que, habida conta do seu interese ou significado particulares, se manteñan no seu idioma de orixe. Polo que concirne aos documentos extra-peninsulares, naqueles casos nos que un fragmento dado se considere de especial relevancia —por problemas de tradución, ambigüidade respecto do orixinal, interese particular dunha sección dada, interese filolóxico, etc.—, este será introducido entre corchetes no punto preciso da nosa tradución. Para non interromper no sucesivo a lectura máis do necesario e para non sobre-representarnos, sirva esta nota informativa como recordatorio para o restante corpo textual.

> crese que non están menos tolos aqueles que arden de amor e que noites e días soñan soamente coa amante ou coa meretriz, xa que soen provocar risa. Agora ben, cando un avaro non pensa noutra cousa máis que no lucro ou no diñeiro, e un ambicioso na gloria, etc., non se cre que eses deliran, xa que soen ser molestos e son considerados dignos de odio. Pero, realmente a avaricia [*avaritia*], a ambición [*ambitio*], a luxuria [*libido*], etc., son especies de delirio, aínda que non se enumeren entre as enfermidades» (*Eth*. IV, XLIV, escolio; Spinoza 2015: 300-301)[4].

Pódese amar a un home e/ou a unha muller, pero tamén ao diñeiro e a gloria... En calquera caso, pódese desexar, e o amor, volvemos novamente ao filósofo toletano, é desexo polimorfo. O propio J. A. Marina dedica boa parte dos catro actos que compoñen a primeira parte («Isto é amor, quen o probou o sabe») do seu *Palabras de amor* a establecer unha sorte de indexación —de natureza enciclopédica, que non evolutiva— que merece a pena recoller aquí, por brevemente que sexa: unha viaxe que nos leva da venturosa contemplación e a ominosa fascinación da experiencia pre-amorosa a unha galaxia de paixóns (realizadas, impedidas, desenvolvidas, truncadas, etc.) bifurcada, nun primeiro momento, entre a puxanza arrebatadora do desexo sexual e o xogo de aloumiños, consolo e coidado mutuo do, ata certo punto, infantilizante desexo de tenrura. Dobre capital do amor, entre o sexo e a tenrura, que antecede a un universo maior, entre cuxos movementos e forzas se interrelacionan, se hibridan, se opoñen e/ou superpoñen e, se é lexítimo falar nestes termos, se reproducen e forman familias (de sentido, de experiencia, de emociones, etc.), entre outras manifestacións do *eros* (*ἔρως*), aquel amor descentrado (por ausencia dun núcleo referencial único e claro) que se significa e consuma a través da felicidade do outro (ou dos outros) e aquel cuxa intensidade e realización fórzanse máis que se conquistan, emúlanse máis que se realizan, nunha procura, por veces desesperada, de esquivar o solipsismo da apatía emocional (ámase ao amado ou ámase ao amor?). Tamén aquel amor que disocia a individualidade na ausencia de fronteiras dunha nova unidade e aquel outro amor que se resiste a render as murallas do eu e que atopa a súa manifestación máis exaltada na experiencia hedonista e egocéntrica do orgasmo[5]. Sen esquecernos tampouco daquel amor violento que nos consume impertérrito na intensidade extrema do vórtice de emocións encontradas que o acompaña e aquel que, sometidos á circularidade dos nosos medos e inseguridades, nós mesmos nos encargamos de sabotar e de impedir que poida chegar minimamente a ser (vid. Marina 2009: 27ss.).

4 Algo similar lle acontece ao soberbio: «[F]acilmente sucede que o home se estima a si mesmo e estima a cousa amada máis do xusto, e, ao contrario, estima menos do xusto a cousa que odia. Certamente, esa imaxinación, cando se refire ao mesmo home que se estima a si mesmo máis do xusto, chámase "soberbia" [*superbia*] e é unha especie de delirio, xa que o home soña cos ollos abertos que el ten poder sobre todas as cousas que alcanza só coa imaxinación e que, polo tanto, contempla como reais, e exulta con esas cousas, mentres que non pode imaxinar as cousas que exclúen a existencia daquelas e limitan a potencia de actuar do mesmo» (*Eth*. III, XXVI, escolio; Spinoza 2015: 199).

5 «As relacións sexuais son violentas e expeditivas, porque o pracer físico é egocéntrico por natureza. O orgasmo encerra a quen o sinte na súa propia percepción, e só adquire a súa función comunicativa cando se integra no que George Sand chama nalgunha das súas cartas "os praceres do amor", que inclúen, pero non se reducen, aos praceres do sexo» (Marina 2009: 38). Desde logo non se formula de forma explícita, e mesmo podería non ser máis que unha apreciación externa, pero o sentido coito-céntrico e, case que por veces, falo-céntrico destas liñas de José Antonio Marina resulta, ao noso entender, excesivo. Certamente, o orgasmo, como experiencia sensorial-emocional, representa, como poucos outros instantes da nosa cotidianidade biolóxica, a imposición semi-consciente dun eu que se manifesta a través de / e encarna un pracer en estado de auto-consumación, pero nin todo orgasmo devén dunha experiencia sexual (e menos dunha que implique necesariamente penetración, sexa esta fálica, dixital ou doutro tipo) nin o obxecto último do pracer físico ten por que residir de forma exclusiva na estimulación (propia ou dependente doutro[s] individuo[s]) do propio corpo como obxecto último do desexo, sendo non xa perfectamente válida, que desde logo tamén, senón directamente posíbel a excitación dislocada dependente, por exemplo, do pracer que un é capaz de causar no outro.

Pero, visto todo o visto, que acontece coa amizade? Poderiamos dicir que, na medida en que se revela como un dos atributos, manifestacións ou modos do amor, do *Eros*, a mesma situación ante a que nos atopamos respecto do amor é, por puro principio de transitividade, perfectamente recoñecíbel na amizade. Evidentemente xeneralizamos e simplificamos, nunha fórmula case binaria, unha realidade extraordinariamente máis complexa e heteroxénea, pero tal fórmula sirve aquí perfectamente aos nosos obxectivos, pois non deixa de ser menos certo que a amizade tamén se di de moitas maneiras.

A amizade, de encontrarse, de madurar e de conservarse, chega a erixirse e sedimentarse en parte constitutiva do noso relato auto-biográfico, nunha das liñas mestras da opereta na que nos narramos a nós mesmos, e aos que nos rodean, os caracteres e particularidades daquela aventura que (tráxica ou satírica, bufa ou épica) é a propia existencia. A amizade é heroica, pois, como ten dito un notorio historiador do noso tempo, toda auto-biografía posúe de seu o seu propio exceso de épica, ben sexa apegándose a aqueles canons clásicos que estamos máis acostumados a asociar a dita noción ou ao heroísmo doente, sobrio e mortificado da tradición xudeo-cristiá. A amizade, polo tanto, é literatura nunha dobre magnitude e gradación, toda vez que foi e é loada, exaltada, reclamada, estrañada ou, mesmo, condenada ao longo dos séculos, culturas e xeografías por poetas, literatos, dramaturgos e, en xeral, intelectuais líricos de todo sino, pero tamén por formar parte daquela experiencia literaria máis intimista mediante a que a palabra, o verbo, constitúe a transcrición instantánea, o recordo afastado e o imaxinado porvir da nosa existencia[6].

A amizade é, polo tanto, realidade e ficción, é experiencia vivida (sentida, experimentada, padecida, gozada…) e experiencia imaxinada (desexada, anhelada, eludida, condenada, fantasiada…), e é grazas a esta dobre natureza que pode golpear e cativar tanto ao corpo como a alma. A amizade é felicidade e tristura, é en si mesma o binomio *Eros-Misos*[7], e garda no seu interior o ariete ante o que cede o fondo maniqueo

6 Tres son os tempos e tres os modos da alma nos que estes se manifestan, dicía Santo Agostiño nas súas *Confesións*: «resulta claro e evidente que nin o futuro nin o pasado son, e non pode dicirse con propiedade que os tempos son tres: pasado, presente e futuro [*tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum*]. Máis propiamente debería dicirse que os tempos son tres: presente do pasado, presente do presente e presente do futuro [*tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*]. En efecto, estes tres modos "son" dalgún modo na alma e non vexo outra forma de comprendelo: o presente do pasado é a memoria, o presente do presente, a atención, o presente do futuro, a expectación [*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*]. Se se me permite dicilo desta maneira, entón recoñezo e admito os tres tempos e que estes "son"» (Agustín de Hipona 2011: 66-69 [versión latina nas páxinas pares]). Esta breve cita do converso de Ambrosio e Mónica, cuxo gradiente podemos rastrexalo aínda ata as consideracións sobre o estatuto ontolóxico do tempo de Charles Peirce, seranos de grande utilidade en breves para o asunto particular do noso estudo.

7 Referímonos, aquí e en todo momento no que fagamos referencia á unidade (unidade dialéctica) do *Eros* e o *Misos* á, non sen precaucións e matices, tan spinoziana —fundamentalmente polo que se refire á concepción tripartita ou trinitaria das paixóns primixenias do ser humano: alegría/amor, tristeza/odio e desexo— tese de Jesús Ferrero relativa á xénese das paixóns e, con elas, do conxunto da existencia, material e animada —nunha chiscadela, neste caso, a Empédocles de Agrixento ou Acragas— segundo se derivan do axuntamento e interacción das dinámicas e forzas (en cada caso, relativas a un mesmo e/ou ao *outro* que non é *eu*) de atracción, apego e cohesión do primeiro e de repulsión, rexeitamento e disgregación do segundo (para un resumo introdutorio vid. Ferrero 2009: 15-19). Unha hipótese de conxunto que, a pesar de contar con sentimentos de moi complexa e dificultosa clasificación e ancoraxe no seo dos seus paradigmas e esquemas internos (caso da nostalxia), goza dunha grande entidade á luz dos seus esforzos en pro de afirmar e evidencias as múltiples relacións existentes entre as paixóns vencelladas á dor e o amor no seo dun mesmo individuo (e non dicimos, respectivamente, paixóns «negativas» e «positivas» de forma consciente). Valorando non só ao obxecto externo sobre o que se verten as nosas pulsións ou que é detonador último das mesmas, senón tamén ao individuo no que aquelas se desenvolven e no que a maridaxe entre sentimentos e desexos coa súa felicidade subxectiva ou coa negación da mesma é indisolúbel, Ferrero apostará, con tanta determinación como fortuna, contra o espectro aínda presente daquel maniqueísmo anímico no que as emocións e os desexos consecuentes vencellados ao *Eros* e o *Misos* se relacionan de forma unívoca e homoxénea, respectivamente, co tratamento, ben sexa práctico (levado a cabo) ou imaxinativo (limitado á fantasía), benevolente e cruel do outro e/ou dun mesmo, entendendo os primeiros como desexos propiamente ditos, híper-valorando o seu compoñente

deste. A amizade é o encontro tanto co *outro* como co *eu*, pero tamén é a negación da distinción, o antagonista da dualidade, na medida en que supón a disolución de ambos nun eclipse de unidade (unha disolución que Aelredo de Rievaulx soñou ser absoluta, sen límites no corpo omnipotente e omniabarcábel da divindade). A amizade tamén é terror (Jean-Paul Sartre) e esperanza (Roger Garaudy). Pero a amizade é á súa vez política (e quen así non o crea que probe a enfrontar os seus prexuízos solipsistas con Aristóteles ou Jacques Derrida) e pode que, da mesma maneira que o altruísmo, a compaixón, a fraternidade ou a misericordia, entre outras emocións sociais (APÉNDICE I) positivas dirixidas ao outro (mención aparte merecerían as que, *a priori*, poderiamos denominar como paixóns negativas), non sexa máis que un mero e bruto —que non groseiro, sempre e cando non pretendamos caer na perversión antropolóxica que depende e se deriva dunha concepción racionalmente esencialista do ser humano— mecanismo de autorregulación biolóxica dirixido á supervivencia da especie, segundo se deriva das entusiasmadas verbas do neurólogo luso António Damásio. Pois, partindo da sospeita do lisboeta de que:

> «[E]n ausencia de emocións sociais e dos sentimentos subseguintes, mesmo no suposto improbábel de que outras capacidades intelectuais puidesen permanecer intactas, os instrumentos culturais que coñecemos, tales como comportamentos éticos, crenzas relixiosas, leis, xustiza e organización política, ou ben non terían aparecido nunca, ou ben terían sido un tipo moi distinto de construción intelixente» (Damasio 2011: 177).

E asumindo a máis que factíbel posibilidade de que os sentimentos houbesen saltado á escena, á escena do teatro biolóxico, como fundamento precursor dos posteriores comportamentos ético-sociais-emocionais (así tanto en relación ás emocións sociais automatizadas como as estratexias cognitivas de cooperación, mantendo a terminoloxía empregada por A. Damasio) con anterioridade non xa á existencia de codificacións e regulamentacións morais, xurídicas e relixiosas humanas (independentemente da súa natureza oral ou escrita), senón ao propio xurdimento da nosa especie como entidade diferenciada, non poderiamos pretextar grandes nin razoábeis oposicións á hipótese de que:

> «A construción que denominamos ética nos seres humanos puido comezar como parte dun programa global de biorregulación [*The construction we call ethics in humans may have begun as part of an overall program of bioregulation*]. O embrión dos comportamentos éticos tería sido outro paso nunha progresión que inclúe tódolos mecanismos automáticos, inconscientes, que proporcionan a regulación metabólica; instintos e motivacións; emocións de tipo diverso, e sentimentos. O que é máis importante, as situacións que evocan estas emocións e sentimentos demandan solucións que inclúan a cooperación. [...]
>
> É razoábel crer que os seres humanos equipados con este repertorio de emocións e cuxos trazos de personalidade inclúen estratexias cooperativas terán

afectual positivo, mentres que os segundos se presentan practicamente como anti-desexos, facendo o propio co seu compoñente destrutivo ou doente. Desta sorte, mentres que a cohorte do *Eros* non se limita á paixón sexual ou apetitiva (gula) e a inclinación amorosa (fronte a obxectos de desexo externos) ou ao narcisismo e a vaidade (polo que se refire ao desexo amoroso dirixido ao propio suxeito), incluíndo igualmente, entre outros paxes, á soberbia (*Eros* propio), a cobiza e a ambición (*Eros* externo), o *Misos* conta entre os seus propios cortesáns o aburrimento, a ansiedade, a angustia e a depresión (*Misos* a un mesmo), así como a envexa, o resentimento e os desexos de vinganza e poder (entendido como extensión do desexo de auto-defensa) (*Misos* ao outro). E é que, tal e como sinala o propio autor: «O desexo non é soamente anhelar a unha muller, a un home, aos deuses, a Deus. É tamén desexarse a si mesmo ou desexar a propia morte. É buscar a verdade e buscar a mentira e combater, é aquietarse, é morrer de felicidade ou desdita [...] Que pensar cando para obter goce se fai necesaria a morte do outro como ocorre no sadismo extremo e na extrema psicopatía? Entón xa non é desexo? Está obrigado o desexo a ser sempre un movemento positivo? Non se pode desexar desde a negatividade?» (Ferrero 2009: 18).

> máis probabilidades de sobrevivir máis tempo e de deixar máis descendentes. Este tería sido o punto de partida para establecer unha base xenómica para cerebros capaces de producir un comportamento cooperativo. Isto non supón suxerir que exista un xene para o comportamento cooperativo, e moito menos para o comportamento ético en xeral [*This is not to suggest that there is a gene for cooperative behavior, let alone ethical behavior in general*]. Só sería necesario unha presenza constante dos moitos xenes que con máis probabilidade dotarían ao cerebro de determinadas rexións de circuítos e das conexións correspondentes [...]. Noutras palabras, algúns xenes operando en concerto promoverían a construción duns compoñentes cerebrais correctos e o funcionamento regular de ditos compoñentes; que, á súa vez, dadas as exposicións ambientais apropiadas, farían máis probábeis determinados tipos de estratexia cognitiva e de comportamento en certas circunstancias. En esencia, a evolución tería dotado ao noso cerebro do aparato necesario para recoñecer determinadas configuracións cognitivas e desencadear aquelas emocións relacionadas coa xestión dos problemas ou oportunidades formulados por ditas configuracións [*In essence, evolution would have endowed our brains with the apparatus necessary to recognize certain cognitive configurations and trigger certain emotions related to the management of the problems or opportunities posed by those configurations*]» (Damasio 2011: 180-181 [Damasio 2003: 162-163])[8].

De selo, e non negamos que o sexa ou, cando menos, que esta sexa unha das súas múltiples facetas ou faces[9], sería sen dúbida o máis coidado e belo instrumento de con

8 Volverá a insistir sobre esta cuestión só uns poucos parágrafos máis adiante: «o papel fundamental dos sentimentos está ligado á súa función natural de supervisión da vida [*life-monitoring function*]. Xa desde que empezaron, o seu papel natural debeu de ter en conta a condición da vida e facer que dita condición contara na organización do comportamento» (Damasio 2011: 184).

9 Toda vez que, atendendo en todo momento ás consideracións do propio neurólogo lisboeta, asumamos que as emocións sociais por si mesmas, non digamos xa as estruturas cerebrais que operan tras elas, serían o xermolo causal último ou único, moito menos unha sorte de substrato predispoñedor finalista e/ou teleolóxico, do xurdimento, consolidación e desenvolvemento plural dos comportamentos éticos, os vínculos xurídicos ou os lazos de afectos colectivos (caso das relacións amorosas e amistosas) segundo son, foron e serán coñecidos por diversas culturas, grupos sociais e individuos particulares ao longo e ancho do espazo e o tempo. Non poderían selo, de feito, na medida en que na configuración, caracterización e práctica cotiá de tódolos instrumentos socio-culturais antes mencionados, así como outros tantos que poderían telo sido igualmente, houberon de xogar un papel igualmente relevante —e, de feito, séguenо xogando (e dificilmente poidamos imaxinar un mundo xemelgo no que, sen facelo, o noso esqueleto cultural se manteña non xa intacto, senón sequera vagamente semellante a como hoxe o coñecemos)— outros aspectos da nosa vida psíquico-orgánica (desde a ampla memoria á creatividade, pasando pola toma de decisións e a conciencia estendida), así como factores de tipo ambiental (características ecolóxicas do hábitat, entendidas en sentido amplo, estruturas culturais de orde superior, a casuística particular das relacións e interaccións segundo estas se establezan no grupo dado ao que pertenzan os individuos en desenvolvemento [e todos, cando menos ata acadar o equilibrio termodinámico, estamos en desenvolvemento constante], etc.), e sen deixar nunca de lado a esquiva e híper-subxectiva casuística persoal dos distintos suxeitos a título particular. Pode que as emocións sociais e todos aqueles sentimentos e paixóns particulares e híbridos que lles serven de cortexo favorecesen a aparición e, mesmo, desenvolvemento de ditos instrumentos e lles sirvan de sostén, pode que as raíces (e unha boa parte do tronco e as pólas) da ética humana e de unións como as que propicia a amizade estean profunda e indisociablemente vinculadas á nosa historia evolutiva, e, desde logo, distan moito de ser comportamentos ou construtos sociais exclusivamente humanos (nin sequera reducidos ao círculo privilexiado dos pónxidos e de especies consideradas intelectualmente afíns ou "dignas", caso dos golfiños ou dos grandes paquidermos), pode que mesmo exerzan un papel nada desdeñábel como condicionantes seus, pero, nin prefiguraron modelos únicos e invariábeis a programar de forma garantida para o conxunto das especies ou dos contextos nos que estas lograron existir (por un tempo maior ou menor, xa acabado ou aínda en curso e en base a unhas condicións máis ou menos favorábeis), nin actuaron doutra forma que non fose potencial e, desde logo, afinalista, non determinando nada máis alá do reducido espazo deixado polas imposicións do azar e a variación contextual (a nivel tanto estrutural como persoal). Aquí Damasio afia o escalpelo, e con el a súa precisión, indicando que os mecanismos biolóxicos que latexan tralos comportamentos éticos poden ser determinantes para os mesmos, pero non necesariamente determinantes. É este o mesmo espírito anti-determinista, ora de tipo neurolóxico, ora de tipo xenético, que podemos rastrexar na crítica de Richard Dawkins á suposta descuberta do *xene gay* por parte do grupo de investigadores do Instituto Nacional de Saúde de Bethesda (Maryland) capitaneado por Dean H. Hamer («A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation», publicado no número 261 [1993] de *Science*, páxs. 321-327), no seu «Don't panic; take comfort, it's not

cuantos nos dotou a Natureza —e, aínda neste punto, seguimos sen afastarnos demasiado das palabras de Damasio: «Os comportamentos éticos son [...] os efectos colaterais marabillosos e máis útiles destas outras actividades [Damasio se referira con anterioridade e de forma específica á regulación biolóxica, a memoria, a toma de decisións e a creatividade] [*Ethical behaviors are the wonderful and most useful side effects of those others activities*]» (Damasio 2011: 184 [Damasio 2003: 165]). Pero a amizade é tamén aquela forza que supera, dobrega e vence sobre o sangue, o amor romántico ou a pulsión erótica (Michel de Montaigne ou Luciano de Samósata), se ben non é por iso menos certo que o tipo de relacións filo-humanas —por dicilo dalgunha maneira, pois ata que punto poden chamarse amistosas é debate merecedor dunha investigación independente e propia— establecidas por intelectuais como Georges Bataille poden enturbar sensiblemente esta imaxe de conxunto. Non en balde, a amizade, que pode ser erotismo, pode ser tamén perversión, pode ser tamén depravación. A amizade parece ser, en calquera caso, e co permiso do Platonismo, a culminación do amor, aquilo que chega a onde este é incapaz de chegar e aquilo que é o que este é incapaz de ser (Friedrich Nietzsche).

A amizade é todas estas cousas, na súa integridade ou parcialmente, con maior ou menor cohesión e coherencia de conxunto, atendendo sempre á casuística da experiencia particular de cada cal, e tamén é outras moitas cousas que non tiveron cobertura nestas poucas liñas, que non se soubo comunicar polo seu carácter inconsciente ou que aínda non foron coñecidas ou experimentadas. E pode selo, pois, como sinalou con tan grande acerto Martí Àvila i Serra, a amizade é un misterio (e posiblemente esta sexa a mellor forma de aproximarse á súa sobrecolledora e incongruente, por pantagruélica, grandeza):

> «Achegarse á amizade supón sempre achegarse a un gran misterio, o misterio do encontro, da reciprocidade, do amor, da gratuidade. De tódalas marabillas do mundo a maior é a amizade, porque atopar un amigo, home ou muller, é encontrarse a si mesmo, e a intimidade que se alcanza pode chegar a ser tan fonda que nos relaxe como o baño que alivia o noso cansazo. Que bálsamo, que suavidade, que repouso atopar a alguén que nos fale con palabras serenas e penetrantes… É un agasallo que che envolve plácida e sosegadamente, o regalo con que che obsequia a vida» (Àvila i Serra 2003: 5).

Fermosas verbas para abrir un libro de igual fermosura. Certamente, continúa Martí Àvila, a amizade posúe grosor de eternidade e, certamente tamén, constitúe un viaxe do Eu ao Eu. Non obstante, e na medida en que implica ao Outro, a amizade posúe igualmente un grosor contextual. E, aquí, e nun lixeiro adianto do que será a nosa adscrición metodolóxica (á cal volveremos con maior detemento no punto a ela reservado), estamos en mellores condicións de responder á pregunta que formulabamos parágrafos atrás: de que falamos e falaremos cando falemos de amizade? Pois ben, nós non falaremos de ningunha Amizade, se por tal entendemos unha sorte de forza increada e inmutábel, permanente, senón de todas aquelas amizades que, sendo todo o

all in the genes» (publicado no *Daily Telegraph* o 17 de xullo de 1993, que nós citamos segundo a versión revisada e preparada polo propio Dawkins dez anos máis tarde, agora rebautizada como «Genes aren't us», para o seu *Capelán do Diaño*). Limitémonos ao seguinte fragmento: «a posesión dun xene en particular non determina de maneira necesariamente infalíbel que un individuo sexa homosexual. O efecto dos xenes sobre os corpos e a conduta é como o efecto do fume do cigarro sobre os pulmóns. Se un fuma moito, incrementa as posibilidades estatísticas de contraer cancro de pulmóns. Non se contraerá de maneira infalíbel un cancro de pulmóns. Como tampouco o absterse de fumar protexe infaliblemente do cancro» (Dawkins 2005: 147). Vivimos, prosegue Dawkins, nun mundo estatístico, e é esta natureza estatística a que mellor pode protexernos contra as arremetidas dunha ciencia, como o é a do noso tempo, propulsada e dinamizada pola tensión existente entre as súas dinámicas deterministas (e aquí, entre outros, súmanse ao *xene gay* o *xene da linguaxe*, FoxP2) e publicitarias (sendo a *partícula de Deus*, pola súa fortuna posterior, o mellor exemplo ai respecto).

mencionado ata o momento ou só parte, sendo a mestura ou o todo, ou, mesmo, a súa negación e contradición, son fillas dun contexto concreto co que interaccionan e xunto ao que flutúan, xorden, se establecen, entran en crise ou se manteñen, mudan, deveñen noutros medios ou fórmulas ou, ocasionalmente, decaen e se corrompen. Non falaremos nin nos ocuparemos, xa que logo, da amizade que é fóra do tempo, senón da que está sendo nun contexto dado, nun tempo histórico dado.

Pode que esta fuxida da Amizade con maiúsculas ás amizades en minúsculas, máis que permitirnos esquivar os obstáculos do camiño, non faga senón lanzarnos á trampa de coellos que nós mesmos colocamos previamente, pero neste nominalismo antinomista reside o obxecto e interese particulares da nosa Tese: a amizade non como entidade transcendental ahistórica, senón como problema filosófico de orde histórico.

Dito doutro modo, a nosa pretensión non é a de descubrir, moito menos a de establecer, o *eidos amizade*, se ben tampouco o é a de limitarnos e conformarnos coa descrición e caracterización precisa e fiel de distintas amizades concretas habidas entre individuos particulares. A primeira vía é simplemente intransitábel para o mortal; a segunda, inabarcábel e, por conseguinte, imposibilitada para se realizar na súa plenitude e totalidade. Pola contra, a senda pola que transitaremos é unha outra intermedia, aquela que abre e establece a caracterización contextual do problema filosófico, na que mundo-entorno, macro-estruturas históricas, dinámicas e demais forzas e inercias contextuais, elaboracións abstracto-intelectivas, individuo e vivencias gozan de xusta representación. Non en balde, non debemos esquecer que a amizade se formula e constitúe, chega a ser, abarcando, a un tempo, as dimensións reflexiva (o seu deber ser) e experiencial (o seu estar sendo). O desequilibrio ou falta de concordancia entre estes dous espectros, pos nada obriga a que sexan sempre e en todo momento necesariamente proporcionais e equivalentes en magnitude, ten sido, de feito, un dos principais factores de cantos propiciaron a falta ou carencia de difusión e valoración de toda unha serie de obras que, a pesar de abordala cuestión que aquí nos interesa desde unha óptica multidisciplinar —histórica, filosófica, filolóxico-lingüística, biolóxica, antropolóxico-etnográfica, psicolóxica, etc.— con excelencia na arte da escrita e, mesmo, con sobradas mostras de erudición, non souberon ou foron capaces de acadar e/ou manter a harmonía e proporcionalidade necesarias para asegurar as bases dunha estrutura tan fráxil (a nivel tanto teórico como vital) como o é aquela da que aquí nos ocupamos.

No puideron (ou quixeron), en definitiva, dar ao César o que é do César e a Deus o que é de Deus, pero sobre este asunto volveremos máis adiante. O que aquí nos interesa subliñar é o feito de que, por máis romántico e ideal que se sinta no padal o resaibo a eternidade da amizade, por máis que pretendamos ter topado coa fórmula para amistar máis alá do tempo e das xeografías e con independencia das diferenzas culturais, por máis que nos sobreveña a éxtase de crernos en posición de ser quen de resolver o misterio dos misterios, aquel algoritmo divino que se agocha trala unión dunha alma en dous (ou máis) corpos (liñaxe pitagórica), a verdade é que non podemos fuxir da pantasma do tempo vivido, da accidentalidade da existencia e da súa irresolúbel unión ao contexto histórico-vivencial.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Finalmente, polo que respecta ao porqué da parecese que pertinaz insistencia na caracterización da dimensión emotiva e pasional do ser humano, ben sexa tanto na súa vertente intimista-persoal como colectivo-social (grupal), non xa só como obxecto histórico de pleno dereito —e dicimos «obxecto» e non «suxeito» de forma consciente, atendendo e, ata certo punto, facendo noso o conxunto das críticas realizadas no marco da historiografía peninsular por José Luis Gómez Urdáñez contra a desintegración do

suxeito histórico tradicionalmente entendido (vid. Gómez Urdáñez 2011, en particular as dúas primeiras seccións do seu traballo, páxs. 270-281, na segunda das cales, por certo, se atende de forma máis pormenorizada e específica ás relacións entre suxeito, tempo e axente históricos)[10]—, senón tamén como axente capitalizador de primeira liña das dinámicas históricas, coidamos que é suficiente neste punto do noso traballo con lembrar aquel fermoso e solemne parágrafo no que Ernst Bloch, en medio do proceso de caracterización do campesiñado xermano baixomedieval e primeiro-moderno do seu monográfico do predicador anabaptista Thomas Müntzer (*Thomas Münzer, teólogo da revolución*)[11], pronunciaba as seguintes verbas:

> «[C]onvirá en diante examinar a fondo o carón dos campesiños revoltosos, en lugar de considerar a estes nun aspecto puramente económico. Se realmente se aspira a comprender o que entón sucedeu e podía suceder, é ineludíbel ter en conta, ademais dos motivos económicos, imperativos e clamores doutra índole. Porque as apetencias económicas, sendo, por certo, as máis razoábeis e constantes, non constitúen a motivación única nin permanente máis vigorosa nin tampouco máis xenuína da alma humana, sobre todo en tempos de forte axitación relixiosa. Ao acaecer económico oponse eficientemente en todo tempo —ou ben corren paralelas con el— non só orientacións inconexas da vontade, senón xustamente tamén entidades espirituais que fan mella en nós de maneira plenamente universal e que teñen cando menos unha realidade sociolóxica. O

10 Un suxeito histórico que Gómez Urdáñez definiría de forma introdutoria, e case que por oposición ou antonimia, coas seguintes verbas: «De entrada [...] pensamos nun suxeito humano, sempre o ser humano —o *ser social* aristotélico—, que é o fundamento da corrente reiniciada no Renacemento contra a concepción do home conducido por Deus —a historia teleolóxica—, ou pola contra, polo azar, ou máis recentemente, polo *fatum* da bioloxía, a economía ou a tecnoloxía. No primeiro caso, xa sabemos que os camiños de Deus son inescrutábeis e, polo tanto, ao historiador estaríalle vedado coñecer a última causa do devir da humanidade; só debería crer que se trata ante todo daquel *principio e fin* que propicia a salvación. En medio, o val de bágoas. / No caso do azar ou do *fatum*, o azaroso do comportamento humano —ou a súa determinación— faría inútil o traballo do historiador, pois a historia nin podería someterse a regras —ou leis—, nin podería proporcionalas. O historiador debería crer, como no mundo medieval, na roda da Fortuna. [...] / Porén, tras 5 séculos de robustecemento da historia como ciencia, o suxeito histórico que propomos non pode ser outro que o home na súa totalidade, libre —e ao tempo condicionado—, nun marco de sociabilidade variábel, pero non autónomo nin aleatorio, senón *regularizado*; e nun escenario determinado pola súa relación coa natureza como reto universal e pola limitación do tempo —única determinación, único *fatum*—, entendido como unha categoría obrigatoriamente medíbel e susceptíbel de racionalización: o *tempo* histórico» (Gómez Urdáñez 2011: 272-273). A relación desigual ou parcial, en calquera caso crítica, que nos vemos obrigados a establecer coas teses de José L. Gómez Urdáñez non depende da idea vertebradora do mesmo —a saber, a necesidade de subliñar e facer visíbeis o conxunto de problemáticas analítico-teoréticas, sen esquecer as ideolóxicas, derivadas dos diversos procesos de abstracción, fragmentación, identificación por selección ou deconstrución do suxeito histórico que actúan como áncora fronte ás pretensións de recuperación e reformulación dunha disciplina que coñeceu a súa máis fonda desarticulación contemporánea trala fragmentación, por non dicir implosión, dos grandes paradigmas modernistas e decimonónicos a finais do século pasado—, senón polas vagas cientifistas e ilustrado-progresistas que afogan o que non deixa de ser unha outra nova reclamación do tan lacerado e descolorido soño da Historia Universal. Neste sentido, non podemos subscribir ou rubricar fragmentos como o que segue, pertencente ao mesmo escrito de Góz Urdáñez: «o historiador debe construír o suxeito historio como o fixo co seu "marco de sociabilidade" e o seu "tempo histórico", sen falsas proxeccións e, sobre todo, fuxindo da aplicación, moral, cívica ou ética, do seu discurso en función das "necesidades" do presente. A pesar do paradoxo, ao historiador científico quizais a mellor gabanza que lle poidan propinar é que *a historia non sirve para nada*. Seguramente, entón é cando sirva realmente para coñecer con obxectividade o pasado» (Gómez Urdáñez 2011: 275). O ollo de boi rankeano, aquel por medio do cal o especialista consagrado polos óleos de Clío podía ver e, xa que logo, reconstruír os acontecementos tal e como aconteceron e con liberdade do seu estatuto como suxeito vivo nun outro tempo histórico no que contextualizarse a si mesmo, é dicir, capaz de ver o pasado na súa integridade, neutralidade e pureza, non parece acabar de pecharse, reaparecendo vaga tras vaga na prole do neopositivismo historiográfico. Polo demais, non deixa de resultar irónico constatar a forma en que este tipo de discursos, tralos que adoita agocharse un non sempre ben disimulado cheiro etnocentrista e especista, adoitan limitar a universalidade da historia holística e totalizadora que din perseguir por medio do recoñecemento e acatamento daquelas fronteiras canónicas por medio das cales a Bioloxía, a Xeografía e a Historia (enténdase, a Historia ortodoxa, aquela que sitúa de forma exclusiva o seu foco de atención sobre o ser humano e as súas periferias simbólica e material) particularizan e exclúen diferentes tipos de narracións temporais segundo a especialización do suxeito de estudo.

11 Citamos aquí a referida obra de E. Bloch non pola súa versión orixinal (1921), senón por edicións posteriores á versión revisada e corrixida da mesma, a cal vería a luz en terras xermanas en 1960.

> estado do modo de produción de cada momento concreto xa é en si, en canto conciencia económica, dependente de complexos ideolóxicos superiores, simultaneamente determinados, figurando á cabeza deles, como demostrou Max Weber, os de índole relixiosa. E así, o mesmo sistema económico non tarda en verse cargado de superestrutura e condicionando ao longo do seu proceso autónomo o eficiente ingreso de contidos culturais e relixiosos, aínda que en modo algún produza tales contidos por si só, fóra de toda interacción cos caracteres nacionais, con ideoloxías residuais das circunstancias económicas anteriores e coa ideoloxía da sociedade nacente, cuxa superestrutura xa existía certamente en gran parte, con un grao de maduración superior ao da superestrutura económica, que acadou a súa sazón en data posterior. E por último está —percibido pola clase revolucionaria de cada momento— o influxo exercido desde lonxe polo curso autónomo e se non histórico, cando menos postulativo de tal carácter, polo curso, en fin, "histórico-filosófico" do espiritual e relixioso, en canto proceso de autoeducación —se ben a miúdo desvirtuado— da liñaxe humana. Así, pois, a consideración puramente económica non basta para explicar nin aínda *o feito de producirse* un acontecemento histórico tan tremendo como a Guerra dos Campesiños de maneira total, atendendo a tódalas súas condicións e causas. Pero ademais existe o perigo de que unha análise tal chegue a diluír, a derrubar e despoxar do seu carácter orixinario, a tornar reflexos e facer irreais, trasladándoos cara ao plano do puramente ideolóxico, aos *contidos* profundos da historia humana que con tal brillo resplandece aquí e á visión de duermevela do antilobo, dun reino ao fin fraternal. O propio Marx admite que as exaltacións visionarias desempeñan un certo papel cando menos ao comezo de toda gran revolución, e isto na medida en que os novos amos da situación sentíronse romanos, volvéronse a sentir pagáns, na medida en que os campesiños alemáns e máis tarde tamén os puritanos tomaron prestados do Antigo Testamento linguaxe, paixóns e ilusións para a súa revolución burguesa, ou na medida en que ata a propia Revolución Francesa se adornou con nomes, consignas de loita e atavíos procedentes do consulado e imperio romanos. O mesmo Marx, pois, concede ás "nigromancias da historia universal" polo menos unha realidade de estímulo, e isto a pesar do espírito positivista con que por outro arrancou ao comunismo do ámbito da teoloxía para deixalo restrinxido ao da economía política e nada máis que a este, privándoo así do alcance pleno, tanto historicamente transmitido como obxectivamente conxénito, da súa idea milenarista. Mais polo que respecta ao caso particular da Guerra dos Campesiños, do movemento iconoclasta e do espiritualismo, con tanta maior razón se debe considerar, ademais dos elementos do desencadeamento e do contido do conflito, todos eles de orde económico, o elemento esencial orixinario en si mesmo, a saber, en canto retorno da máis antiga ilusión, en canto máis ancho estoupido da historia das herexías, en canto éxtase do camiñar ergueito e da impaciente, rebelde e severa vontade de paraíso. As afeccións, os soños, as emocións serias e puras e os entusiasmos proxectados cara a un fin non só se sustentan da necesidade máis tanxíbel, e pese a isto, xamais son ideoloxía va; non decaen, senón que contribúen a dar un cor de realidade a un longo período, provenientes dun punto orixinal, creador e determinador de valores, que hai na alma, e seguen ardendo, inextinguíbeis, aínda despois de toda catástrofe empírica, da mesma maneira que manteñen en todo tempo como asunto de permanente actualidade a orientación en fondura do século XVI, o milenarismo da Guerra dos Campesiños e do movemento anabaptista» (Bloch 1968: 66-68).

Dito o dito, en contexto marxista, semellaría ter sido posíbel o resumir esta longa cita na máis concreta e austera aristotélica (*Ética Nicomáquea* VI, 1139b): «A reflexión de por si nada move» (Aristóteles 1988: 269). Porén, volveremos sobre a *Ética Nicomáquea* con posterioridade e consideramos adecuado achegarnos neste punto á prosa de Bloch

non só pola súa beleza e sapiencia, senón pola extensa e pormenorizada caracterización que se realiza neste longo parágrafo do fenómeno historiográfico que neste punto nos interesa. Sigamos, xa que logo, dando pinceladas de cor de realidade a fenómenos históricos aparentemente extinguidos no seu estatuto pretérito e, agravante engadido no caso presente, na súa raizame intelectivo-conceptual, e tamén (pinceladas) de actualidade a unha cuestión que, lonxe de espallarse e fixarse de forma atómica, case que monádica, entre épocas, culturas e autores, revélase como un caso xenuinamente paradigmático daquilo que denominamos como *problema histórico-cultural* (neste caso, para maior concreción, histórico-filosófico), é dicir, como variábel estrutural plena e multifacética integrada no seo (núcleo e periferia) das dinámicas contextuais detectábeis no eixo dunha determinada serie de coordenadas cronolóxicas, xeográficas e culturais dadas.

1.3. HIPÓTESE, OBXECTIVOS E ESTRUTURA DA TESE

A hipótese da presente Tese parte dunha estrutura vertebradora dobre, toda vez que pretende defender a necesidade de estudar simultaneamente a «amizade» como obxecto de estudo e interese filosófico no marco xeral da Historia do Pensamento a) en tanto en canto *problema* e b) a partir da súa estrita contextualización. Tal e como acabamos de sinalar, esta proposta hipotética non parte dunha sorte de preferencia estético-literaria ou, mesmo, axialmente paradigmática (por máis que, evidentemente, un cambio de paradigma radical podería desfacer ou truncar severamente dita cuestión), senón da conxectura, que tentaremos demostrar e xustificar ao longo do noso traballo, de que calquera outra consideración historiográfica respecto das formas e fórmulas baixo as que se construíu e desenvolveu a controversia en torno á noción da amizade ao longo dos séculos, culturas e xeografías non só resulta carente da precisión e rigor necesarios para abordar, coa mínima solidez e espírito crítico, esta e outras cuestións similares, senón que, en última instancia, pode chegar a resultar sensiblemente contraria, contraproducente, a calquera intento serio de consolidar e facer avanzar —en contidos, estruturas conceptuais e metodoloxías propias, pero tamén en dignidade e recoñecemento— a Filosofía das Emocións como faciana autónoma e de propio dereito do saber filosófico, en particular, e humanista, en xeral.

A *amizade*, abranguida e entendida aquí como obxecto do pensamento filosófico, non representa, non cando menos en última instancia, unha simple controversia ou cuestión a debate entre outras, mergullada nas particularidades do devagar secular da súa disciplina de fondo. Porén, a *amizade*, ao noso entender, representa á perfección, como poucos outros, o sentido de *problema* (*πρόβλημα*) filosófico nunha clave de lectura que, por veces, resulta case que etimolóxica: lanzar ou arroxar *βάλλω*; *βλῆμα*) cara adiante (*πρός*; *προ-*). O resultado case poético desta clave de lectura non debe conducir ao engano dunha sorte de aposta romanticista, pois pretense inscribirse e significarse unicamente no marco dunha interpretación conceptual de orde filo-filolóxica recostada sobre a caracterización e concreción históricas en desenvolvemento desta noción en particular. O conxunto de tódalas hipóteses, desenvolvementos abstractos, exemplos e casos concretos dos que dan conta as fontes históricas, filosóficas e literarias, formulacións poético-ideais e demais teorizacións de base ou substrato empírico-experiencial non atopan adecuado acubillo baixo as nocións de «cuestión», «desenvolvemento filosófico» ou, mesmo, «controversia». A amizade é un problema (aquí, en concreto, un problema histórico-filosófico), toda vez que carece de calquera indicio non xa de resolución á(s) dúbida(s) formulada(s), senón da mínima

gravitación consensual en torno á potencial resolución ou, en calquera caso, arranxo temporal desta(s) derradeira(s).

Sendo conscientes do estado actual das ciencias (humanas, sociais e naturais), dificilmente se podería atopar non xa toda unha disciplina (non sexamos ambiciosos), senón sequera unha hipótese ou doutrina dada que, máis alá do seu encaixe nas coordenadas particulares dun marco paradigmático particular, puidese arrogarse o triunfo de ter resolto, sen espazo de dúbida ou cuestionamento posteriores, o asunto sobre o que centre os seus esforzos de investigación. Se a tese dos multiversos, coa (suposta) obxectividade e (pretendida) neutralidade axiolóxica das que fan alarde as Ciencias Físico-Naturais, ten posto en tea de xuízo, e non é a única, o tradicional e parecese que sempiterno e a todas luces evidente principio de identidade (A=A), que de destino pode agardarse no agreste campo das Humanidades e as Ciencias Sociais? É preciso subliñar esta cuestión en relación coa cuestión da análise da amizade, ata o punto de deixala fixada no fondo da estrutura hipotética da presente Tese, pois o estado actual da cuestión da conta dun sentir especial e sensiblemente confuso. O amizar, aprehendido como máxima trans-cultural e trans-histórica, é dicir, como compoñente permanente —case que inevitábel, connatural— da vida humana máis alá das particularidades e diferenzas contextuais que xustifican as súas modificacións e diferenzas en base á adecuación concreta deste fenómeno socio-emocional a un ámbito xeográfico-contextual determinado, ten favorecido o erro de entender que á natureza dun obxecto de estudo dado debe corresponderlle un estatuto epistemolóxico propio ou equivalente.

En base a este proceso de deformación conceptual, non resulta excepcional, nin sequera difícil, atoparse con expoñentes do teorizar sobre a amizade que, máis alá da casuística e particularidades menores da súa formulación específica nun tempo e autor dados, pretenden establecela como un obxecto permanente, gradual e, mesmo, evolutivo da erudición e especulación filosóficas. Por esta senda as amizades desaparecen no altar da Amizade. Pero, tras toda a aparencia de continuidade, coincidencia e, mesmo, herdanza e relectura ou hibridación consciente (cando menos, todo o consciente que puideron ter sido), o que se agocha non é outra cousa que un universo de irresolución e deconstrución sistemática, sustentado, en moi boa medida, no feito de que o estatuto problemático da amizade non depende en exclusiva da complexidade da que fai gala a propia noción (tanto polo que respecta ao exercicio de teorización abstracta como de práctica diaria). Tampouco resulta problemática só polo feito de ter sido abordada e/ou enfrontada non xa só desde distintos paradigmas e perspectivas, senón desde distintas disciplinas, favorecendo o desenvolvemento dunha bagaxe documental formado por unha ampla e heteroxénea tipoloxía de fontes, coa súa esixencia de compaxinación e pluralidade metodolóxica á hora de aproximarse a elas e analizalas. Nin sequera é problemático exclusivamente polo feito de ter sido negada como obxecto de estudo filosófico en máis dunha ocasión, fundamentalmente desde as súas trincheiras máis racionalistas e, en particular, positivistas, subliñando de forma pexorativa e punitiva a súa natureza mutábel, emocional e experiencial.

Certamente, a amizade é problemática por todas estas razón, pero o é especialmente por asumir en si mesma, no máis fondo dos seus misterios, a dualidade da teoría e a experiencia, das súas facianas reflexiva e vital, sendo, deste xeito e a un mesmo tempo, obxecto de estudio empíreo e empírico.

Estas dúas facianas da amizade resultan indivisíbeis, toda vez que, por máis teoréticos ou analíticos que pretendamos ser ao longo das nosas elaboracións abstractas

ao respecto, dificilmente poderemos impedir a entrada da memoria, a expectativa e o anhelo —é dicir, da amizade que vimos de vivir, que vivimos e que desexamos seguir vivindo ou que desexaríamos vivir— no noso devagar intelectual. E aínda podería dicirse que o feito de que tales eidos da experiencia emocional e inconsciente ou semi-consciente penetren, con toda a súa virulencia e dignidade, no noso intelixir non é un fenómeno esencialmente negativo, ou, cando menos, non o son na medida en que non pretendamos referir o noso amizar a un principio divino e indiferente respecto da mutabilidade e accidentalidade da existencia, isto é, que non resulte aplicábel ou desenvolvíbel nun mundo-entorno dado (existente ou desexado). Da mesma maneira, pero en fluír contrario, por maiores que sexan os nosos desexos de limitarnos e restrinxirnos ao relato da única amizade verdadeiramente coñecida, a experimentada, toda reconstrución (oral ou literaria) dun fenómeno sensíbel-emocional require do recurso de estruturas, como mínimo, técnico-argumentais e da rebotica da nosa erudición particular para poder constituírse en experiencia narrada. A *epoxé*, na súa pureza última e máis radical, é pouco máis que un soño contrario á experiencia memorístico-vital humana. Polo demais, da mesma maneira en que o positivismo se enfronta ao desexo dun corpo vivo, a empiria fai o propio respecto das dinámicas da fantasía e a idealización do vivido (neste caso, do amizado), e todos somos heroes na nosa memoria.

Se a todo o dito ata o momento lle sumamos as pulsións deshistorizadoras que pretenden comprender a Filosofía como saber externo ao tempo, permanente na súa pureza e indiferente aos cambios dun contexto que lle é inferior (pero tamén así dun contexto que é indiferente e impermeábel a ela, pois unha relación deste tipo non pode ser máis que bicondicional, por máis que esta segunda metade da formulación tenda a ser ignorada), o resultado co que nos topamos é o dunha «amizade filosófica» encerrada na súa torre de marfil, froito dunha evolución teleolóxica e continuísta que se establece máis alá das Leis da Historia. E aquí pretendemos poñer baixo sitio esta prisión. A nosa defensa é a dunha amizade que é moitas, que se disemina e procede á súa xerminación e conseguinte ciclo vital nunha multiplicidade de mundos histórico-culturais, nos que se inscribe e aos que ten a potencialidade de transformar como forza histórica que é en si mesma, non a dunha Amizade que é unha e que responde a un proceso de desenvolvemento lineal e controlado, tutelado na súa plácida continuidade, polos grandes nomes da nosa tradición filosófica. Neste sentido debe lerse e comprenderse o noso segundo lance hipotético —a necesidade dunha estrita contextualización do noso obxecto de estudo—, así como a selección de autores e obras que realizamos para a presente Tese —Confucio, Aelredo de Rievaulx e Matteo Ricci.

Sobre o primeiro destes aspectos nos deteremos máis de vagar no sub-apartado inmediatamente seguinte (adicado á metodoloxía da nosa investigación), pero merece a pena subliñar neste momento a segunda faciana referida, a dos autores, pois unha vista rápida do título ou do esquema xeral do noso traballo podería levar á confusión de que o que postulamos ou defendemos é a existencia dunha sorte de continuidade entre os tres pensadores obxecto de estudo, cando unha liña relacional unidireccional similar entre estes resulta inexistente e pura fantasía. Certamente, existen destacadas coincidencias, aínda que matizábeis, entre as concepcións da amizade elaboradas por Confucio e por Aelredo de Rievaulx, e a espiritualidade do segundo é detectábel aínda na obra de Matteo Ricci, quen se tería recostado sobre o tradicionalismo xa por entón oficializado como doutrina de Estado do primeiro como medio de lexitimar e aproximar a súa empresa evanxelizadora a ollos da poboación chinesa, pero Matteo Ricci non é a simple suma dos seus antecedentes, nin existe unha senda que nos leve do primeiro ao terceiro

pasando polo segundo. Máis alá da nosa arraigada concepción tolemaica da Historia da Filosofía e das pretensión de diversos pensadores, desde Aristóteles a Heidegger, de facer converxer o groso da tradición filosófica previa nas súas propias figuras, a idea dun leito único do amizar na súa teorización e experimentación secular non excede o ámbito da ficción literaria.

Máis ben pola contra, a nosa pretensión en materia de selección supón unha direccionalidade diametralmente oposta, na medida en que os criterios en que se fundamenta responden á busca dunha heteroxeneidade ou diversidade de caracteres o suficientemente acentuada como para amosar en toda a súa extensión e dinamismo o estatuto problemático-contextual da amizade no seo do pensamento filosófico. Neste sentido, o Mestre Kong, o "santo" cisterciense e Li Madou representan non só unha tríade histórica —Idade Antiga chinesa, Plena Idade Media occidental e transo do Segundo Renacemento ao Barroco latinos, respectivamente— e, mesmo, xeográfico-cultural —facendo as veces de representantes arquetípicos, que non xenéricos ou únicos, da vasta e heteroxénea casuística extremo-asiática e cristiá nor-insular os dous primeiros, ao tempo que M. Ricci nos sirve de escenificación da permuta filosófica oriental-occidental a través do seu labor apostólico sincretista en terras chinesas—, senón que pretenden dar conta igualmente e de forma simultánea dunha disparidade de tipo biográfico[12] e documental[13]. Deste xeito, da mesma maneira en que non pretendemos impostar unha narración de tipo evolutivo-procesual entre os casos elixidos, tampouco desexamos conformarnos cun reconto enciclopédico de casos illados, servíndonos a noción e idea de problema como espazo tanto de aproximación analítico-estrutural como de particularización distintivo-individual dos casos obxecto de análise.

Polo que respecta aos obxectivos concretos da presente investigación, en dependencia directa respecto das hipóteses de fondo agora presentadas, procedemos a organizalos e xerarquizalos, de acordo coa natureza concreta de cada un deles, entre (A) Obxectivos xerais e (B) Obxectivos específicos:

(A) Obxectivos xerais

(AI) Abordar e analizar os grandes patróns comprensivos da Filosofía da Amizade a partir da rigorosa contextualización dos mesmos no marco das súas respectivas coordenadas históricas, xeográficas e culturais. Proponse a elaboración dunha introdución á análise do fenómeno da amizade, tanto nas súas vertentes teóricas como experienciais, de natureza privilexiadamente comparativa que, desde un punto de partida representado polo estudo autónomo e específico dos seus compoñentes e pezas particulares orientais e occidentais, avance cara a unha comprensión máis ampla daquel na que sexan recollidas e gocen de representación e significación tanto as diferenzas como as similitudes, as herdanzas e desenvolvementos orixinais, as dinámicas continuístas e rupturistas, etc., existentes entre diversos autores dun mesmo período e cultura, entre diversos períodos e culturas dunha mesma xeografía, entre diversas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

12 A cal pode resultar menos evidente na súa faciana, digamos, interna (Aelredo de Rievaulx-Matteo Ricci) que externa (o burócrata e mestre peregrino chinés Confucio fronte aos relixiosos occidentais Aelredo de Rievaulx e Matteo Ricci), pero, de deternos o suficiente sobre a casuística destes derradeiros, dificilmente non resultarán visíbeis as diferenzas que escinden e particularizan ao místico e monxe gobernante dunha abadía de tempos plenomedievais do misioneiro xesuíta sinólogo que operou no soarego da Modernidade.

13 Da sobriedade dos aforismos e máximas ético-políticas das *Analectas* ao enciclopedismo inculturacionista do *Tratado da Amizade*, pasando polo espiritualismo cristolóxico-comunitario da *Amizade Espiritual* do inglés.

xeografías e espazos cronolóxicos dun mesmo universo cultural e entre todos estes elementos e os seus pares de forma simultánea e cruzada a partir de procesos de aniñamento e superposición dos dous grandes focos intelectuais tomados aquí como armazón de fondo: Asia e Europa.

(AII) Afondar no concepto chave da Historia do Pensamento Universal fundamentado na necesaria reivindicación de atender e facer explícito o diálogo Oriente-Occidente como condición *sine qua non* para a correcta comprensión dos seus respectivos e particulares desenvolvementos e aportacións culturais (entre os cales, para o que aquí nos interesa, estaría a elaboración filosófica de teorías e formulacións sobre a amizade). Da mesma maneira, modificando lixeiramente a perspectiva, por medio deste obxectivo non podemos deixar de incidir na urxencia de facer patente a ilusión, embuste e irrealidade da "universalidade" da auto-denominada Historia da Filosofía Universal entendida cando esta é entendida (consciente ou inconscientemente) como pouco máis que a mera e violenta conquista e colonización da diversidade cultural global a raíz da expansión e radicalización dunha serie de patróns occidentais cribados e progresivamente estereotipados, quedando degradadas as restantes manifestacións e desenvolvementos non-occidentais, no mellor dos casos, a propostas pre-, proto-, meta- ou pseudo-filosóficas ou, no peor, a achegas superfluas e pouco dignas da nosa atención, máis alá da curiosidade orientalista, experimentos falidos desde o seu xermolo ou, mesmo, aberracións contrarias á moral e intelectualidade occidentais.

(AIII) Explorar, a partir da observación crítica das previamente existentes, novas ferramentas para o diálogo ínter-cultural de utilidade presente e proxección futura que favorezan ou contribúan á correcta comprensión histórica tanto do *eu* cultural como do *outro*, pasando polo *nosoutros* colectivo e híbrido, as cales progresen na aprehensión do *outro* como suxeito válido a partir de si mesmo, e non da súa posición particular de subordinación ou comparación respecto dos esquemas e ideas forza occidentais.

(AIV) Avogar pola consideración e dignidade da Filosofía das Emocións, en liñas xerais, e da Amizade, en particular e como parte constituínte da anterior, como eidos de pleno dereito e interese no marco da erudición, crítica e pensamento filosóficos, como un espazo privilexiado na empresa global de comprensión do ser humano e, por conseguinte, como parte constitutiva da Antropoloxía Filosófica, deixando a un lado a súa denigración como unha sorte de actividade alternativa, curiosa ou anecdótica. Neste mesmo sentido, debe inscribirse a defensa de elementos como as paixóns, o amor ou a amizade, entre outros, como obxectos históricos de primeira liña no seo da abordaxe e análise da Historia da Humanidade.

(AV) Subliñar a importancia capital da interdisciplinaridade como compoñente clave e fundamental do correcto progreso de calquera proposta de investigación ou traballo académico serio, crítico e rigoroso, con independencia da súa procedencia ou dirección disciplinar concretas. Substituír o paradigma e, xunto con el, o conxunto de técnicas e principios de investigación propios dos caixóns estancos polos da apertura documental, teorética e metodolóxica, reivindicar o propio sen esquecer a potencial e enriquecedora posibilidade de contribución por parte do alleo.

USC DE COMPOSTELA

(B) Obxectivos específicos

(BI) Recoñecer e representar a amizade na súa multiplicidade contextual, facendo visíbel a existencia de numerosas concepcións e formulacións da noción de «amizade»

sobre a concepción dunha única, verdadeira e boa amizade ideal. Atender á diversidade e multiplicidade das, digamos, pequenas amizades históricas sobre aquela Amizade maiúscula que se quer intemporal (ahistórica), permanente, global e inmutábel, incidindo na relevancia e significación do concreto e do accidental sobre o esquema dos grandes principios abstractos de pretendida aplicabilidade global.

(BII) Cubrir grandes paneis históricos desde a Antigüidade ata o século XVII, sen pretender por iso esgotar o discurso na ladaíña dun monográfico de carácter erudito, enciclopédico e exhaustivo, senón estruturando a narración en torno á casuística concreta e comparativa da problemática xurdida e desenvolvida en torno á amizade por figuras representativas e concretas dos distintos períodos e universos culturais.

(BIII) Contribuír á hermenéutica do texto filosófico, no seu contexto e na súa propia fisionomía ou estrutura. A este respecto, convén lembrar que os tres exemplos seleccionados para a presente Tese responden a clásicos universais que cruzan fronteiras históricas e xeográficas, manuais do «coidado de si» ou enxeños políticos ao servizo das transaccións humanas. Neste último caso, non se nos agocha que a fisionomía do relato-texto poida quedar (e, de feito, así queda) solapada polo contexto ideolóxico.

(BIV) Progresar na investigación da ideoloxía e historia da Filosofía da Amizade: mutacións históricas do concepto da «amizade», bosquexando ao tempo as constelacións doutros termos ou categorías que axudan á súa configuración en cada un dos tres momentos-autores seleccionados, atendendo en particular á noción auxiliar de «amor».

(BV) Afondar na análise das relacións e interaccións multidireccionais existentes entre a amizade e outras emocións sociais e paixóns humanas a raíz do exame da presenza das mesmas no seo de diversas conceptualizacións referidas á primeira, en especial polo que se refire ás dúas grandes paixóns xenerativas ou xenéticas, a saber: o Amor e o Odio (o *Eros* e o *Misos*).

(BVI) Abordar a casuística e potencial influencia da homosexualidade, a súa concepción e estrutura relacional histórica, no marco da teorización sobre a amizade, ampliando as fronteiras máis tradicionais, en ocasións restritivas, desta derradeira co obxectivo final de atender e facer visíbeis, extraéndoos do confuso e invisibilizador limbo entre o amizar e o amar no que adoitan acabar descartados, aqueles casos e propostas nos que se incide na importancia dos compoñentes homo-eróticos ou homo-románticos da mesma.

Para concluír, no concernente á cuestión da estrutura interna do presente traballo, dividimos o núcleo textual do mesmo en torno a tres grandes bloques, adicados, respectivamente, á análise da obra e pensamento sobre o amizar de Confucio, Aelredo de Rievaulx e Matteo Ricci:

II. A amizade como instrumento de reestruturación [Confucio]

III. A amizade como instrumento de comuñón [Aelredo de Rievaulx]

IV. A amizade como instrumento de comunicación [Matteo Ricci]

Co obxectivo de impedir a descompensación interna do traballo, coa posibilidade de que a significación de calquera destas tres grandes seccións se construíse en detrimento da representación das restantes, estes tres bloques principais posuirán unha

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

estrutura interna semellante (que non necesariamente volume), repartíndose o espazo reservado a cada un deles en torno a tres ou catro seccións:

> a) Unha primeira sección adicada á contextualización introdutoria do autor e do seu pensamento a través da análise do seu tempo, seleccionando aqueles eidos e obxectos de estudo histórico que mellor se adecúen e respondan á configuración dun cadro cognitivo xeral que nos permita abordar, desde as mellores bases posíbeis, a posterior análise da cuestión da amizade segundo esta fose abordada e formulada polos diversos pensadores seleccionados.
>
> b) Unha ou dúas seccións a modo de núcleo central, nas cales abordar de forma específica o estudo e exposición pormenorizada de teorización sobre o amizar realizada por cada un dos nosos tres autores. Esta sección estará, á súa vez, sub-dividida en dous grandes bloques (que non necesariamente capítulos), adicados a (bI) o estudo específico e pormenorizado dos tres principais autores seleccionados, as súas obras, pensamento e contexto (antecedente, coetáneo e subseguinte inmediato), e (bII) a subliñar e destacar a orixinalidade da proposta filosófica presentada grazas á análise comparativa e contextual da mesma respecto do(s) universo(s) cultural(-ais) no(s) que se inscribe, a detección dos medios e nexos a partir dos cales puido interactuar, hibridarse, adecuarse ou colidir con distintos compoñentes, elementos e dinámicas do seu mundo histórico entorno ou a comparación da mesma con formulacións propias doutros autores escollidos para o caso que, ben sexa polas súas similitudes e coincidencias ou polas súas diferenzas ou puntos de oposición, poidan clarexar ou aportar unha perspectiva diferencial respecto da potencial lectura da primeira.
>
> c) Finalmente, unha terceira sección a modo de conclusión a súa, a cal non operará única e exclusivamente a modo de recompilación ou resumo do dito nos apartados anteriores, senón que se pretende sirva como unha sorte de extensión de cada bloque, servindo para ampliar, pola vía do estudo comparativo ou da análise diacrónica a fortuna histórica posterior das formulacións previamente traballadas.

Consideramos preciso deterse neste punto para incidir no feito de que a ampla e sistemática contextualización da que pretendemos dar contas ao longo do noso traballo dista moito de querer servir de mera adición ou embelecemento do contido último. Máis ben pola contra, o interese do mesmo reside na súa función como parte integral e constitutiva do mesmo. Se atendemos á disposición hipotética e os obxectivos relativos á mesma antes pretextados e presentados, considerar os tempos e espazos de contextualización histórica e relectura historiográfica que anteceden, acompañan e suceden ás fórmulas concretas do amizar que son obxecto prioritario da nosa investigación como algo alleo, externo ou accidental ao tema de estudo da presente Tese suporía unha malinterpretación do sentido da mesma. Se a *amizade* debe ser obxecto dunha aprehensión contextual en base á súa categorización como *problema filosófico*, entón a contextualización mesma, ben sexa a partir da inclusión ocasional de autores non representados no título da Tese, de estruturas e fórmulas macro-históricas ou de liñas de investigación historiográficas contemporáneas, é un obxecto integral para o noso traballo, e así debe ser lido e considerado.

Retomando o asunto da estrutura do presente texto, os tres grandes bloques antes referidos estarán flanqueados pola (I) actual presentación e introdución xeral, dividida

en catro seccións[14], e as (V) posteriores conclusións de conxunto, reconsideración, relectura e revisión da información presentada e analizada ao longo do corpo do texto en base ás hipóteses e obxectivos previamente presentados. Para concluír, a nosa Tese péchase cunha serie de tres apartados de carácter xa técnico (o primeiro e o derradeiro) e complementario (o segundo), a saber: (VI) a Bibliografía, (VII) un cadro de Apéndices iconográficos e textuais seleccionados coa vista posta na súa utilidade á hora de ampliar, reforzar e complementar determinadas seccións ou hipóteses do presente traballo e (VIII) o Índice Xeral, no que aparecerá desenvolvida de forma pormenorizada a estrutura do traballo tan só presentada de forma esquemática no Sumario (0).

1.4. METODOLOXÍA: A *CAMBRIDGE SCHOOL* E A HISTORIA INTELECTUAL BRITÁNICA. O DOBRE VOO DA BOLBORETA

Finalmente, polo que concirne á metodoloxía, a nosa proposta de investigación podería resumirse ou indexarse en base ás tres seguintes máximas: a súa aposta pola interdisciplinaridade e a interdocumentalidade e a súa adhesión á metodoloxía e esquema de paradigmas da Historia Intelectual Británica da denominada *Cambridge School*. Os dous primeiros aspectos, consideramos, non precisan dunha ampla xustificación ou aclaración, se ben por motivos diversos, polo que non dos deteremos en exceso sobre os mesmos. Comezando polo primeiro deles, e en honra á xustiza, a interdisciplinaridade, transversalidade disciplinar, da que pretendemos facer gala, lonxe de ser un mérito ou logro propio do presente texto, unicamente traduce unha necesidade do noso contexto de investigación histórica.

A omnímoda defensa da transversalidade disciplinar como compoñente básico e necesario da educación (primaria-básica ou superior) dos individuos no noso contexto socio-cultural chega na actualidade a extremos case idiosincráticos, de tal modo que non resulta estraño caer na aparencia publicitaria do novidoso e orixinal. Porén, a idea do polimático, xa sexa a nivel de coñecementos técnicos ou de saber teórico, posúe un raizame con recendo a antigüidade, sendo que, máis ben pola contra e en plena contradición coas reclamacións curriculares de interdisciplinaridade que se despregan desde as instancias políticas e político-educativas superiores, moito máis novidosa resulta a tráxica híper-especialización da que dá contas o estado actual da ciencia contemporánea (humana, social e físico-natural). Esta tensión entre opostos ten favorecido que a pretendida ou suposta interdisciplinaridade de numerosas investigacións non teña pasado da nominalidade que comparte coas resolucións políticas tralas que se agocha. E, aínda así, o número de traballos académicos de relevancia da nosa contorna que poidan considerarse, con xustiza e con certo rigor, como non-interdisciplinares, son tan escasos como excepcionais. A existencia autónoma, independente e illada das distintas pólas do saber, e, mesmo, das súas agrupacións de follas a título interno, mantense aínda como a ameazante sombra dun neoliberalismo pedagóxico e investigador que, se ben se aproxima e cuxos efectos son xa traxicamente visíbeis, latexa nun estado puramente embrionario[15].

14 Os xa realizados adicados á (I.1.) cuestión do estado actual da cuestión e (I.2.) a presentación da temática da nosa Tese, o presente (I.3.) referido á estrutura hipotética, os obxectivos (xerais e específicos) e a composición interna do escrito e a inmediatamente seguinte (I.4) adicada á súa metodoloxía.

15 Respecto da cuestión da casuística, natureza e, fundamentalmente, problemática que caracterizan á investigación superior, especialmente universitaria, resultan de extraordinaria utilidade o capítulo VI do *Coñecemento inventado* (2010) de Ronald Fritze, «Profesores á greña: a controversia en torno a 'Atenea Negra'» (páxs. 269-309), as seccións II e III da recompilación de artigos de José Carlos Bermejo Barrera publicada baixo o título de *Dignidade, cultura e liberdade* (2013), «Universidade para o coñecemento ou

Non en balde, non é xa que resulte custoso, senón mesmo hilarante, presupoñer a posibilidade de abordar un estudo filosófico da natureza do que aquí nos ocupamos de forma solipsista, sen atender ás aportacións e posibilidades (teóricas, metodolóxicas, conceptuais e, mesmo, léxicas e deontolóxicas) achegadas e aportadas por distintos eidos da Historia, a Filoloxía e a Teoría Literaria, a Psicoloxía, a Neurobioloxía ou a Etoloxía, entre outros campos de interese. Consciente ou inconscientemente e cunha maior ou menor determinación, parte desta armazón interdisciplinar se sobreentende implícita no noso labor, toda vez que formou parte da nosa instrución previa, está patente nas nosas lecturas e, asunto non trivial, é un compoñente fundamental e constituínte dos nosos contactos humanos. A era das Humanidades Dixitais, en última instancia, e sen negar as inmensas posibilidades (e riscos) que trae consigo o *bit*, non viu senón a evidenciar o que xa estaba presente no substrato da nosa vida académica.

Maila todo, xa que toda rede precisa dun primeiro nó que faga as veces de eixo reitor, é preciso explicitar que a nosa perspectiva metodolóxica privilexiará a faciana histórico-historiográfica, máis concretamente a da Historia do Pensamento, pero non eludiremos a necesidade, e responsabilidade, de aproximarnos e cruzar as fronteiras de disciplinas como as antes referidas, aproveitando, ben sexa mediante o préstamo, a asunción ou a naturalización, todas aquelas aportacións que poidan enriquecer o noso traballo e que o afasten do espello solipsista da reflexión autista intra-disciplinar.

Baixo este mesmo compás se move a segunda prescrición antes referida, a interdocumentalidade, transversalidade documental, á que tamén nos acollemos, e que posúe un sentido de obriga epistemolóxico-deontolóxica non menor que o que lle era propio á interdisciplinaridade. Recorrer aos desenvolvementos doutras disciplinas en materia de técnica e paradigma, pero deixando atrás as fontes que lles son propias ou ás que atenden de forma privilexiada, non é mellor que ir a por leite e traer o líquido nas mans. A Filosofía dos Sentimentos, en xeral, e da Amizade, en particular, por centrarnos exclusivamente no asunto que aquí nos ocupa, non só esixen a concorrencia doutras áreas e especialistas do saber, senón tamén dunha constelación documental tan ampla que a súa cartografía apenas comezou a ser bosquexada. Desta sorte, xunto a textos filosóficos de natureza diversa —dos tratados ao respecto de Aristóteles, Mengzi ou Spinoza e os diálogos platónicos, ciceroniano e aelrediano ás máximas e aforismos de Confucio, Quilón de Esparta e Solón de Atenas ou a prosa ensaística de Michel de Montaigne, pasando polas coleccións de sentenzas e exemplos de Matteo Ricci e André de Resende e o tratamento enciclopédico da voz «*amitié*» en *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* de Denis Diderot e Jean Le Rond d'Alembert, asinada, por certo, polo propio Diderot—, se fan presentes igualmente textos de natureza histórica (dos *Feitos e ditos memorábeis* de Valerio Máximo ás crónicas dos Sima, Tan e Qian, e Feng Youlan), científica (caso das obras de Antonio Damasio ou Richard Dawkins), socio-política (caso dos *Kāmasūtra* de Vātsyāyana ou da *Ars amatoria* ovidiana) ou, por suposto, literaria —desde o teatro (*Ricardo II* de William Shakespeare) á prosa (entre *O principiño* de Antoine de Saint-

universidade para o espectáculo» (páxs. 17-114) e «O esplendor da miseria: Narcisismo e política en Galicia» (páxs. 115-200), e o capítulo IV do *No Logo* (2015) de Naomi Klein, «As marcas e a ensinanza. Os anuncios en escolas e universidades» (páxs. 119-139). Con carácter máis extenso ou transversal, son igualmente de necesaria consulta a *Ciencia pública-ciencia privada* (2005) de Jesús Zamora Bonilla e *A tentación do rei Midas* (2015), *A aurora dos ananos* (2007) e *A maquinación do privilexio* (2011), estes tres derradeiros de J. C. Bermejo Barrera. E, por suposto, sen esquecer a magnífica recompilación que do *affaire* entre José Carlos Bermejo Barrera e a revista *Arbor* ten editado no 2008, o mesmo ano da controversia, Juan R. Goberna Falque, a cal posúe, por si mesma e en toda a súa fondura, o valor e carácter de documento histórico.

Exupéry e o *Señor dos Aneis* de J. R. R. Tolkien), pasando polo lirismo de Antonio Machado, Francisco de Quevedo ou a tan heteroxénea lírica galaico-portuguesa. Estes son só uns poucos exemplos.

Pola contra, coidamos que resulta de maior interese deternos na nosa particular adscrición metodolóxica, na medida en que, fronte á dobre transversalidade que vimos de referir, si aporta a nota electiva distintiva da presente investigación, así como por ser a Historia Intelectual Británica unha proposta historiográfica, en moi boa medida, aínda relativamente pouco difundida ou publicitada na xeografía española, cando menos en comparación cos seus parentes estruturalistas franceses e neo-marxistas, neste caso tamén, británicos. Xa que logo, merece a pena deternos na presentación da mesma e, fundamentalmente, na exposición daqueles elementos e compoñentes que nós tomaremos e adaptaremos en maior grao ou medida no noso traballo.

E, con todo e a pesar do agora sinalado, é moi posíbel que moito do que se expoña a continuación poida parecer, a simple vista, unha mera obviedade, o cal, con todo, non fai senón traducir e remitirnos, permanente e sistematicamente, ao paradoxo de fondo baixo o cal as disciplinas histórica e filosófica parecen vivir, comprenderse, xa sexa de forma solipsista (do eu cara ao eu) ou autista (do eu cara ao outro), e construír as súas relacións e proxectos de achegamento e, por chamalo dalgún xeito, "convivencia" no noso propio e particular contexto histórico-cultural, afogadas como parecen estalo nun proceso non xa de desconfianza mutua, senón en ocasións de aberto desdén, e aparentemente incapaces de superar as divisións e delimitacións fronteirizas debuxadas e consolidadas ao longo do dilatado proceso de redefinición dos saberes barroco-ilustrados nas disciplinas decimonónicas xurdidas da reorganización educativa (básico-elemental e superior) encetada polos Estados-nación decimonónicos. Unha diferenciación por especialización e establecemento de idiosincrasias particulares, específica, que, no marco da historiografía posterior, quedaría consagrada nas coordenadas do divorcio (divorcio múltiple) entre Georg W. Hegel, por unha banda, e Leopold von Ranke e Jules Michelet, pola outra. Abrupta e violenta separación baixo a cal terían quedado sepultadas, supostamente de forma definitiva, as posibilidades de continuidade e desenvolvemento dos titánicos esforzos de totalización histórica representados por Edward Gibbon ou William Robertson.

Neste sentido, non deixa de ser notábel, e tráxico, o feito de que, nun contexto como o actual, no que se revela de forma constante, e en toda a súa urxencia, a necesidade de construír e establecer un *οἶκος* (*oikos*), un novo fogar alexandrino, no que se atopen representadas en igual pé de dignidade e íntima pero multifaceticamente interconectadas as diferentes áreas do saber —desde os seus contidos e resultados ás súas metodoloxías e, mesmo, crises epistemolóxicas e deontolóxicas— como prescrición necesaria non xa só para o enriquecemento dun coñecemento dado, senón para encetar, co mínimo rigor posíbel, a propia construción do mesmo —e aquí entran en xogo as múltiples transversalidades ás que antes faciamos referencia (así como outras moitas posíbeis de ser suxeito de práctica metodolóxica e exposición teórica)—, non deixa de ser notábel, diciamos, a situación de descoñecemento mutuo xeneralizado, cando non de pouco disimulada oposición, á que se enfrontan, para o que aquí nos interesa, as nosas disciplinas. E aquí se agocha xa a primeira obviedade de moitas, toda vez que aprobamos e comprendemos, como evidente, tal estado da cuestión, pero non por iso chegamos a interiorizado ata facelo algo noso.

Seguimos a xogar ao gato metido a monxe do «Enxienplo del gato con el mur» (*Libro dos gatos*, Ex. IX). Desde logo, a situación non é tan sinxela nin é esta unha

crítica susceptíbel de ser aplicada a tódolos casos, pero as consecuencias que unha tan xeneralizada e consolidada problemática ten lastrado son tan manifestas como complexas[16].

Neste sentido, fronte a tal panorama, unha das poucas e, polo demais, máis meritorias excepcións atopámola representada pola escola historiográfica da que aquí nos ocupamos e cuxos axiomas fundamentais procederemos a resumir, a saber: a *Cambridge School* e a súa Historia Intelectual, unha das consideradas como as dúas grandes escolas historiográficas británicas do século XX (que ben podería ser dos séculos XX e XXI, na medida en que ambas seguen aínda en activo e cun bo estado de saúde académica), xunto coa *Oxford School*, pero que, fronte a esta derradeira, aínda é pouco coñecida no marco da historiografía española. Un descoñecemento xeneralizado que, en boa medida, se xustificaría polo feito de que boa parte dos froitos da Escola de Cambridge proveñen directamente da / ou se xestaron no contexto da tradición académica inglesa, inicialmente en torno á análise da cultura (teoría) / filosofía política do Renacemento, desde Maquiavelo ao republicanismo atlantista, abríndose camiño con posterioridade cara a outros eidos do saber histórico[17]. O espírito clásico deste hoxe ensanchado paradigma historiográfico quedaría recollido nas verbas coas que John Greville A. Pocock, un dos seus máis insignes e reverenciados representantes, procedeu a presentala, sucinta e pragmaticamente, tempo atrás, pero non demasiado, como parte do Prefacio elaborado para a recompilación de ensaios e escritos publicada en 2009 baixo o título de *Political Though and History. Essays on Theory and Method*:

> «Ao longo destes anos definiuse e practicouse en Cambridge, como noutras universidades, certo método ou procedemento para analizar o pensamento político e estudar a súa historia, ou, mellor dito, para estudalo no seo da historia. É un método que se asocia, ata tal punto, coa Universidade de Cambridge que se lle adoita definir polo nome desta localidade (e a medida que un se afasta de Cambridge, máis)» (Pocock 2011: 5).

Pouco máis de media centena de verbas nas que, a pesar da súa aparente sinxeleza e indeterminación (case que ambigüidade), quedaría recollido o xermolo máis íntimo e dinámico do ideario da historiografía cantabrixense contemporánea, conservado na súa

16 Pénsese, a modo de exemplo, no caso dos numerosos e prolixos estudos elaborados en relación co mito platónico da Atlántida, no seo dos cales fai décadas que proliferan as análises xeolóxicas, xeoquímicas e xeográficas destinadas a afondar na cuestión da potencial existencia dun recurso xeo-físico compartido cristalizado na forma de substrato histórico como fondo inspirador e enunciativo do mítico final da patria dos atlantes, caso do estoupido do volcán de Tera e o afundimento parcial do que hoxe coñecemos como arquipélago de Santorini. Agora ben, non foi ata tempos moi recentes, fundamentalmente da man da publicación en 2005 de *A Atlántida: pequena historia dun mito platónico* de Pierre Vidal-Naquet, que comezaron a reclamarse e a abordarse de forma crítica desde as marxes das Ciencias Sociais e as Humanidades toda unha serie de temáticas ata entón marcadamente marxinais, caso da influencia da obra herodotea no *Timeo* e o *Critias*, ou directamente consideradas como pouco máis que unha excentricidade ou un aditivo cientifista, caso da actualización dos datos aportados polos rexistros xeo-químicos da contorna do Mediterráneo Occidental. O mesmo podería dicirse, sen pretender estendernos moito máis no asunto, respecto da desigual e fráxil sorte daqueles estudos históricos (caso das manobras emprendidas por Eric Dodds ou Carlos García Gual) que, afundindo as súas raíces nos fértiles campos da información antropolóxica, teñen abordado a cuestión do xamanismo na antiga Grecia con este carácter dual, da máis que tardía e aínda pouco xeneralizada extensión dos resultados das escavacións de Manfred Korfmann en Hissarlik e da posterior investigación de Joachim Latacz nas marxes dos estudos homéricos ou a parecese que máis que manifesta imposibilidade de establecer unha crítica coherente e de conxunto, capaz de salvar o que de bo ten (que o ten) e máis alá das lizas individuais (e, en non poucas ocasións, personalistas), respecto da *Black Athena* de Martin Bernal.

17 Proceso de ampliación no que as fronteiras da escola se terían dilatado tanto a nivel temático, caso das análises de A. Padgen sobre a colonización americana ou os cada vez máis numerosos estudos elaborados en torno á problemática das múltiples relacións existentes entre os avatares da economía e a casuística propia das formulacións e fitos políticos e culturais (sendo especialmente representativos a este respecto os traballos de autores como Istvan Hont ou o propio John Pocock), como cronolóxico-cultural, xirando a lente do mundo xermánico-ilustrado de Pocock á revolución Francesa de Michael Sonenscher.

integridade co pasar do tempo e con independencia da sensíbel ampliación e diversificación de temáticas e investigadores vinculados á mesma ao longo dos anos. Non el balde, estamos a falar da que sería, senón a principal, desde logo si unha das voces máis autorizadas desta corrente, cuxo prestixio compite nas mesmas categorías que Quentin Robert D. Skinner, convertendo a relación existente entre ambos nunha sorte de binomio similar ao que representan Edward P. Thompson e Eric Hobsbawm para a *Oxford School*.

Certamente, Pocock non é o iniciador ou fundador da Escola[18], da mesma maneira en que tampouco ostenta a dirección da mesma, se ben o seu permanente estado de investigación histórico-filosófica, a extensión da súa produción escrita e, o que é igualmente importante, os seus denodados esforzos en pro da divulgación das máximas e principios reitores da Historia Intelectual, téñeno convertido na práctica no seu voceiro de cabeceira, mentres que series como *Barbarie e relixión* (Vol. 1 e 2: 1999; vol. 3: 2003; vol. 4: 2005; vol. 5: 2011; vol. 6: 2015) o facían nunha sorte de compendios prácticos dos obxectivos, fundamentos e procedementos da historiografía á que se Pocock se adheriu e compilacións como o antes referido *Pensamento político e historia. Ensaios sobre teoría e método* (2009) en practicamente o manifesto colectivo da Escola[19]. Ata tal punto se ten establecido e consolidado esta relación híbrida, que a historia da Escola de Cambridge acabou por traducir, en esencia, a do propio Pocock, forzando a coincidencia das súas fases e períodos coas transicións intelectuais do propio autor, por máis que, e consideramos preciso insistir neste punto, a Historia Intelectual británica é, e hoxe máis que nunca, un extenso e dinámico paradigma historiográfico, o cal segue a gozar de ampla e respectada presenza no universo historiográfico anglosaxón, e que se está a abrir paso progresivamente e a conquistar importantes espazos académicos no seo das escolas italianas e francesa, e cuxa supervivencia, a pesar das reservas do propio J. Pocock respecto da posibilidade de que poida variar drasticamente o seu sentido, rumbo, orixinario ou diminuír sensiblemente o seu dinamismo por mor da progresiva marcha da docencia activa, e, por conseguinte, das primeiras liñas de trincheira, dalgúns dos seus principais e máis sobresaíntes membros, parece de momento garantida. Pénsese simplemente nas reedicións periódicas das obras de clásicos como Quentin Robert D. Skinner, Richard Tuck ou as do propio J. Pocock, na crecente tradución, e conseguinte difusión, de obras de cuño cantabrixense no marco doutros contextos xeográficos, culturais e académicos ou na apertura das súas fronteiras e o enriquecemento da súa base por medio da inclusión de novos membros, ben sexan anglosaxóns (caso dos estadounidenses Carolina Robbins e Bernard Bailyn) como "foráneos" (do húngaro Istvan Hont ao canadense Michael Ignatieff).

18 Máis ben pola contra, J. Pocock, segundo el mesmo confesa, comezaría a entrar en contacto con unha Historia Intelectual que xa se estaba a traballar en Cambridge entre os anos 1940 e 1950 da man da súa aproximación á obra de Peter Laslett e a vehemente defensa deste da apremiante necesidade de establecer toda unha serie de diferencias e cautelas relativas á diferenciación dos contextos —(inter-)relacionados pero múltiples e dispares— nos que fora redactado o *Patriarca* de Robert Filmer e nos que este se publicou e tivo a súa recepción (vid. Pocock 2011: 6 e 138-139).

19 Tal será a fórmula mediante a cal nós mesmos nos aproximaremos e empreguemos a devandita obra. A *Cambridge School*, polo demais da mesma maneira en que as grandes escolas historiográficas do século XX, comezando pola Escola dos Annais e o universo intelectual establecido en torno a *Past and Present*, non carece de fundadores, pero si, por unha banda, de figuras que representen a fórmula ou dirección oficial e, pola outra e especialmente, de compendios ou manifestos nos que quede recollido o xermolo ou fundamento axiomático do conxunto do seu pensamento, metodoloxía e ideario. A crise das grandes correntes e escolas a finais do século pasado acabou por levar, nunha sorte de efecto case que reactivo, á proliferación de toda unha serie de proclamas fundacionais e follas de ruta entre as recentemente formadas escolas. Neste sentido, o compendio de ensaios, artigos e publicacións de distinto sino de Pocock no seu *Political Thought and History* representou para moitos a culminación dun labor que a Historia Intelectual británica tiña aínda pendente de resolución, e desde entón vén operando como unha sorte de híbrido entre manual introdutorio e carta fundacional tardía da arquitectura interna, tanto ideolóxica como paradigmática e teorética, da escola cantabrixense.

No concernente ao groso das máximas articuladoras e estruturadoras da maquinaria paradigmática e metodolóxica desenvolvida pola *Cambridge School*, estas atopan o seu fundamento na procura de reelaboración ou redefinición daquel cruce de camiños no que se realiza e establece o encontro histórico entre a experiencia biográfico-individual e a propia das grandes estruturas ideolóxico-contextuais (no seo das que a primeira toma forma e, con maior ou menor fortuna, se desenvolve). Por oposición a unha dicotomía que illa individuo de contexto (cando non directamente os contrapón), xa clásica no contexto xenérico da historiografía occidental —especialmente notábel nos eidos da historia do pensamento, en xeral, e das súas derivacións ou fragmentacións particulares —, a Historia Intelectual Británica encetou a súa andaina académica baixo a máxima de abordar a produción cultural, entendida en sentido amplo, desde a análise e, ata onde fose posíbel, reconstrución da interacción permanente e multidireccional existente entre os intereses e quefaceres particulares do suxeito e os procesos, manifestacións e condicionantes daquelas superestruturas históricas coas que interactúa e no seo das cales se inscribe e cobra significado a actividade (artística, política, literaria, filosófica, etc.) do primeiro.

O que aquí se está a defender é a importancia radical de atender á interiorización histórica do contexto por parte dun individuo que inflúe —consciente ou inconscientemente, de forma premeditada ou non e vendo finalmente conqueridos ou negados os seus obxectivos orixinarios, ou ben chegando a acadar outros moi distintos dos formulados nun primeiro momento (pois a involuntariedade reviste en historia unha importancia tan significativa como a voluntariedade)[20]— naquel ao tempo que se ve influído polo mesmo[21].

20 «Autor, receptor e contexto lingüístico están constantemente sometidos a procesos de innovación e interpretación nos que certas accións producen consecuencias indesexadas e *parole* e *langue* vense sometidas a cambios voluntarios e involuntarios. Sempre poden xurdir novos universos lingüísticos, gradualmente ou de forma súbita; pode que nin sequera haxa que refugar do todo a posibilidade dunha revolución paradigmática "ao Kuhn". A comunidade [histórico-lingüístico-cultural] que intentaba describir, inmersa na batalla pola hexemonía do discurso político, quería facer historia por medio de actos voluntarios pero, certas accións rexistradas pola súa historia, non foron intencionadas» (Pocock 2011: 12-13). A defensa do carácter ingobernábel dunha linguaxe (en última instancia) incognoscíbel na súa mutabilidade, re-adecuación (re-contextualización, reformulación) socio-cultural e fraccionamento de significados, usos potencias e estratexias, cruza o groso da obra de J. Pocock ata converterse nunha sorte de áncora de seguridade e/ou eixo de interconexión da mesma, fundamentalmente a raíz das transformacións detectábeis na súa obra e pensamento ao longo das décadas dos anos 70 e 80 do século pasado. Nesta liña, podemos ler no seu «Verbalizing a political act: towards a politics of speech»: «a verbalización é un dispositivo singularmente eficaz para introducir fricción nun medio facéndoo comunicativo. Desde este punto de vista, a linguaxe é unha forma de comunicación política e de acción moi eficaz, non porque sexa neutral, senón pola relativamente incontrolábel que é e o difícil que resulta monopolizala. Por moitos prexuízos que introduza no medio non poderei evitar que outros fagan o mesmo, e mesmo que usen os meus prexuízos para formular e difundir os seus...» (Pocock 2011: 56).

21 Unha comprensión dinámica e orgánica da realidade histórica experimentada individualmente e colectivamente significada que, coas súas particularidades e disparidades, teñen compartido máis alá das fronteiras da *Cambridge School* autores como o tan afamado e influínte Robin George Collingwood, quen, con anterioridade ao xurdimento da nova historiografía cantabrixense, deixara escrito nos Epilegómenos do seu postumamente publicado *Idea da Historia* que: «en períodos particulares da historia, determinados problemas filosóficos están, por así dicilo, en temporada [*particular philosophical problems are, as it were, in season*], e reclaman a atención especial daquel filósofo ansioso por estar ao servizo da súa época. En parte, os problemas da filosofía son inmutábeis; en parte, varían de época en época, de acordo coas características particulares da vida humana e o pensamento do seu tempo; e nos mellores filósofos de tódalas idades estas dúas facianas están tan entretecidas que os problemas permanentes aparecen *sub specie saeculi* e os problemas especiais da época *sub specie aeternitatis*. Sempre que o pensamento humano estivo dominado por algún interese particular, a filosofía máis frutífera da época reflectiu dita dominación; non pasivamente, por mera submisión á súa influencia, senón activamente, facendo un intento especial por comprendelo e situalo no foco da investigación filosófica» (Collingwood 1994: 232). Sen abandonar o universo anglosaxón, pero desde as fronteiras da literatura e, aquí tamén, da crítica filolóxica, podemos atopar a mesma reivindicación no Prefacio preparado John Ronald Reuel Tolkien a mediados da década de 1960 para a segunda edición do seu *Señor dos Aneis*, máis concretamente no momento no que se refire ás pretensión de exceso de significación ou referenciación contextuais que percibía en parte dos seus lectores, procedendo a subliñar que: «Un autor non pode, por suposto, deixar de ser afectado pola súa propia experiencia, pero os modos en que o xerme dunha historia

Estamos a falar, xa que logo, dunha historia, a un tempo, micro e telescópica, como diría John Pocock. Non en balde, ben sexa para o propio Pocock como para Peter Laslett ou Quentin Skinner, o discurso e a creación filosóficos, a propia acción de filosofar, lonxe de constituírse como unha sorte de proceso atemporal, unha forza ou creación o suficientemente abstracta ou, en todo caso, "pura" —é dicir, libre da accidentalidade e materialidade contextual que lle son propias á historia e a canto se somete a ela como parte constitutiva da mesma— como para librarse dos rigores da Historia (e, ao mesmo tempo e froito de mesmo proceso de acronía, liberala a ela da súa influencia), representa, pola contra, a actualización histórica sistemática e permanente dunha acción ou momento particular e concreto. Non atender a este feito, ou, cando menos, non abordalo coa seriedade e rigor necesarios, pode levarnos ao erro de base de formular, sen maiores precaucións ou salvagardas, afirmacións como a seguinte, a cal expoñemos a modo de exemplo dun catálogo de errores maior; falando de Aristóteles:

> «Polo medio dunha e outra permanencias en Atenas atópanse, entre outras cousas, unha vez máis o tradicionalmente sobrevalorado episodio da participación dun filósofo na educación dun príncipe; non parece que o influxo de Aristóteles sobre Alexandre de Macedonia fose nin profundo nin duradeiro» (Martínez Marzoa 2010: 122).

E punto e final, pois o caudal da demostración documental, da análise crítica da información manexada e da xustificación argumental secáronse antes de sequera ter comezado nun exceso de ilusionismo meta-histórico que excede, con moito, as marxes da *historiosofía* definida por John Pocock:

> «As ficcións históricas construídas polos filósofos poden ser unha rama lexítima de algo que poderiamos denominar "historiosofía", ou o intento de converter á historia nunha fonte de coñecemento. Os historiadores resístense a isto afirmando que historia é o que se pode demostrar ou dicir que ocorreu sen máis, á marxe de calquera outra mensaxe. O filósofo que busca a sabedoría vese moi tentado a reescribir a historia para convertela nunha ferramenta capaz de axudalo a obter o que cre que é a sabedoría. Pero sempre hai alguén disposto a sintetizar ou reescribir a historia como algo que ocorreu ou chegou a converterse nunha situación humana, unha situación que captou pola súa conta, sen axuda dun historiador. Estas sínteses ou reescrituras da historia son perfectamente lexítimas. Como vimos no caso de [Isaiah] Berlin [no relativo á súa distinción entre a liberdade «positiva» e «negativa» e a procura de certos membros da *Cambridge School*, entre eles os propios Pocock e Skinner, en pro da existencia e continuidade dunha sorte de debate similar establecido entre conceptos históricos potencialmente relacionados con aqueles ao longo dos tempos premodernos ou renacentistas, caso da distinción entre as liberdades «romana» e «gótica» no segundo ou da naturalización híbrida das mesmas no contexto do «humanismo comercial» desenvolvido ao longo do século XVIII para o primeiro], pode que se

emprega o chan fértil da experiencia son extremadamente complexos, e calquera intento de definir o proceso non é máis que o mero indicio dunha evidencia inadecuada e ambigua. É tamén falso, aínda que naturalmente atractivo, cando a vida dun autor e a dun crítico coinciden no tempo, supoñer que o movemento das ideas ou os acontecementos da época sexan necesariamente as influencias máis poderosas» (Tolkien 2012: 11). Tolkien xa estendera con anterioridade á cita enriba incluída, e seguirá facéndoo con posterioridade, a súa argumentación por medio da exemplificación da mesma con recurso a toda unha serie de casos concretos, entre os que podemos destacar pola súa claridade o seguinte: «A guerra real non se parecía á guerra lendaria, nin no seu proceso nin na súa conclusión. Se houbese inspirado ou encamiñado o desenvolvemento da lenda, entón, por certo, o Anel tería sido empregado contra Sauron; non tería sido aniquilado senón escravizado, e Barad-dûr houbese sido ocupada e non destruída. Saruman, como non pode apoderarse do Anel, envolto nas confusións e traizóns da época, tería atopado en Mordor os elos perdidos das súas propias investigacións sobre a historia do Anel, e non tería tardado en fabricar un Grande Anel propio co que podería desafiar ao Señor da Terra Media. Nese conflito ambos bandos houbesen odiado e desprezado aos hobbits; non houberan sobrevivido moito tempo nin sequera como escravos» (Tolkien, 2012: 11).

> se pontea ou interpreta a historia desta forma se acabe chamando a atención dos historiadores sobre procesos e consecuencias que estes pasaran por alto. E tamén pode ser que a formación destas concepcións da historia teña a súa propia historia e remate sendo, á súa vez, obxecto de estudo para os historiadores» (Pocock 2011: 152).

A existencia de ficcións históricas no contexto da historia da literatura, como ben sinala o noso autor, dista moito de ser unha novidade na historia da filosofía, atopando algúns dos seus máis temperáns (e igualmente brillantes) exemplos no marco dos diálogos platónicos, diálogos de mortos, pluralizando ou xeneralizando a caracterización dada por Pierre Vidal-Naquet (cf. Vidal-Naquet 2006: 26), nos que, sobre o dito, ou aquilo que se pode reconstruír do dito, por Sócrates, Critias, Cármides ou Parménides, entre outros, priman os motivos polo que dixeron e polo que se lles puxeron nos beizos as verbas que Platón seleccionou para cada un deles. Da mesma maneira, tales ficcións non son esencial nin realmente negativas, na medida en que cumpren unha función dada e que computan en textos cuxa utilidade última non é a histórica, así como tampouco o é a distinción, manténdonos nas marxes terminolóxicas do noso historiador anglófono, entre a historiografía dos historiadores (ocupada no cumio de acontecementos, procesos e dinámicas que tiveron lugar no pasado e que, mediada a súa conservación, son susceptíbeis de ser transmitidos, analizados e interpretados) e o historicismo dos filósofos da historia (para quen a historia non é senón a condición baixo e na que se desenvolven toda unha serie de procesos que, con independencia da descrición dos mesmos, é susceptíbel de ser convertida en obxecto de debate e reflexión en si mesma). A problemática, máis ben pola contra, de sentenzas como a antes referida de Martínez Marzoa, deriva da irresponsábel ruptura deste, por outra banda, fráxil e inestábel acordo harmónico, implicando paradigmas esóxenos e contrarios ás precisións e rigores metodolóxicos e teoréticos dunha análise que pretende ser histórica, por máis que se refira á historia da filosofía.

Así pois, a controversia derivada daquelas poucas liñas, moito máis ampla, e, polo demais, tamén acendida, do que puidese parecer a simple vista, non depende da anatemización ou non do dito nelas, por máis que non se comparta o alí exposto, senón da dobre problemática que se suscita ao cabo das mesmas. Unha problemática, en primeiro lugar, formal-metodolóxica, dado o descarte manifesto, como elemento meramente accesorio, de toda argumentación ou exposición de tipo histórico-documental que permita non xa xustificar, senón sequera sustentar minimamente unha sentenza tan lapidaria, máxime no seo dun texto que se intitula a si mesmo como histórico, *Historia da Filosofía Antiga*, e que non fai senón reproducir, se ben en graos de representatitividade e significación académica sensiblemente distinguíbeis, o ahistoricismo da *History of Political Thought* de George H. Sabine, tan respectada e influínte a mediados do século pasado, pero que, como sinalaría o propio Pocock, carecería de calquera traza de pensamento ou proceder histórico, non habendo formulado ou narrado ningunha clase de exercicio ou actividade humano susceptíbel de ser identificado, definido, en si mesmo e a través da súa continuidade (vid. Pocock 2011: 36-37).

A esta primeira vaga a sucedería de forma case inmediata unha outra problemática, neste caso de carácter teorético-programático, a cal resultaría, ao noso entender, máis grave e, por conseguinte, de maior interese. Non en balde, a posibilidade de que unha, digamos, entidade filosófica dada puidese ter influído ou tido certa participación na historia particular, que non só na formación, dun elemento non necesaria ou pretendidamente filosófico, ou dunha natureza non exclusiva ou, sequera,

prioritariamente filosófica, é rexeitada de forma manifesta e radical, case que mesmo groseira, con independencia de que o devandito elemento filosófico sexa un dos protagonistas do propio relato (como é o caso do enriba citado, relativo ao conxunto de relacións habidas entre Aristóteles e Alexandre o Grande). A esaxerada exaltación da Filosofía pola Filosofía na soa Filosofía que aquí se dá aboca á disciplina e a súa tradición (dos seus relatos e formulacións á propia práctica e comprensión da mesma) á aberta ameaza de quedar recluída tralos muros dunha inmaculada torre de marfil no centro da cal, e en pro da prevención da obra etérea respecto dos nocivos e contaminantes vapores do mundo que a rodea, sobrevive no risco de limitar severamente, e en base ao mesmo proceso de descoñecemento mutuo, a potencialidade transformadora do seu propio labor.

Neste punto resulta difícil discernir se o orgullo de non recoñecer as influencias esóxenas na historia da filosofía é máis ou menos grave que a ignorancia de non facelo respecto das influencias desta nos restantes eidos do saber (e non só do saber culto e academicamente recoñecido) ao longo da súa dilatada historia.

Da mesma maneira, aínda que neste caso a nivel do particular, este xogo de amnesias voluntarias acaba por favorecer e propiciar, en última instancia, a despersonalización do filósofo, a indistinción de toda unha serie autores que, libres de contexto e máis alá das súas preferencias, querenzas, necesidades e limitacións á hora de escribir, non serían máis que copias perfectamente iguais, idénticas, dun orixinal abstracto e paradigmático, bosquexado no eido dos ideais inmutábeis pero nunca concretado na maleabilidade da nosa realidade histórico-material. Pouco máis que perlas monocromáticas e morfoloxicamente idénticas dun colar sen peche ou, o que aquí sería o mesmo, sen inicio nin fin.

Por algunha escura razón que, cando menos ao noso entender, resulta difícil de comprender, aceptamos e, mesmo, favorecemos a escisión entre, por unha banda, un pensamento, obra e actividade intelectuais exaltados como obxecto case que único (ou directamente único) da dignidade do seu estudo e, pola outra, unha contextualización histórico-biográfica reducida a pouco máis que anecdotario de curiosidades, nota erudita ou, simplemente, apoloxía de xustificación e exaltación do relato que realmente nos interesa. Separamos o pensamento da vida cando, e aínda baixo o presuposto de que algún destes dous elementos puidese ser reconstruído integramente e na súa, por chamalo dalgunha maneira, "pureza orixinaria", o primeiro só pode realizarse cando o segundo está activo, iso si, ben sexa a través da experiencia vital do individuo creador ou da de todos aqueles (entre os que nós mesmos estamos plenamente, aínda que non sexa de forma consciente, incluídos) que, por medio de lecturas e interpretacións coetáneas ou posteriores, cando non de accións máis incisivas e intrusivas, comprenden a totalidade, se é que se pode falar nestes termos, do seu estar significando histórico-intelectual. E é que os filósofos, aínda cando xa non poden facelo a través dos seus propios beizos, seguen falando mentres teñan algo que dicir. Pode que a máxima non estea errada, pero cicais sería máis acertada se se precisase que seguen falando mentres exista alguén que, favorecendo a súa conservación, preste oídos e ollos a verbas e ideas que sigan tendo, potencialmente, algo que dicir á luz dun contexto mutábel e en permanente estado de actualización. Porén, parecemos seguir atrapados no paradoxo do medievalista inglés Frederic W. Maitland, quen confesaba apenas ter lido libros de historia ata pasados os trinta anos, coa excepción das historias dos filósofos, «que non contan».

Pola contra, e por oposición a esta apoloxía da desconexión, a Escola de Cambridge defende a necesidade de atender á historia intelectual como a sucesión, configuración híbrida e interconexión multidireccional de distintos momentos de creación, difusión, interpretación (recreación) e aprehensión (patrimonialización individual ou colectiva) que, no seu conxunto, demarcan e significan —e, polo tanto, permiten estudar histórica e filosoficamente— aquilo que Skinner chamaría o «facer» do autor, nas súas dúas vertentes, a saber: a referente a aquilo que este desexaba, planificaba, facer orixinalmente, e o que realmente fixo en última instancia (entendido en plural, é dicir, en base á súa adecuación e naturalización fronte a / e no seo de distintos contextos), ou, dito doutro modo, aquilo que o seu labor filosófico significaba para el mesmo, como emisor, e o que significou para os outros, como receptores. Dúas facianas non sempre concordantes, e aínda máis dificilmente susceptíbeis de ser superpostas sen algún tipo de arestas, pero igualmente importantes á hora de enfrontarnos á análise, para o que aquí nos interesa, histórico-filosófica, na medida en que, tal e como sinalaba Pocock, da mesma maneira en que existen multitude e heteroxeneidade de momentos, tamén existen múltiples linguaxes, verdadeiras fronteiras histórico-historiográficas da Historia Intelectual, en tanto en canto actúan como delimitadores contextuais do potencial significativo e expositivo dun discurso determinado[22].

A ausencia desta precaución lingüístico-contextual, da correcta comprensión e demarcación histórica da actividade intelectual, e así tamén de tódalas súas manifestacións e cristalizacións, como a sucesión de toda unha serie de *momentos*, episodios, de elaboración e formulación (desde a óptica do emisor primeiro) e recepción e reformulación (desde a propia dos receptores posteriores) (P. Laslett), delimitados e demarcados pola *linguaxe* na que se formulan (J. Pocock) e polo seu carácter de *actos de fala* (Q. Skinner) e significados a raíz da súa inscrición nas marxes históricas concretas nas que son levados a cabo, tan só resulta proclive á radicalización do sentido presentista da Historia por medio da proliferación de toda unha serie de recursos retórico-narrativos entre os que destacarían prolepses e anacronismos. Debe facerse notar que o carácter ou senso privilexiada e destacadamente lingüístico da proposta orixinaria e nuclear da Historia Intelectual Británica, revélase de forma igualmente significativa no eido da concreción e caracterización das problemáticas e desviacións que, baixo a súa óptica, acompañan a derivas non-coincidentes da investigación histórica, pero, e sen negar en ningún momento a importancia capital deste tipo de corolarios historiográficos, unha pequena ampliación do espectro de observación permitiría a valoración de problemáticas inmediatas e adxacentes tan significativas como a neo-prostración reverencial ante o sentir mistérico-ocultista dos [xeralmente mal

22 «O que dota á filosofía política do seu carácter histórico é a presenza do que denominamos linguaxe ordinaria. En sentido estrito, a linguaxe empregada no diálogo [filosófico] é extraordinaria e académica, e tal vez fose mellor falar dunha tradición discursiva. Pero, comparte coa linguaxe ordinaria e outras formas de tradición, a característica de ser un espectro de conduta, composto a partir de materiais moi diversos e a disposición de moitos usuarios, de maneira que ningún deles ten un poder ilimitado sobre el. Pode que a característica máis básica dunha tradición sexa que ningún transmisor illado coñece ou controla por completo as mensaxes que recibe e transmite. Sempre hai elementos implícitos e contraditorios que escapan á nosa atención nalgún momento da transmisión. O que non significa que non poidamos realizar actos aclaradores unilaterais [...], senón que a tradición nos dá o contexto [socio-lingüístico] no que este tipo de actos de autoliberación son posíbeis e necesarios. Para poder nadar contracorrente debe haber un río» (Pocock 2011: 72-73). Polo que concirne á relación problemática que engloba a autor (e a súa intencionalidade intelectual), lector (e o potencial receptivo deste respecto das ideas, teses e desenvolvementos do primeiro) e contexto(s) socio-lingüístico(s), resultan de extraordinario valor e utilidade os seus escritos «Verbalizing a political act: towards a politics of speech» (publicado na súa versión final en 1973) e «Political ideas as historical events: political philosophers as historical actors» (1980; do que está extraída a cita anterior), recollidos na antes referida colección de ensaios, así como a introdución («The state of the art») do seu *Virtue, Commerce, and History* (1985: 1-34).

denominados e/ou comprendidos] misterios históricos[23] ou a desnaturalización e enrarecemento das tensións propias daquela aparente antinomía que Marc Ferro conveu en denominar o «paradoxo do *Acoirazado Potemkin*», é dicir, a potencialidade da ficción histórica como motor de progresión e desenvolvemento do coñecemento histórico científico[24].

Toda esta serie de dinámicas acríticas non tería favorecido, en última instancia e desta sorte, outra cousa que a consolidación daquel paradigma historiográfico que limita, por preferencia ou ignorancia, a análise do pasado á raíz das claves interpretativas e intereses históricos particulares do presente (do tempo do estudo) e non das súas propias dinámicas e procesos inherentes (do tempo estudado)[25], se ben unha afirmación tal merece a súa correspondente aclaración, na medida en que pode arroxar a luz ilusoria dun infantilismo historiográfico de corte rankeano. Os documentos, por máis que nos permitan aproximarnos disciplinarmente ao pasado, non son ollos de boi que se abren entre dous presentes, aquel que nos é coetáneo e aquel que, no seu momento, o foi para os nosos devanceiros, outorgándonos unha vista case que cinematográfica dos feitos tal e como estes aconteceron (*wie es eigentlich gewesen*) e con independencia da casuística propia da cadeira histórica desde a que os contemplamos. A historia, tódalas historias, se escribe desde o presente, mentres que, pola contra, a *epoxé* absoluta non parece poder traducir máis que unha doenza neural severa ou, no mellor dos casos, un estado epifaníaco cuasi relixioso. Porén, e por máis que o presente sexa a rocha de Sísifo da que nunca nos poidamos liberar na súa totalidade, un tal estado das cousas non pode nin debe limitarnos a unha aceptación

23 A nosa propia contorna bibliográfico-editorial resulta o mellor exemplo da proliferación de toda unha serie de obras centradas en obtusos misterios e enigmas artificiais e impostados nas que, como tan ben soubo resumir José Luis Gómez Urdáñez, parecese que parafraseando o espírito combativo de Ronald Fritze contra as formas da pseudohistoria, «o tamaño do misterio é inversamente proporcional á ensinanza cursada polo autor, como sempre aconteceu: é dicir, se se estuda pouco sábese menos e, polo tanto, hai máis misterios» (Gómez Urdáñez 2011: 271).

24 O devandito paradoxo, que o propio M. Ferro tería presentado de forma sintética en 1989 coas seguintes verbas: «Se resulta que con feitos imaxinarios o artista reconstrúe o verdadeiro, fai intelixíbel a historia, isto nos formula a cuestión de se a ficción, o imaxinario, poden servir como técnicas científicas de investigación histórica» (Ferro 1995: 185), daría os seus primeiros pasos na obra escrita do historiador francés á altura de 1976 da man da publicación en *Le Monde* do seu «Légende et Histoire: *Le cuirassé Potemkine*» (recollido en versión castelá en coleccións de textos do noso autor como *Cine e Historia*, publicado por Gustavo Gili en 1980 [páxs. 63-65], e *Historia contemporánea e cine*, traducido para Ariel en 1995 [páxs. 91-93]), e coñecería o seu primeiro desenvolvemento exhaustivo pouco máis dunha década máis tarde coa publicación en 1989 de «La paradoxe du *Cuirassé Potemkine*» no volume XXX do *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* (presente na segunda coletánea de traballos antes mencionada; páxs. 185-189), na que Ferro se adentraría na caracterización da historia-ficción como un dos catro grandes modelos ou fórmulas historiográficas de finais de século xunto á historia-memoria, a historia xeral e a historia experimental (APÉNDICE II).

25 A cuestión, por suposto, non é tan doada, e a trampa que ela mesma establece ameaza permanentemente con absorber ao investigador pouco coidadoso: «Interpretábase aos grandes textos do pasado como se neles se pretendesen formular teorías cuxo contido estivese predeterminado por concepcións extra-históricas do que deberían ser e eran a "teoría política e a historia". Esta confusión inducía a certos erros como o anacronismo (a atribución a autores do pasado de conceptos que non estaban á súa disposición) e a prolepses (considerar que os autores antigos anticipaban a creación duns argumentos en cuxa formación supostamente tería desempeñado un papel o texto, sen demostrar previa e historicamente que o texto analizado desempeñou certo papel neste proceso). Tras rexeitar estas falacias e ridiculizalas merecidamente, Skinner afirmaba que a publicación dun texto e a formulación dos argumento que contiña era un acto realizado na historia e, de forma máis concreta, no contexto dun discurso. En opinión de Skinner debía pescudarse o que "facía" o autor, o que quería facer (o significado do que facía) e o que realmente fixera (o que significara para outros). O acto e os seus efectos tiveran lugar nun contexto histórico expresado, en primeiro lugar, pola linguaxe na que o autor escribira o seu discurso e na que se lera. Cría que, aínda que o acto de fala puidese innovar a linguaxe desde dentro e modificala, era a linguaxe a que fixaba os límites do que o autor podía e quería dicir, así como o que os demais entendían que dicía. A linguaxe era ademais un medio para que o autor adquirise e procesase a información dispoñíbel sobre a situación histórica, política e mesmo material na que vivía e actuaba. E se ben gran parte do así chamado "pensamento político" se expresaba nunha linguaxe de segunda orde, que contiña as reflexión en torno á linguaxe na que se pensaba a política, sempre cabía ampliar o "contexto" [...] pasando da linguaxe aos seus referentes (aínda que, unha vez que o historiador comeza a empregar referentes que non están totalmente articulados na linguaxe, volvémonos a atopar ante o problema, pode que ante a necesidade, da prolepses)» (Pocock 2011: 141).

conformista e pasiva e, deste xeito, cercear calquera esforzo en pro da rigorosa e crítica reconstrución de dinámicas, estruturas, esquemas e acontecementos que, xa non sendo plenamente nosos, resisten, de forma máis directa ou indirecta e con maior ou menor fidelidade aos seus respectivos estadíos orixinais, no caudal do tempo e, consecuentemente, son susceptíbeis dunha detección e análise históricas. Máis aínda, calquera que desexe demostrar a existencia de debates histórico-filosóficos de longa duración e extensión, como pode selo a heteroxénea e vasta problemática filosófica establecida e estruturada en torno á noción da amizade ao longo dos séculos, xeografías e culturas da que aquí nos ocupamos, deberá ser capaz de expor tanto a continuidade das linguaxes nas que se aquela desenvolveu[26] como os vencellos efectivos existentes entre as súas sucesivas actualizacións, caracterizadas polas súas respectivas adecuacións contextuais, suceptíbeis de espertar novas liñas de reaccións e potencialmente proxectábeis en modelos relacionais nos que cabe igualmente a hibridacións e a confrontacións culturais, entre outras facianas posíbeis, pero sempre concretadas e establecidas a través da interconexión entre múltiples e heteroxéneos actos de fala[27]. Así pois, a Historia, con maiúsculas, non interesa como espazo susceptíbel de reconstrución, senón como problemática, como problemática do que significa vivir e comprender a historia nos seus distintos períodos.

Contamos ao respecto con unha imaxe que, consideramos, é extraordinariamente representativa da duplicidade temporal á que aquí nos estamos a referir, se ben as coordenadas da súa produción nos levan da historiografía á psicanálise. Tras introducir a cuestión do «sentimento oceánico» ou «sensación de eternidade» —segundo preferencia de Romain Rolland, o amigo venerado, segundo a referencia non-nominal que atopamos na versión orixinal do texto (sendo desvelado o misterio unicamente a partir da edición de 1931, trala publicación o ano anterior das vidas de Ramakrishna e Vivekananda por parte do galo)—, e referirse á caracterización dos estados *euicos* (primitivo, primario, e

26 Cunha admonición crítica sempre presente, a saber: o feito de que o historiador —quen, lonxe de limitarse, por sinxela incapacidade ou, o que cicais sería máis correcto, imposibilidade, a reconstruír ou reverdecer a linguaxe daqueles individuos que estuda, se ve na obriga de desenvolver un esquema explicativo no seo do cal, e en base ao seu propio universo lingüístico, poida dar cabida á racionalización e aprehensión parciais do universo socio-lingüístico no que tiveron cabida e se significación as nocións que se atopan no foco da súa investigación—, observando de forma externa e non-participativa (neste sentido, só explicativa pero non-comprensiva) un cosmos socio-lingüístico dado do que os seus usuarios son descoñecedores da totalidade dos seus niveis significativos e graos de formalización e só sabedores parciais da potencialidade en materia de repercusións e cadeas de consecuencia do seu emprego (da mesma maneira en que nós mesmos o somos respecto da nosa propia e particular contorna lingüística), goza, como ben souberon subliñar autores como Pocock, non xa só dunha envexábel liberdade analítica á hora de encetar o estudo e contextualización dun discurso dado, senón tamén desde o punto de vista da súa potestade en cuestión de selección. Selección de voces e rexistros, do que se pretendeu dicir e dos medios mediante os que se chegou a dicir aquilo que, finalmente, se dixo, pero tamén do silencio, habería que engadir, sobre todo o silencio. E é que, tal e como ten sinalado en tantas ocasións o historiador José Carlos Bermejo Barrera, a principal arma do historiador, posto ao servizo do poder e por emulación e asimilación ao mesmo, non é a verba escrita ou enunciada, senón o silencio imposto e ditado: «A forma máis eficaz de anular unha posíbel oposición política e social é o negarlle o acceso á linguaxe, é non permitirlle que os seus enunciados poidan ser pensados nin expresados, o que, por sorte, moi poucas veces é posíbel. Neste sentido e dentro dun proxecto dese tipo, a noción de realidade histórica pode desempeñar un papel relevante...» (Bermejo Barrera e Piedras Monroy 1999: 336). Pouco despois, péchase o capítulo (Cap. X: «Onde se sitúa a realidade histórica») coas seguintes verbas: «A Historia da Humanidade puxo claramente de manifesto que un dos mecanismos básicos para garantir un tranquilo exercicio do poder é o monopolio da linguaxe e a administración do silencio. Por iso, no momento presente o labor que debemos exixir moralmente ao historiador consistirá en desmontar ou deconstruír a linguaxe do discurso histórico, en abrir fendas nos muros do silencio e en conceder oportunidades a diferentes voces que contribúan a crear novas configuracións da realidade histórica» (Bermejo Barrera e Piedras Monroy 1999: 337).

27 Retornando, unha outra vez máis, á cuestión dos potenciais riscos do anacronismo e a prolepses, se ben referidos neste caso non aos documentos, senón aos eidos das macro-estruturas dialóxico-culturais: «Podemos afirmar que existe un debate incesante que se estende de xeración en xeración, ao longo de séculos, sen caer na elaboración de falsos modelos ou enganosas prolepses? Quen diga que é posíbel debe demostrar: 1) a continuidade das linguaxes nas que se desenvolveu o debate; e 2) a relación existente entre os actos de fala que son a base do debate» (Pocock 2011: 145).

adulto, ulterior), Sigmund Freud adicará un espazo nada desdeñábel do seu breve opúsculo *O malestar na cultura* (1930) a enxalzar as virtudes propias do milagre da conservación íntegra, ou practicamente íntegra, do pasado (pretérito) no presente (ulterior) no marco da vida psíquica. Freud intentou facer patente o particular e excepcional desta casuística da psique, segundo el a comprendía, por medio da contraposición da mesma coas limitacións de potencialidade en materia de conservación ás que se ve sometido o rexistro histórico. Con tal finalidade, Freud recorrerá a un xogo ilusorio, o da imaxe utópica dunha Roma que abarca tódalas Romas[28]. Ao longo da súa fabulación, franqueada por dous argumentos de corte bioloxicista pero de notábel menor extensión (o primeiro deles en forma de series zoolóxicas e o segundo de carácter organicista-evolutivo), e tras describir sucintamente a sucesión dalgunhas das principais ou máis notorias modificacións do espazo ocupado pola cidade dos césares (da *Roma quadrata* á vasta cidade do muro aureliano, pasando polo *Septimontium* e as reformas urbanísticas de Servio Tulio) e preguntarse polos vestixios das devanditas fases, das ruínas de ruínas, que un turista do tempo do austríaco podería encontrarse ao pasear polas áreas nas que antonte se levantaba orgullosa a gloria de Roma, proponnos o esforzo lúdico-intelectual de imaxinar a posibilidade de visitar unha cidade na que, a pesar das sucesivas vagas que a tivesen transformado (de forma máis ou menos violenta), non tivese desaparecido nada do que nela houbese existido en tempos anteriores. A(s) súa(s) faciana(s), que agora é (son) múltiple(s), nunca se houbese(n) modificado.

Alí estarían as estatuas do *Castel Sant'Angelo* que os godos baixaron dos seus pedestais. Alí tamén os palacios do Palatino, soberbios na súa maxestuosidade. Seguirían Xúpiter e Minerva, as súas imaxes e exequias, en silenciosa adoración no *Palazzo Caffarelli* e en *Santa Maria Sopra Minerva*. E así tamén, no mesmo espazo e no mesmo tempo, os devanditos palacio e basílica, así como o esplendor etrusco das fases máis primitivas do templo do Capitolino e os obeliscos exipcios que se levantaron en torno ao Serapeum e o templo a Isis, erixidos trala destrución do de Minerva por Pompeio ao redor do 50 a. C., pois, tal e como sinala S. Freud: «bastaría que o observador cambiase a dirección da súa mirada ou o seu punto de observación para facer xurdir unha ou outra destas visións» (Freud 2007: 3021; para o exemplo pretextado vid. páxs. 3020-3022).

Pero unha imaxe tal, sentencia, máis que inconcebíbel revélase sinxelamente como un grotesco absurdo. Ruínas e só ruínas, fragmentos xustapostos que sobresaen, en forma de punta de iceberg, da marisma na que se anegan os restantes restos, condenados ao esquecemento, pois esta, é só esta, é a forma na que, a entender de Freud, a historia posibilita a súa propia conservación. Unha imaxe que, polo demais, sería extrapolábel a calquera núcleo habitacional humano, con independencia de que, ao longo do seu particular devagar histórico, non tivese sido testemuña das mesmas convulsións que axitaron á cidade dos césares, na medida en que, tal e como sinala o noso autor, aínda unha cidade como Londres, descoñecedora da devastación da guerra, si o sería, como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

28 O emprego de metáforas e demais figuracións alegóricas de corte comparativo entre as dinámicas, estatutos e caracteres históricos e psicolóxicos dista moito de ser unha rareza ou excentricidade propia do pai da Psicanálise. Máis ben pola contra, o recurso a ferramentas retóricas semellantes sería testemuña dun notorio seguimento ao longo dos dous derradeiros terzos do século pasado, nos que se foi producindo o progresivo paso da súa aplicación irónica, literaria e negativa a toda unha serie de novas formulacións de carácter analítico, prosaico e positivo, resistindo por esta vía os envites deconstrutivistas das sucesivas crises historiográficas das décadas 1980 e 1990, pasando ao novo século no marco da historiografía peninsular da man de autores como Jose C. Bermejo, cuxa comparativa entre a experiencia vital da realidade psíquica individual e a natureza e funcionamento da denominada «realidade histórica sentida» (vid. Bermejo Barrera e Piedras Monroy 1999: 331-332) serviu de ponte a tal empresa.

mínimo, de sucesivas e ocasionais vagas de reconstrución, reaxustamento e reestruturación urbanística[29].

Porén, a observación do austríaco é, en última instancia, errónea. Errónea por incompleta, na medida en que a presenza histórica non responde exclusivamente a unha materialización espacial (a presentada aquí por S. Freud), senón que é testemuña dunha outra concreción (aínda que, pola súa natureza, case sería mellor dicir dispersión) temporal, na que presente, pasado e, mesmo, futuro, se mesturan e conviven, comparten, a mesma sección cronolóxica a un tempo, nunha conceptualización que, polo demais, dista moito de ser totalmente allea ou estraña á historia da filosofía (pénsese a modo de exemplo, sen pretender esgotar aquí a totalidade dos casos, nas nocións de espírito da historia de Hegel, do *continuum* de Charles S. Pierce no seu sesgo histórico ou, polo demais, dos tres tempos ou modos da alma antes citados de Santo Agostiño de Hipona)[30]. A realidade histórica, nesta a súa faciana existencial, parece asemellarse máis á Atlántida da que falaba Thomas-Henri Martin na súa «Dissertation sur l'Atlantide» (incluída no seu monumental *Études sur le Timée de Platon* [1841]), en tanto en canto pertence a un mundo que non é o do espazo, senón do pensamento[31].

Un sentir, digamos, atlantista da realidade histórica que resulta dobremente significativo para o obxecto concreto da presente investigación, a cuestión da amizade entendida e interpretada como problema histórico, na medida en que o relato existencial, biográfico, social..., en calquera caso, colectivo, da amizade como práctica, da amizade vivida, vese perenne, periódica e necesariamente acompañado da abstracción e reflexión intelectiva da amizade como noción, da amizade teorizada. John Pocock soubo expoñer

29 A selección de Londres por parte de Sigmund Freud como unha sorte de contraposición pacífico-continuísta por oposición ao, digamos, modelo destrutivo romano non deixa, ao noso parecer, de resultar curioso. Acontecementos posteriores, os efectos londinienses do programa de bombardeos contra núcleos urbanos orquestados pola Luftwaffe no marco da Blitz, terían obrigado a mudar sensiblemente as condicións desta comparativa, se ben S. Freud non puido chegar a ser testemuña vital dos mesmos. Porén, máis alá da esquiva arte da adiviñación —a primeira edición de *O malestar na cultura* non vería a luz ata o albor da década de 1930, mentres que as operacións de bombardeo sostido da Blitz non comezarían ata inicios de setembro de 1940—, así como da natureza particularmente tráxica da tantas veces asediada, tantas veces saqueada e tantas veces violentada cidade de Roma, resulta de interese preguntarse en que momento o noso psicanalista preme o cronómetro e comeza a contar a historia de Londres. Non en balde, aínda deixando de lado as dúas grandes penetracións bélicas que practicamente reduciron a cinzas Londinium (a primeira no contexto da revolta dos icenos comandada por Boadicea e a segunda no contexto da penetración saxoa na illa), limitando a nosa perspectiva aos tempos medievais e en diante (e, aínda, aos grandes conflitos armados dos que foi testemuña a terra do Támsesis), as pegadas da Guerra das Dúas Rosas ou dos numerosos conflitos cívicos, políticos e relixiosos que laceraron as terras e xentes do actual Reino Unido ao longo das dinastías Tudor e Estuardo, sen esquecer os tempos do protectorado de Oliver Cromwell, poden ser aínda hoxe rastrexadas documental, arqueolóxica e arquitectonicamente polo historiador que desexe seguir a súa pista. Polo demais, fiando xa máis fino, a perspectiva mediante a que Freud se achega e analiza esta cuestión parece focalizarse en exceso en torno ás problemáticas de conservación urbanístico-arquitectónicas froito da violencia infrinxida por un inimigo foráneo, invasor —o cal, de atender a este derradeiro matiz, limitaría severamente a validez dalgúns dos conflitos antes pretextados, pero só dalgúns deles (e se, evidentemente, o Londres post-vitoriano que puido coñecer en pouco ou nada se parecía ao Londinium de Caio Suetonio Paulino, en pouco máis o facía, máis aló da mística historicista das historias nacionais, a Roma de Augusto á da Italia fascista—, pero, que acontece respecto daqueles acontecementos xeralmente catalogados como destrucións naturais ou fortuítas pero tralos que é perfectamente detectábel, así sexa por ausencia ou pasividade, a man do ser humano como factor desencadeante ou agravante dos mesmos? Libraremos de toda culpa ao ser humano do Grande Incendio de Londres do 1666?

30 Para unha visión actualizada da problemática histórico-filosófica relativa á estrutura temporal en relación coa súa dobre vivencia (externa, unitaria, obxectiva e matemática e interna, múltiple, subxectiva e experiencial) e coa experiencia da historicidade vivida, véxase Bermejo Barrera 2018: 11ss.

31 «Creuse recoñecela [á Atlántida] no Novo Mundo. Non: ela pertence a un *outro mundo*, que non reside no dominio do espazo, senón no do pensamento [*elle appartient à un* autre monde*, qui n'est pas dans le domaine de l'espace, mais dans celui de la pensée*]» (Martin 1981: 332). Insiste Martin nesta problemática e en consideracións similares ao inicio da Nota XIII do Primeiro Volume da súa investigación: «Na miña opinión, a Atlántida non pertence máis á historia dos acontecementos que á xeografía positiva; pero, se non me engano, pode prover dun capítulo moi curioso para a historia, non menos interesante e non menos instrutiva, das opinións humanas» (Martin 1981: 257).

con abraiante claridade o feito aparentemente evidente, pero, e xustamente por tal apreciación, tantas veces ignorado e eludido, de que os feitos e acontecementos históricos que analiza todo historiador que se incline sobre as marismas da historia intelectual se desenvolven nos eidos da aparentemente intanxíbel e translúcida historia das conceptualizacións (vid. Pocock 2011: 42-44). E dicimos que tal parece ser a natureza deste tipo de ámbitos do pasado histórico e non que así o sexa partindo do feito de que non existe actividade intelectiva humana, centrémonos no caso (pouco e mal) coñecido da nosa propia especie, que se eleve e estenda sen o previo e preciso substrato dunha base material determinada, sexa este un híbrido entre a propia do noso organismo e as súas necesidades e querencias e, abrazando aquí o sentido máis literal e descarnado do materialismo histórico, a do noso contexto (desde a educación e o acceso á cultura á posibilidade de descanso e alimentación). Da mesma maneira, a actividade intelectual tivo a potencialidade de conservarse, transmutada no catálogo de posibilidades que o historiador denomina fontes, sendo coñecida, directa ou indirectamente, e mediada a participación dunha ou varias mans, en tempos do segundo grazas ao recurso físico, sexa este o do rexistro escrito, artístico ou arqueolóxico, entre outras posíbeis manifestacións, ou aquel no que o propio ser humano e a súa colectividade se transforman a si mesmos en fonte, caso dos medios de transmisión oral.

En calquera caso, se aceptásemos e nos sometésemos ao sentido máis xenuína e marcadamente transcendental e idealista co que determinados historiadores pretenden cubrir con galas metafísicas o resultado das súas investigacións referidas á historia intelectual (xa se centre estas nos eidos das artes, a filosofía, a teoría política, as crenzas e prácticas relixiosas, etc.), tal campo de estudo resultaría, en última instancia, máis propio das artes mánticas, místicas ou, simplemente, proféticas, pero, en calquera caso, totalmente alleo ás necesidades e rigores metodolóxico-paradigmáticas da disciplina de Clío. E, con todo, o labor do historiador da intelectualidade non pode limitarse a envorcarse sobre o reduto material, nin pretender que a súa investigación poida atopar equivalencia exacta (de 1 a 1) respecto, por exemplo, da análise histórico-química de contidos de ánforas dirixida á ampliación do noso coñecemento das rutas comerciais mediterráneas —e dicimos histórico-química e non só química na medida en que os resultados da análise orgánica deberán ser correctamente contextualizados— ou da adscrición funcional de determinadas estruturas arquitectónicas de acordo coa estratificación e clasificación dos vestixios materiais conservados. Non pode telo sinxelamente porque posúe a súa problemática particular, a cal devén, en moi boa medida e parafraseando a J. Pocock, da necesidade, por unha banda, de ser quen de reunir e reestruturar nun esquema de conxunto coherente toda aquela pléiade de abstraccións capaces de facer comprensíbel e transmisíbel unha intelección particular, aquela que o historiador desexa analizar segundo se desenvolveu no seu particular marco histórico-contextual, e, pola outra e, cicais, nun arcano aínda máis complexo, de poder constatar e subliñar o conxunto relacional que co-implica e hibrida os eidos da abstracción e a empiria nun todo que poderiamos chamar *realidade histórica*.

Este proceso, que ben podería aparentar non ser máis que un trabalinguas grandilocuente por afección ao barroquismo literario, bebe directa e necesariamente do desexo do historiador de ser quen de situarse a si mesmo nun momento previo á conformación dunha noción ou tese (e, de atender ao filósofo e historiador da filosofía galo Étienne Gilson, o historiador é un suxeito cativado pola ilusión de fixar os feitos antes de que sequera puidesen chegar a selo), para, deste xeito, poder seguir o curso da

súa formulación e artellamento ao longo do tempo[32]. Pero pode que resulte un tanto menos enigmático se atendemos á articulación multinivel que da noción de «realidade histórica» ten feito José Carlos Bermejo Barrera na terceira serie dos seus Ensaios de Historia Teórica, firmado nesta ocasión conxuntamente con Pedro Andrés Piedras Monroy, *Xenealoxía da Historia* (vid. Bermejo Barrera e Piedras Monroy 1999: 323ss.), en particular polo que respecta á natureza e dimensións do hiato existente entre a realidade histórica comprendida como:

a) Substrato. Realidade histórica entendida, baixo unha óptica privilexiadamente disciplinar, como o conxunto de acontecementos ou fenómenos obxecto da investigación histórica, pero tamén, nun senso que camiña pola senda da ontoloxía gnoseolóxica, como condicionante previo dun proceso de coñecemento gradualmente menor que, en última instancia, non sería senón un froito máis do devagar e fluír da dita realidade histórica.

b) Realidade documentábel. Aquí resulta doado caer na tentación de reducir este apartado ou segmento ao estatuto da realidade histórica conservada, pero facéndoo non dariamos conta e, ao tempo, propiciariamos a continuidade do que posiblemente sexa un dos principais estereotipos e preconcepcións acríticas, e, xa que logo e por conseguinte, un dos principais lastres, de cantos carga o historiador, o cal, en verbas de Bermejo Barrera, poderiamos designar como o problema da harmonía preestablecida realidade (entendida aquí como substrato)-fontes. Entendemos por realidade documentábel o conxunto daqueles vestixios materiais —incluídos os textos escritos e, como antes se sinalou, os propios seres humanos— que pasamos a denominar *fontes* e que actúan como catalizador ou prisma óptico que posibilita o coñecemento histórico. Agora ben, estas fontes non son o reduto conservado dunha realidade histórica previa dada que as viu nacer, en primeiro lugar pola presunción de conservación plena que tal consideración presupón, pero tamén polo feito de que o seu estatuto como documento histórico-historiograficamente relevante non devén dunha sorte de esencialismo obxectivo, senón da súa continuidade sociolóxico-académica no seo dunha realidade histórica inesgotábel e en permanente estado de actualización. Dito doutro modo, aos avatares físico-materiais que, dependendo do caso, poden favorecer tanto a conservación como a destrución dunha fonte dada, habería que sumar aqueles procesos históricos (nos que entran en xogo dinámicas institucionais, socio-económicas, idiosincráticas, ideolóxico-simbólicas, epistemolóxicas e académicas, etc.), no medio dos cales, en caótica interacción con tal rodopío, unha serie de obxectos dados pasan a considerarse social e academicamente fontes, procedéndose á súa conservación, catalogación e investigación, e o fan en base á súa mellor ou peor adecuación a unha serie de modelos paradigmático-explicativos hexemónicos ou en boga nun marco socio-lingüístico contextual dado. Nin toda a realidade histórica, entendida aquí como substrato, é susceptíbel de ser convertida en fonte (principio de non-conservación) nin a realidade documentábel vive allea ao seu estatuto como sub-produto da primeira (principio de apropiación social).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

c) e d) E, finalmente, as realidades históricas construída e expresada. Pola primeira se entende a reconstrución racional, que non arbitraria nin aleatoria, mediante a que o historiador, adecuando e significando a información potencialmente obtida

32 «[I]ntenta [o historiador teórico] trasladarse a si mesmo e aos seus lectores ao momento anterior ao xurdimento dun concepto articulado para observar o proceso de conceptualización, pescudar que pasou, que ocorreu na mente humana cando se empezou a conceptualizar e articular» (Pocock 2011: 43).

> das fontes seleccionadas aos esquemas explicativos adquiridos con anterioridade polo mesmo —da man dos cales penetran no historiador (de forma máis ou menos crítica e máis ou menos consciente ou inconsciente) tanto a súa instrución académica como os axiomas socio-políticos e estruturas ideolóxicas propias da súa particular contorna histórica (implicando, desta sorte e como tantas veces ten reclamado o prof. José Carlos Bermejo, o proceso de *construción histórica da realidade* nunha ecuación dominada polo propio da *construción social da realidade*)—, e cunha maior ou menor (tamén máis ou menos evidente) participación de principios e valores de carácter persoal, é quen de estruturar un esquema cognoscitivo coherente en torno a unha cuestión histórica determinada. Non foron poucas as voces que, aducindo a inexistencia da antonimia ou, sequera, escisión coñecemento-linguaxe, negaron igualmente a diferenciación entre a realidade histórica construída e a expresada, atopando en Hayden White un dos seus principais valedores. Porén, a non-diferenciación destas dúas facianas da realidade histórica implica, en primeiro lugar, a non-distinción das facianas epistemolóxica e retórica das que pode ser obxecto o coñecemento histórico. Un coñecemento histórico que, para chegar a ser susceptíbel de ser coñecido, é dicir, para poder transmitirse, non só debe contar con unha estrutura retórico-argumental e narrativa adecuada, senón que debe participar naquilo que J. C. Bermejo Barrera denominou como situación pragmática determinada (isto é, no entramado socio-cultural contextual que, en última instancia, sexa o que rexeite ou acepte unha exposición histórica dada en base á adecuación ou non da mesma para coas dinámicas hexemónicas que lle son propias e que, con anterioridade, teña prefixado e desenvolvido no seu seo o groso de técnicas, prácticas e paradigmas resultado dos cales resulta a constitución dunha serie de vestixios en fontes, a súa conservación, ordenación e catalogación e os medios e fórmulas da análise posterior). Polo demais, a insistencia de autores como H. White na análise retórica da expresión histórica limita, por exclusión, outros modos de representación e comunicación históricos non-narrativos pero igualmente significativos no proceso de constitución dun imaxinario histórico dado, ben sexa a cultura da conmemoración histórica lúdico-disciplinar contemporánea ou, entre outros exemplos posíbeis, a pintura histórica decimonónica[33].

Se, na súa diferenza e particularidade, os caracteres definitorios transversais das tres derradeiras formalizacións da realidade histórica podemos rastrexalos no sentido parcial, provisional, accidental e limitado que lles é propio por oposición a un substrato histórico que aquelas están moi lonxe de poder traducir ou abranguer en relación de equivalencia ou correspondencia, este derradeiro, atendendo sempre á catalogación desenvolvida por José C. Bermejo, subliñaría a súa singularidade e personalidade específica a raíz da súa definición como elemento de existencia continxente, entendendo o conxunto dos feitos, acontecementos e procesos históricos como a actualización eventual, accidental e contextual dunha serie de potencias por oposición a aquelas outras que non chegaron a ser, que non completaron ou coñeceron o seu devir ao ser[34].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

33 A figuración hexaédrica da realidade histórica desenvolvida por José Carlos Bermejo completaríase, en primeiro lugar, coa inclusión das realidades históricas e) sentida e f) inducida e, posteriormente, mediante a constatación dunha outra modalidade de formulación, comprensión e exercitación da realidade histórica, neste caso forte e intimamente vencellada ao poder (ningunha das realidades históricas antes sinaladas, en rodapé ou no corpo do texto, é inmune nin ignora esta relación, pero no caso desta derradeira conceptualización hegeliano-marxista a maridaxe lévase ata as súas últimas consecuencias), a saber: a realidade histórica entendida como totalidade e exclusión.

34 Formulación historiográfica que, por certo, non implica como condicionante intrínseco do seu ordenamento interno e expresión externa a negación da predestinación ou a teleoloxía no relato histórico. É posible que, nunha

Tamén como ámbito de pertenza, no relativo a aquilo que se aprecia como común ao emisor do enunciado histórico, e ao seu receptor, e o contido de tal enunciado. Como compoñente constitutivo da existencia e definición individual e colectiva de historiador e auditorio (aquilo que, de forma matizada e ecleticamente heideggeriana, enlazou o noso historiador galego coa tese de *ser no mundo*) e, en última instancia, como entidade incognoscíbel en sentido último e absoluto e, en tanto que tal, nin plena nin totalmente susceptíbel de ser reducida e contida na súa integridade no seo do discurso histórico.

A Historia Intelectual Británica e a *Cambridge School* obrígannos a enfrontarnos ao Rebis resultante da coincidencia destas múltiples facianas, a esta unha outra Nova Atlántida, toda vez que nos impoñen a necesidade de confrontar de forma crítica e consciente unha realidade histórica multiforme entendida en clave de existencia pretendida, vivida, imaxinada, narrada, resultante, transmitida e interpretada e reinterpretada, na que as ideas e teses dun autor dado, asumidas como entidades unívocas e íntegras, carecen de todo sentido e na que a potencial distribución do seu pensamento en fases ou períodos de produción intelectual tan só supón unha tímida introdución aos rigores dunha problemática histórica demandada e posta de manifesto por este paradigma historiográfico británico. Non en balde, cando falamos, por exemplo, de Oríxenes, de que Oríxenes estamos falando? Do erudito alexandrino autor do *De principiis*?; do platónico responsábel da introdución de doutrinas como as da transmigración e a preexistencia das almas no seo do Cristianismo?; do piadoso mártir de Decio?; da hidra de tódalas herexías de Teófilo de Alexandría ou do pai de Arrio de Epifanio?; do helenista que, da luz da filosofía grecorromana e por oposición á senda contraria percorrida por Ammonio Saccas, tería pasado ás tebras do Cristianismo na crítica porfiriana?; do individuo capaz de superar á suma de tódolos intelectuais gregos e latinos dun Xerónimo aínda non adicado á persecución e condena do Orixenismo ou do que con posterioridade se convertería no branco das súas críticas?; o Oríxenes dos monxes ilustrados, primeiro, de Nitria e, posteriormente, de Nova Laura?; o dos Irmáns Longos ou o que espertara as furias dos antropomorfistas?; quizais ó Oríxenes dos nove errores de Nitria (399), das dez proposicións condenadas de Xustiniano I (543) ou dos quince anatemas do Concilio de Constantinopla (553), nos que parte da súa doutrina se atopaba xa fondamente mesturada coas teses da *Kefalaia gnostica* de Evagrio de Ponto? Certamente, ante o que aquí nos atopamos é cunha verdadeira hidra, pero non herética como cría Teófilo, senón histórica, toda vez que resulta imposíbel discernir entre ou tralas súas múltiples cabezas a un único e, por conseguinte, verdadeiro Oríxenes.

O mesmo podería dicirse do Pseudo-Filmer que, ata ben entrada a segunda metade do século pasado, se agochaba tralo retrato do orixinal, de Robert Filmer, como autor do anónimo realista *The Freeholder's Grand Inquest* (1648)[35], do denominado por John Pocock como «paradoxo do humanismo» ou da hibridación alegórica en clave presentista, contextualmente falando, da historiografía medieval en relación co pasado

sinfonía de harmonía monádica, Matthias von Thurn perdese necesariamente a gobernanza de Karlstein, Karl Weber descubrise unha e outra vez a Vila dos Papiros a mediados do século XVIII ou que Arsínoe fose exposta indefectiblemente á vergoña dunha Roma triunfante. Pode que non houbese opción en ningún destes acontecementos e que o libre albedrío por medio do cal os triunfos e as vitorias se dignificaron en forma de odas e epopeas nacionais non sexa senón o revestimento inocente dunha mentalidade non destinada a discernir a natureza e precisión dun plan (divino, orgánico-natural, físico-cosmolóxico, etc.) superior, pero, para que tales feitos chegasen a ser, outros deberon chegar a non selo, e esta pluralidade de opcións non actualizadas, aínda que fosen descartadas desde a mesmísima concepción orixinaria do Todo, é o que permite falar da Historia como conxunto de posibilidades.

35 Asociado ao autor do *Patriarca* e a esta súa obra póstuma xa desde as edicións conxuntas de ambos textos preparadas a finais da década de 1670 e inicio da seguinte. Esta maridaxe se mantivo aínda con plena vixencia ao longo do século pasado, afectando a parte da produción da propia Escola de Cambridge, caso do *Sir Robert Filmer: Patriarcha and Political Works* de Peter Laslett (1949) ou do *The Ancient Constitution and the Feudal Law* de J. Pocock (1957).

clásico contra a que se acabou por alzar o anterior paradoxo, entre outros moitos posíbeis exemplos, pero, coidamos, pode que ningún deles sexa tan exemplificador e clarificador ao respecto como a historia e mutacións (materiais, físicas, e significantes, simbólico-referenciais) das que foi testemuña *O cisne ameazado* (*ca*. 1650) do barroquista Jan Asselijn (*ca*. 1610-1652) (APÉNDICE III). Obra mestra sobre lenzo da produción paisaxística e naturalista de Asselijn, a pesar do feito de que a súa realización antecedeu en practicamente vinte anos ao asasinato do Gran Pensionario Johan de Witt (suceso acaecido tras proclamas oranxistas en 1672 e no que tamén tería falecido o seu irmán Cornelio), o cadro sería obxecto dunha outra interpretación en clave de alegoría patriótico-republicana, tal e como se traduce da descrición que da mesma se realiza no catálogo de pinturas de 1800, elaborada no contexto da súa venta ao Estado (concretamente para a Galería Nacional da Haia) en tempos da República Bátava. Nesta descrición a pintura naturalista se presenta como unha sorte de alegoría do Gran Pensionario Johan de Witt defendendo a República Holandesa dos seus inimigos. Aclara esta situación o feito de que, por entón, xa se incluíran no cadro as tres series textuais, indisociábeis da devandita interpretación simbólica, que aínda hoxe se conservan e que adoitan datarse en tempos da guerra panfletaria Witten-Oorlog (enfrontamento propagandístico-ilustrado habido entre o historiador Jan Wagenaar e o marchante de libros e avogado Elie Luzac respecto da natureza moral da execución dos irmáns de Witt e a relación destes co Estado holandés do seu tempo), é dicir, dos anos 50 do século XVIII: «O Gran Pensionario» (*De Raad=Pensionaris*), «O inimigo do Estado» (*De viand van de staat*) e «Holanda» (*Holland*). Quen podería afirmar que a historia deste cadro, e polo tanto o cadro en si mesmo, non pasa por estas inscricións e polos mundos-entorno que, en primeiro lugar, as fixaron sobre unha das xoias da Idade de Ouro Holandesa e, posteriormente, fixeron prevalecer dita interpretación republicana sobre a da representación paisaxística? Cal é, xa que logo e tomando a premisa de que só pode existir un único cadro, o auténtico entre ambos? En que momento a obra orixinal deixou de ser, perdeu a súa existencia histórica, e se transmutou no estadío do obxecto historicamente espurio? E pode acaso un obxecto histórico inauténtico non ser irreal? O nu material, marmóreo, da arte escultórica grecolatina e o candor clasicista da tipoloxía gráfica carolinxia que cativaron aos novos clasicitas renacentistas italianos non serían senón outras de tantas manifestacións deste sentir dinámico e non-esencialista do devir histórico.

Finalmente, e para concluír este primeiro apartado do noso traballo, permítasenos rematar sintetizando o dito ata o momento mediante un exemplo en forma de metáfora, do cal xa nos servimos para a intitulación da presente sección: o caso das dúas bolboretas. O etólogo Karl von Frisch deu sobradas mostras da ambición e impacto potencial dunha disciplina aparentemente tan leve como a Entomoloxía. A póla da ciencia destinada á investigación daquilo que os séculos modernos conviñeron en denominar as «marabillas da Natureza» non podía facer outra cousa que compartir a extraordinaria complexidade do seu particular e diminuto obxecto de estudo. Porén, a heteroxeneidade da análise e a observación entomolóxica viuse ocasionalmente mitigada pola redución da mesma ao laboratorio e as coleccións de exemplares disecados. Como resulta evidente, esta sorte de análise clínico-forense non só representa un agregado significativo para o coñecemento global e xenérico da vida en miniatura (e, en ocasións, non tan en miniatura), senón que constitúe a vangarda privilexiada e esencial a partir da que promover o noso coñecemento en eidos tales como a fisioloxía ou a anatomía destas criaturas. O labor sobre o corpo inerte dunha bolboreta pode aportarnos información fundamental relativa, por exemplo, ao patrón de coloración e pigmentación da superficie alar e á natureza do seu deseño venar, o modelo de

produción e secreción química de feromonas sexuais a través das escamas androconiais, a casuística e fases do desenvolvemento holometabolístico, en caso de ter exemplares suficientes correspondentes ás distintas fases e, internamente, graos da metamorfose do suxeito, ou, mesmo, calcular con precisión milimétrica a lonxitude da espiritrompa.

A medición e caracterización precisa dalgúns destes aspectos resulta practicamente imposíbel por medio da observación dun individuo vivo e ceibo, é dicir, en movemento, mentres que outros resultan simplemente inviábeis (caso da observación das veas alares, para cuxa detección e observación adoitan empregarse métodos invasivos e, polo demais, tóxicos tales como a humidificación con alcohol das ás do espécime). Porén, e tal e como nos teñen ensinado as teorías relativas aos sistemas complexos, a mera suma, adición ou acumulación das partes non obtén, por si mesma, como resultado o sistema complexo que previamente puidemos subdividir nelas. Non foi a reunión de ósos, a correcta colocación de vísceras e a coidadosa costura de veas e tecidos a que deu a vida ao Monstro de Frankenstein, senón a inclusión na ecuación dun outro factor, dous en realidade, toda vez que á tan sonada imposición eléctrica lle sumamos o saber e arte alquímicos do doutor, na que posiblemente sexa a parte máis esquecida ou ignorada da obra de Mary Shelley. A vida non é a mera suma das súas partes.

Así pois, o entomólogo que non se implique en estudos de comportamento e etoloxía, é dicir, que non engada aos datos propios da investigación clínico-forense os extraídos da observación directa de individuos vivos, poderá ter un coñecemento extraordinariamente preciso da composición química da secreción hormonal das bolboretas macho, pero nada dirán os seus resultados do ritualismo e espectáculo sensorial do seu proceso de aparellamento. Será quen de definir ata a extenuación a estrutura e morfoloxía das súas ás, pero ignorará a maxestosidade do seu voo e a forma na que este se adapta a distintos tipos de entorno ou é incapaz de facerlles fronte correctamente. Coñecerá aparato bucal e dixestivo, pero en detrimento do apetito ou apetencia do individuo que liba o néctar da flor seleccionada. E falamos de selección e de individuo nunha clase (entendida como categoría taxonómica) tan dominada polo instinto como o é a dos insectos. Pois, e igual que acontecía coa realidade histórica como substrato segundo a caracterizamos previamente, é posíbel que o insecto estea dominado por unha forza biolóxica tan poderosa como o é a do instinto, pero o noso suxeito aterrou nun tallo dado e non noutros igualmente posíbeis por proximidade e estrutura, e, en tal movemento aparentemente inocente e aparentemente mecánico, na selección que implica a actualización dunha posibilidade potencial no conxunto de varias, aparece na máquina a pantasma. O contrario, a negativa a recoñecer na vida instintiva dos insectos calquera outro impulso forza ou manifestación, en pouco ou nada se diferenciaría do encomio da bolboreta estoica que, coñecedora do seu sino e voluntariamente sometida ao mesmo, se posou sobre o tallo X no que estaba destinada a dar descanso ao seu movemento.

O entomólogo atopa o seu equilibrio na harmoniosa mestura de naturalista e forense, pero, pode o historiador pretender acadar un estado de acordo intelectual semellante? O historiador, incluído o historiador do pensamento e da filosofía, traballa sobre un obxecto de estudo que tan só parece existir parcialmente, en permanente veciñanza co espectáculo da inexistencia e a estrañeza. O pasado é un país estraño, como ben sabía David Lowenthal, e o é por ser o estudo dunha ausencia:

> «O estudo do pasado é basicamente o estudo dunha ausencia, xa que, aínda que dispoñamos para poder facelo de restos materiais de diferentes tipos, como documentos e monumentos —ou, o que é o mesmo, de diferentes tipos de

> obxectos elaborados polos nosos devanceiros—, e aínda que poidamos completar tódalas informacións que os documentos e os monumentos nos proporcionan con diferentes tipos de datos extraídos das ciencias naturais —bioloxía, xeoloxía, química e física—, é evidente non obstante que nin podemos observar nin tampouco reconstruír en condicións similares ás dun experimento de laboratorio as vidas e as accións das persoas que son o obxecto do noso estudo» (Bermejo Barrera 2018: 31).

O historiador está condenado, xa que logo, a non poder ver á bolboreta no seu hábitat natural movéndose e actuando coa graza propia da experiencia vivida e, polo tanto, parecería que o exemplo que vimos de expoñer carece de sentido por pura inadecuación metafórica. O labor do historiador, de feito, e en fidelidade coas consideracións de Arthur Danto, parece diferenciarse en pouco ou nada daquel por medio do cal o adiviño ou oráculo proceden a relacionar e entretecer sinais dispersos baixo o paraugas dun esquema explicativo de conxunto en pro de detectar e perfilar a natureza e forma de acontecementos futuros ou daquel, neste caso segundo a óptica de Robin Collingwood, por medio do que o investigador forense e o detective policíaco pretenden dar coherencia a un escenario determinado a partir da reconstrución duns feitos dos que unicamente permanecen, se conservan, remanentes causais e/ou conclusivos. O propio acto intelectivo, con independencia de que toda a historia fose para o noso historiador británico, con independencia das temáticas preferidas e abordadas polo especialista, historia do pensamento, revelaríase, en última instancia, inaprensíbel na súa individualidade e inmediatez:

> «O historiador non pode aprehender o acto individual de pensamento [*individual act of thought*] na súa individualidade, tal como aconteceu en realidade. O que aprehende daquel individual é unicamente algo que este podería ter compartido con outros actos de pensamento e que de feito compartiu co seu propio. Pero este algo non é unha abstracción, no sentido dunha característica común compartida por diferentes suxeitos e considerada aparte dos individuos que a comparten. É o propio acto de pensamento, na súa supervivencia e rexurdimento en diferentes momentos e en diferentes persoas: unha vez na propia vida do historiador, unha vez na vida da persoa cuxa historia está a narrar» (Collingwood 1994: 303)[36]. (Tal parecese que o recendo da adolescencia collingwoodiana, da que se confesa John Pocock no seu «Ideas no tempo», atopase o seu xermolo en campos tan fértiles como o agora referido.)

Nós non posuímos unha réplica de Xulio César ou de Mozi que observar mediada a repetición artificial das súas biografías e pensamento en ambiente reproducido como medio de contrastar as nosas hipóteses e teses, e a non posesión de tal posibilidade xustifícase pola sinxela pero transcendental razón de que, nunha narración cuxo obxecto é o suxeito histórico (así sexa abranguido de forma colectiva), o suxeito está morto. Escoitemos a Collingwood:

> «Moisés está morto e non hai necesidade de bañarse de suor por el. Non incumbe a ninguén darlle consello, nin proseguir ou desbaratar os seus plans; a ninguén se require para traballar por el ou contra el, a incitalo a que se decida a ser pro Moisés ou anti Moisés, para permitir que os seus sentimentos se inflamen seguíndoo ou opoñéndose a el,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

36 Collingwood proseguirá por esta senda, afondando na súa reflexión, tras considerar o sentido, a un tempo, excesivamente parco e excesivamente ambicioso daquela sentenza que afirma que a historia é o coñecemento do individual, subliñando que, a pesar da vaguidade que, potencialmente, pode acompañar ao conxunto de máximas e enunciados desenvolvidos en torno á cuestión que vimos de sinalar, aqueles non son senón «intentos por describir algo real: especificamente a maneira en que o pensamento, transcendendo a súa propia inmediatez, sobrevive e revive noutros contextos; e para expresar a verdade de que os actos e persoas individuais aparecen na historia non en virtude da súa individualidade en canto tal, senón porque esta individualidade é o vehículo dun pensamento que, por ter sido efectivamente deles [daquelas persoas ou actos individuais], é potencialmente o de todos» (Collingwood 1994: 303).

> ou mesmo encomiándoo ou lamentándoo, aplaudíndoo ou condenándoo, cualificándoo de bo ou tachándoo de malo. Non ten sentido algún o empregar termos cal bo ou malo excepto con persoas ou cousas que entran en relacións prácticas co propio desexo de un. Cando Margaret Fuller anunciou que "aceptaba o universo", sinalou Carlyle: "vaia por Deus!, ela escolleu o mellor", dando a entender que non había outra vía razoábel que seguir; non se pode cualificar con sensatez ao universo de bo ou malo porque non se pode estar "da súa parte", ou "contra" el; o universo non precisa da nosa adhesión, nin se atopa en perigo porque lle sexamos hostís; todo o que pide de nós é que lle demos a cara e o aceptemos. Pois ben, isto é todo o que pide Moisés de nós. Está morto. As batallas en que interveu xa se perderon e gañaron fai moito tempo, as causas que lle inquietaron fai moito tempo que foron escoitadas e xulgadas. O seu labor está feito; os amigos non poden axudarlle, os inimigos non poden prexudicarlle; a intercesión e a malevolencia amósanse no seu caso impotentes. O único que nos resta facer é comprendelo, se podemos: "aceptalo" no que foi, ver como viviu e que fixo mentres estivo vivo» (Collingwood 1970: 119-120).

Pode que o suxeito da investigación histórica, de sancionar positivamente as reclamacións de J. L. Gómez Urdáñez ao respecto, non poida ser outro que o ser humano (o ser social aristotélico, para ser máis precisos), pero o historiador en ningún caso opera sobre seres humanos, non pensa nin reflexiona sobre individuos concretos senón que, como tan ben soubo anotar J. Pocock, aquilo que agochamos trala coidada e detallada faciana dos protagonistas dos nosos relatos, tralas súas vestimentas e roupaxes costumistas, trala consagración da onomástica, a xenealoxía e demais taxidermias, son só principios hipotéticos e esquemas conceptuais firmemente ancorados en modelos explicativos de maior ou menor duración e máis ou menos enriquecidos de variábeis e patróns. Cando falemos de Confucio farémolo dun concepto múltiple entre outros que compoñen a súa contextualización hipotético-argumental. Cando o fagamos de Aelredo de Rievaulx farémolo doutro concepto, e a situación reiterarase unha terceira vez cando o escenario o ocupe Matteo Ricci. Os Mestres Mo e Meng, Aristóteles e Platón, os santos de Hipona e Aquino, Vātsyāyana, Ibn Hazm, André e Duarte de Resende, D. Diderot, Nietzsche..., todos conceptos.

Pero, con todo e a pesar da aberta oposición ético-antropolóxica propia da exaltación vitalista de Huckleberry Finn (na pasaxe que serviu de pretexto a Robert Collingwood para introducir a reflexión antes citada sobre a pertinencia da reflexión emotivo-presentista-participativa que vimos de citar)[37], as súas historias e biografías particulares contan, e contan máis alá da necesidade derivada da correcta contextualización no proceso de, mediado o cálculo das nosas limitacións, reconstrución do pasado. Contan na medida en que importan en e por si mesmas nas marxes daquela fascinación romántico-historicista que imprime en nós unha sorte de impulso participativo desinteresado que favorece ou propicia a afección e proclividade moral por un dos bandos (económicos, políticos, culturais, artísticos, ideolóxicos, etc.) en liza. É posíbel que os mortos non conten historias, pero son xustamente as súas historias as que fan que os mortos conten.

E é neste punto no que a metáfora entomolóxica se inscribe e atopa a súa significación, na medida en que trae á memoria, igual que o fai a Historia Intelectual

37 «Despois da cea, ela [a viúva Douglas] sacou o seu libro e faloume de Moisés e dos Xuncos; e eu estaba ansioso por sabelo todo sobre el; pero, pasado un rato, escapóuselle que Moisés morrera facía bastante tempo; así que xa non me preocupei máis por el; porque eu non confío na xente morta. / Pouco despois quixen fumar e pedinlle á viúva que me deixase facelo. Pero negoumo. Dixo que era unha actividade baixa e que non era limpa, e que eu debía tratar de non facelo máis. Isto é o que acontece con algunhas persoas. Póñense en contra dunha cousa cando non saben nada sobre ela. Aquí estaba ela preocupándose de Moisés, que nin era parente seu, nin lle servía para nada a ninguén, estando como estaba morto, xa me entendes, mentres atopaba unha poderosa culpa en min por facer unha cousa da que tiña algo bo nela. E ademais ela tomaba rapé; claro que iso estaba ben, porque ela mesma o facía» (Twain 1987: 18-19).

Británica, a problemática relativa á tan fráxil e problemática harmonía dun labor histórico que opera entre o fraccionamento e a estrañeza que deixa tras de si o lapso temporal; do historiador que, desde un presente non menos estraño, se envorca sobre un pasado que, na súa incomprensión, só pode tentar explicar, sen poder evitar reducilo, mediante tal operación, ao que non é (ou non foi), pero cuxo obxecto de estudo foi unha experiencia humana, individual (singular) e colectiva (plural), vivida. E, da mesma maneira en que non podía facelo o entomólogo, o historiador non pode ou, cando menos, non debe esquivar nin esquecer a faciana bifocal baixo a que se consensúa o sentido e modo históricos da produción do seu coñecemento. A descontextualización, en definitiva, supón unha eiva ahistoricista a combater, pero o exceso de romanticismo non representa unha opción moito mellor. Pois, se ben lonxe, moi lonxe, das nosas pretensións está o deternos nas ruínas de calquera tipo de determinismo histórico-contextual, ao intentar esquivar este foxo non podemos deixarnos caer cegamente nas fantasías de atemporalidade que rexistran as historiografías e filosofías milenaristas nas que, ocasionalmente, tropeza e se empantana a reflexión histórico-filosófica elaborada en torno á cuestión que aquí nos ocupa (dos sentimentos, en xeral, e da amizade, en particular). E é que, cando cantamos á amizade, cando lembramos ao amigo, cando o noso corazón, como o do raposo de Antoine de Saint-Exupéry, palpita ante a proximidade do encontro, non o facemos ante a amizade abstracta nin ante a figura prototípica ideal do amigo, senón ante aquela tipoloxía de amizade concreta que coñecemos e coa que interactuamos e ante o amigo, erixido en suxeito particular, co que, na accidentalidade e eventualidade dunha ocasión dada, nos entrelazamos ata non poder volver a desligarnos.

A verdadeira amizade —pero non por iso a única existente— pode ser ocasional, coiuntural, e, mesmo, temporalmente breve, pero non o é por atoparse suxeita ás razóns triviais e innobres de quen a concibiu, senón por ter lugar, por ter chegado a ser e por ser testemuña da súa culminación nunha ocasión concreta, nas confusas e difusas marxes da vida dunha parella ou grupo de suxeitos particulares. E é que, que é a vida de cada quen senón a súa grande ocasión, o tempo no que os focos deste circo ambulante alumearán o seu paso fugaz polo escenario? Porén, e a pesar de todo o dito, no momento no que nos enfrontamos á potencia intelectual, a grandeza conceptual e a profundidade emotiva dos grandes textos que adicaron parte ou a totalidade do seu espazo a abordar e reflexionar en torno á cuestión da amizade, aquel sabor de eternidade que a serena reflexión teorética apartou da nosa senda volve con vibrante emoción aos nosos beizos. O desexo de querer coñecer e ser partícipes dunha amizade descuberta, ensinada e practicada por algún dos grandes nomes da nosa historia intelectual pode chegar a ser tal que fantaseemos con unirnos en diálogo con aqueles e, máis alá da insalvábel distancia cronolóxico-espacial, con participar de tan elevado e íntimo lazo con eles.

Danzando a vista entre as liñas do diálogo ciceroniano sobre o amizar, cantos non soñamos con poder sentarnos entre Escévola, Fanio y Lelio e escoitar en reverencial silencio as súas verbas? Máis aínda, cantos non soñamos directamente con substituír a Escipión Emiliano e usurpar o seu lugar para ser nós mesmos, sen intermediarios, os receptores e coñecedores directos dunha amizade tan extraordinaria e digna de encomio como aquela que Cicerón transmite por boca do *Sabio* Lelio! Pero se o diálogo do Arpinate é fantasía histórica en forma e formato literarios, non o é menos a pretensión do inconsciente parcialmente consciente, e como tal deberá ser tratada e contida en diante.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

2. A AMIZADE COMO INSTRUMENTO DE REESTRUTURACIÓN

2.1. A HISTORICIDADE COMO PROTOCOLO CRÍTICO FRONTE Á PATRIMONIALIZACIÓN DA FILOSOFÍA CHINESA

2.1.1. China na fronteira da outredade: tópicos, tropos e estereotipos da filosofía chinesa

> «Os que habitan en lugares fríos e en Europa están cheos de coraxe, pero faltos de intelixencia e de técnica, polo que viven máis ben libres, pero sen organización política ou incapacitados para mandar nos seus veciños. Os de Asia, en cambio, son intelixentes e de espírito técnico, pero sen coraxe, polo que levan unha vida de sometemento e escravitude. En canto á raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa das características de ambos grupos, pois é á vez valente e intelixente. Por iso vive libre e é a mellor gobernada e a máis capacitada para gobernar a todos se alcanzase a unidade política» (*Pol*. VII 7, 2-3, 1327b; Aristóteles 1988: 416-417).

Aristóteles non foi o primeiro en formular unha postura ambientalista en clave de lectura antropolóxico-sociolóxica semellante, habida conta do carácter pioneiro que, a este respecto, posúe a obra de Hipócrates, *Sobre o ar, as augas e os lugares*. Tampouco era esta a primeira ocasión en que o Estaxirita se refería aos pobos de Asia en termos similares; xa o fixera no Libro III da mesma obra, a *Política* (III 14, 6, 1285a), onde insistía unha vez máis no carácter servil e, por conseguinte, proclive á condución tiránica destas xentes. Pero o que nos resulta aquí de maior interese é destacar o dilatado capital histórico de Asia en materia de outredade e, neste sentido, como soporte ou cimento da(s) eucidade(s) occidental(-is). Desde logo, os pobos asiáticos non serían os receptores exclusivos e, mesmo e por veces, privilexiados desta representación antonímica da identidade cultural. No fragmento enriba citado de Aristóteles, o Estaxirita establece a ponderación da medianía helena tomando como o polo contrario á submisión oriental os excesos anímicos da Europa setentrional, pero xa antes Heródoto abrira os seus brazos ao Mediterráneo e o Platón do *Critias* e o *Timeo* consagrara o encomio sapiencial de un Exipcio inextinto, continuísta. Séculos máis tarde, Tácito volvería a Xermania mentres Estrabón dirixirá a súa mirada ao noroeste peninsular.

A colonización e conquista dos continentes americano e africano ampliaría o mosaico dunha autosuficiencia etnocéntrica que crecía e se consolidaba, tanto fáctica e material como simbólica e ideoloxicamente, sobre o custe foráneo da subordinación do outro. Pero Asia rara vez perdeu o seu lugar e, aínda, a súa puxanza neste tapiz, ampliando as súas marxes da Persia de Aristóteles e a India dos escépticos aos partos de

Craso, o terror das estepas medieval e o furor otomán. Os nosos días son testemuña de toda unha serie de novos exercicios a este respecto, e con eles se opera tanto a apropiación cultural como a reafirmación do *eu* a través da deformación estereotipada do *outro*. Xapón e, máis recentemente, Corea (aquí, a parte meridional) serviron para innovar e revitalizar a polaridade identitaria grazas a produtos culturais tan diversos como a música (destacadamente da man de fenómenos como o denominado K-pop), o cinema (Kurosawa, Kitano, Studio Ghibli...), o inxente e híper-diversificado universo do *manga* e o *anime*[38], etc. Todo isto sen, por suposto, esquecer a paulatina pero progresiva tradución de obras de pensadores e intelectuais de diversos campos e especialidades ás linguas occidentais. E a lista continúa crecendo.

E, con todo, ben sexa de forma directa ou indirecta (dependendo do caso concreto), compartindo escenario con outros actores ou monopolizando a representación, se Oriente representa un dos núcleos duros da outredade europea-occidental, China fai o propio respecto das dinámicas propias, internas, deste orientalismo romanticista. China, a raíz do incremento e intensificación dos contactos habidos ao longo dos séculos baixomedievais e, en especial, primeiro-modernos, se erixiu progresivamente no imaxinario europeo (de forma máis ou menos consciente e máis ou menos interesada) como unha sorte de grande Atenas asiática, como o Crecente Fértil daquel afastado e misterioso Extremo Oriente cuxas múltiples e heteroxéneas culturas, tradicións, relixións, correntes de pensamento, etc., parecían atopar, máis alá das súas diferenzas, un núcleo xenerativo común ou, cando menos, un poderoso foco de influencia, case que a forza motriz do seu devir histórico (presente, pasado e futuro), nas terras do Huang He e o Yangtsé. Desta sorte, se China caía e se sometía cultural e relixiosamente, pensaban os misioneiros xesuítas, faríano detrás dela todos aqueles territorios que se consideraban culturalmente dependentes e herdeiros da mesma, comezando por Xapón. Tal é a opinión que se desprende de documentos como a carta enviada por Francisco Xavier a Ignacio de Loyola desde Cochín a 25 de xaneiro de 1552, e que rezaba:

> «*La China es una tierra dilatadisima, muy pacifica, governada por un gran numero de leyes muy especiales. Hay solo un Rey, y es en gran manera obedecido: el Reyno es riquisimo, y abundantisimo de todo lo necessario para la vida humana. De Japòn à la China no hay mas que una pequeña travesìa de mar: son los Chinas ingeniosos, muy dados a las letras, especialmente al estudio de las Leyes, y Jurisprudencia humana, sobre el govierno de la Republica* […] *Si por acà en la India, no hay impedimento, que me estorve la partida, espero en este año de cinquenta y dos embarcarme para la China, por el gran servicio de Dios, que de aquì se puede seguir, y lograr, assi en la China, como en el Japòn: porque sabiendo los Japones, que los Chinas reciben la Ley de Christo Nuestro Señor, han de dexar las supersticiones, y errores de sus Sectas, à que estàn adheridos. Gran esperanza tengo, que assi los Chinas, como los Japones, por la Compañía del nombre de Jesus, han de salir de sus Idolatrìas, y adorar à Jesu-Christo, Salvador de todo el Mundo*» (Francisco Javier 1752: 226-228).

38 Un aspecto, este derradeiro, por certo, especial e amplamente tratado nos universos bibliográficos galego e catalán, destacando, pola súa calidade, carácter monográfico e influencia posterior, obras como *Manga. Del cuaderno flotante a la viñeta japonesa*, de José Andrés Santiago, ou *El gran libro de los manga*, de Alfons Moliné. Non en balde, estamos a falar dos dous territorios nacionais que se disputan a comparativamente temperá popularización de material audiovisual xaponés a través da programación infantil e xuvenil das súas respectivas televisións autonómicas (TVG e TV3), asindo ambos como punta de lanza a adaptación homónima do *manga* de Akira Toriyama, *Dragon Ball*. Un fenómeno de importación que, pola súa vez e a raíz dun efecto de, digamos, mímese, favorecería a masiva e posterior introdución de diversos *animes* e *mangas* no conxunto do país. (Respecto da disputa de primacía no concernente á introdución do devandito material televisivo nos contextos galego e catalán, cfr. Santiago 2010: 356-357, Moliné 2002: 68-69.)

Novamente, estamos a falar dunha forma de metonimia xeográfico-cultural que, en moi boa medida pero debidamente re-adecuada, segue a estar plenamente operativa nos nosos días, toda vez que manteñamos acriticamente a equivalencia entre a multiplicidade e diversidade interna da(s) cultura(s) chinesa(s) ao longo da súa historia respecto da que resulta detectábel no seo da multiplicidade cultural de Oriente. Certamente, asomarse ao indómito océano cultural do, segundo a tradución, Reino ou Imperio do Medio (*Zhongguo*;中國) produce un certo sentimento de vertixe ou perda de equilibrio, con independencia da claridade coa que brillan as estrelas que iluminan as súas augas. A vasteza e heteroxeneidade da súa produción cultural e, máis concretamente (e segundo o que aquí nos interesa), filosófica parece forzar, aínda que só sexa de forma xeral ou introdutoria, ao investigador foráneo (léase, non-naturalizado) a escudriñar por algún tipo de explicación que xustifique e dote de sentido e coherencia a un tal bulicio, unha tal proliferación aparentemente (e só aparentemente) descontrolada e caótica. Xustificacións que, polo demais, non parecen ser nunca o suficientemente satisfactorias, o suficientemente aclaratorias ou abarcadoras, comprensivas, respecto do obxecto que con elas se pretende abarcar.

Desta sorte, e sen sequera achegarnos a esgotar a pluralidade deste manancial historiográfico, poderiamos falar, seleccionando entre tirios e troianos, do progresivo establecemento dunha relixión cívica, case filosófica, a partir, fundamentalmente, da consolidación do afamado Imperio Zhou (周) (*ca.* 1050-256 a. C.) ou, máis concretamente, dos tantas veces encomiados e louvados tempos dos emperadores Wen (文) e Wu (武) —os, respectivamente, soberanos erudito e militar, quen, xunto co irmán do segundo, Ji Dan (姬旦), máis coñecido como o Duque de Zhou (周公) (natal, ao igual que Confucio, do Estado de Lu; 魯), representan a tríade canónica dos reis sabios, posteriormente santos, do Confucianismo—, da pouco máis tardía centralización das estruturas administrativas e gobernamentais a partir dos Qin (秦) (221-206 a. C.) e, en particular, dos Han (漢) (206 a. C.-220 d. C.) e da progresiva permutación do saber filosófico, dun determinado saber filosófico (dependente das dádivas e privilexios outorgados polas distintas Dinastías e, mesmo, emperadores a distintas escolas ou correntes en base aos intereses, necesidades e querencias dos primeiros), como saber de Estado. O mural de conxunto resulta consistente, a súa lóxica histórica parece brillar na evidencia procesual do seu desenvolvemento, e aínda podería acicalarse e enriquecerse atendendo ou subliñando: a) o incansábel labor dos copistas e recompiladores autóctonos, herdeiros dunha determinada concepción do saber filosófico, cuxa semente podería rastrexarse ata o propio Confucio, de acordo coa cal se daba preeminencia ao saber dos antigos, dos mestres do pasado, cuxas palabras e ensinanzas debían actualizarse e practicarse, pero, principalmente, conservarse, manterse, transmitirse en fidelidade ao seu sentido orixinario; ou b) a temperá invención e rápida difusión de distintos formatos de impresión textual que levarían á creación da imprenta de tipos móbiles, deseñada por Bi Sheng (畢昇) (990-1051) nalgún momento da década de 1040, e que viría a substituír a modelos anteriores e máis rudimentarios. Aínda poderían sumarse a estes outros elementos en aparencia máis prosaicos, pero igualmente relevantes, tales como c) o exuberante potencial demográfico da China histórica ou d) a riqueza cultural e o aperturismo que favoreceu e creceu ao tempo que se estendía e avanzaba a Ruta da Seda, a cal determinados autores consideran establecida xa entre Persia, boca do Mediterráneo oriental, e o Imperio do Medio á altura do século I antes de nosa Era. Non en balde, en fidelidade ás consideracións de Patricia Ebrey, non debemos esquecer que xa desde época temperá, con anterioridade aos propios Han, o ton e a forma das relacións exteriores chinesas revelouse como unha engrenaxe na que participaban, en proporcións variábeis segundo a conxuntura concreta, intervención

militar e intercambio comercial, dúas facianas ocasionalmente máis difíciles de distinguir e/ou delimitar do que aparenta a simple vista (pénsese simplemente no conxunto de expedicións náuticas dirixidas polo capitán Zheng He ao longo do primeiro terzo do século XV). Esta derradeira é unha tese compartida por sinólogos como Jacques Gernet, para quen a pegada das múltiples e heteroxéneas influencias que as poboacións e culturas chinesas imprimiron ao longo de Eurasia, así como aquelas das que o Imperio do Medio foi receptor de entre os pobos de alén das súas fronteiras, poden rastrexarse a través dunha sorte de cartografía tripla, cuxos tres sendeiros, íntima e fondamente interconectados, percorren as vías do fluxo comercial (terrestre e marítimo, hoxe tamén aéreo e dixital), da actividade militar e diplomática e do proselitismo relixioso e a creación de rutas de peregrinaxe. (Vid. Martín Reyes 2004: 14-15, Gelber 2008: 50-51, Ebrey 1996: 66ss., Gernet 2007: 35-36.)

O historiador, incluído o historiador do pensamento e a filosofía, pode guiarse pola máxima cautelar de que a máquina de movemento perpetuo resulta non só inviábel desde a perspectiva da Física, senón que amosa igualmente a súa irrealidade en tanto dinámica histórica. Chamabamos á atención neste sentido respecto do aparente exceso de coherencia lóxica e continuidade inalterada perceptíbel en determinados esquemas argumentais referidos ás dinámicas case que evolutivas propias do desenvolvemento da filosofía chinesa ao longo da súa extraordinariamente dilatada historia. A Segunda Lei da Termodinámica, a mesma que ten desbotado o vello soño da conservación íntegra da enerxía, tamén parece resultar apta, previa naturalización e adecuación ao novo contexto disciplinar, para refugar determinadas inercias historiográficas proclives á magnificación da harmonía como clave de interpretación do espírito oculto da Historia. Tomando como referencia o enunciado de Kelvin-Planck, segundo o cal non existe ningún tipo de proceso cuxo resultado sexa a íntegra recepción e, posterior, conversión en traballo do calor provinte dun determinado foco, a existencia histórica, nun estadío, digamos, continuísta e sosegado, implica como mínimo unha carga de desgaste, mutación e re-adecuación contextual, sempre disposta a ser ampliada e enrarecida no momento en que a ecuación implique, entre outros procesos de violenta mutación, a radicalización dunha potencial crise interna do sistema ou o enfrontamento e colisión entre estruturas, propias ou alleas. A única maneira en que un elemento histórico dado puidese permanecer inalterábel e idéntico a si mesmo ao longo do tempo dependería da reiteración exacta e cíclica do seu contexto orixinario.

Unha consideración que, pola súa vez, debería complementarse coa precisión complementaria que se traduce da constatación do lapso cuantitativo existente entre o volume de relatos históricos e o dos meta-relatos historiográficos potencias, así como as relacións e nexos existentes entre ambos niveis do pensamento e a argumentación históricos, sendo o número dos primeiros elevadamente superior ao dos segundos, en cuxo seo aqueles se agrupan e subdividen no que poderiamos considerar familias sociolóxico-ideolóxicas. Os relatos referidos á estabilidade continuísta e a inmutabilidade secular das culturas e civilizacións en base ou resposta á fidelidade colectivo-emocional a unha orixe primeira e decantadora da posterior fortuna histórico-espiritual dunha comunidade dada son múltiples e distan moito de restrinxirse ás diversas Arabias Felices orientais. Pero os meta-relatos nos que estas narracións se inscriben e significan son menos numerosos e comparten toda unha serie de axiomas e caracteres comúns, entre os que poderiamos subliñar a defensa da gradación de pureza identitario-esencial dun corpo cultural dado e da busca romántica do seu estadío orixinario, da misión histórica de corte teleolóxico-mesiánico que pasa a manifestarse a través daquel pobo, etnia ou colectividade humana na que pasa a encarnarse en forma de

suxeito histórico, da posibilidade de realización matérico-temporal do atomismo diferencial das culturas e, mesmo, dos supostos ou pretendidos beneficios derivados do isolacionismo histórico-cultural.

É baixo este tipo de paraugas meta-histórico-narrativos onde xerminan e se desenvolven formulacións como a seguinte de Pilar González España, coa que principia o seu estudo adicado á filosofía chinesa para a obra colaborativa sobre modelos filosóficos non-occidentais editada por Miguel Cruz Hernández e incluída na Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: «A modernidade en China non consistiu nunca en crear o novo ou en ser orixinal, senón en ofrecer unha visión auténtica e conveniente, segundo as circunstancias e necesidades, do pasado» (González España 1999: 37). Prosegue a nosa autora indicando que tal sería o foco de dúas grandes problemáticas relativas á posibilidade de establecer unha síntese xenérica eficaz da historia da filosofía chinesa, a saber: (I) a imposibilidade de establecer unha liña diacrónica do seu desenvolvemento sen verse sometidos á permanente necesidade de retornar inelutablemente ás fontes primeiras de tal intelectualidade (entendendo por tales o Confucianismo e o Taoísmo) e (II) toda a dificultade filolóxico-histórica derivada da caracterización da filosofía chinesa como un modelo de sabedoría marcado polo recurso sistemático a unha serie de obras de notábel antigüidade, cuxo coñecemento se vería lastrado por unha lingua orixinaria pouco e mal coñecida e unha contextualización escura, pero tamén pola natureza tardía e escolástica dos seus comentarios.

Respecto da primeira cuestión, a problemática resultaría, ao noso entender, dobre, se ben o seu carácter responde a unha clave de lectura máis historiográfica que histórica, na medida en que, en primeiro lugar, se xa é cuestionábel de por si o feito de que a historia do pensamento filosófico chinés, en toda a súa extensión e diversidade, poida ser reducida a un mero diálogo pechado entre Taoísmo e Confucianismo (ou, aínda, a un *triálogo*, de engadirse á conta o Budismo, entendido, ao igual que os dous anteriores, como un bloque unitario), esta operación resulta posíbel unicamente a través da extrapolación dos modelos historiográficos teleolóxicos, secuenciais e tolemaicos propios das ordenacións clásicas da historia filosófica europea a outros universos conceptuais. En segundo lugar e consecuentemente, non deixa por tanto de ser unha crítica perfectamente aplicábel á nosa propia contorna intelectual, ou é que a memoria xa deixou atrás aquela proclama mediante a que Alfred N. Whitehead agrupaba ao conxunto da filosofía occidental (cando menos ata Ludwig Wittgenstein, segundo adición de Wasfi Hijab) no índice de notas engadido ao pensamento de Platón? Unha afirmación que, con xustiza e mediadas as matizacións pertinentes, podería aplicarse en igual medida ao Aristotelismo.

Certamente, a tradición, valorada e tomada como núcleo e eixo capitalizador e dinamizador do pensamento chinés, no seu conxunto, ou das súas principais escolas (comezando polo Confucianismo), en particular, non parece resultar nunha interpretación histórica inadecuada ou estraña ao obxecto analizado, pero considerar que é esta unha característica particular ou definitoria, na súa desproporción, da filosofía chinesa ou eludir calquera paralelismo respecto da nosa propia tradición historiográfica resulta, cando menos, de difícil aceptación[39].

39 Excepcionalmente problemática resulta esta cuestión, de feito, no caso particular do Confucianismo, toda vez que supón ignorar o sentido de actualización e, mesmo e ata certo punto, individualización que presupón a noción de *yi* (義), segundo a consideraba o propio Confucio. Non en balde, partindo da súa acepción como «sentido do xusto», a idea de *yi* dista moito de representar o estado de interiorización e comprensión persoal que o individuo adquire dos ritos, do significado e práctica dos mesmos, progresando cara a unha comprensión máis ampla do papel particular de significación que cada individuo aporta á colectividade humana na medida en que aprehenda, interiorice e (re-)interprete unha tradición común. O *yi* supón, en última instancia, a mutación permanente dunha transformación

Curiosamente, esta problemática (insistimos, máis historiográfica, propia do meta-relato, que histórica, relativa ao relato) arrastra tras de si e significa a segunda que nos presenta P. González España, toda vez que a magnificación de tales cuestións resulta comprensíbel unicamente á luz das dinámicas presentistas e orientalizantes que, por veces, caracterizan o seu discurso. O chinés antigo dista moito de coñecer as mesmas dificultades que o grego clásico e, desde logo, en pouco se parecen a China en descomposición dos Zhou das Primaveras e Outonos á Atenas post-periclea da Segunda Confederación, pero, acaso non son recoñecidos problemas similares aos presentados por González España respecto da interpretación e, por conseguinte, correcta ou adecuada tradución, ordenación e expurgación do *corpus* platónico? Como interpretar o final (ou carencia de final) do *Critias*?, de que maneira integrar ao Sócrates platónico co xenofóntico ou con aquel que nos transmite a comedia ática antiga?, e, sobre todo, que facer coa *Carta VII*?

Polo demais, o parecese que eterno e incorrixíbel retorno dos pensadores chineses ás fontes, nocións e demais compoñentes constitutivos ou formulares da súa filosofía antiga non agocha senón o perigoso espellismo da indetección da mutación, en forma de re-administración ou re-adecuación, que implica a inclusión naturalizada dunha tese ou concepto dados en base á distinción, distanciamento e mutación contextual, mediado o xurdimento e desenvolvemento de novas problemáticas ás que se pretende facer fronte. Xa se sinalou no aparello metodolóxico, da man da presentación da estrutura teorético-paradigmática da Escola de Cambridge, que unha mesma cita, obra ou verba resucitada en ámbitos socio-lingüísticos contextualmente diferenciados pode ver radicalmente transformado o seu sistema relacional e, deste xeito, significativo. A aparencia de conservación inmutábel non sería, desta sorte, máis que só iso, unha mera aparencia, un espellismo acrítico. Non en balde, parafraseando a Luca Scuccimarra (focalizadas as consideracións no seu caso particular respecto da idea do «cosmopolitismo»), non hai termo, noción ou concepto que, no seu devagar histórico, non faga visíbeis os signos da súa transición:

> «Como acontece a miúdo, a palabra clave a través da que se intenta dar forma reflexiva á desorientadora realidade do novo é, en realidade, unha noción cargada co peso dos séculos. A súa propia substancia léxica composta proxéctanos cara atrás no tempo, cara aos albores daquela que, con unha boa dose de aproximación, adoitamos chamar "civilización occidental". Non obstante, ningún termo pode permitirse afrontar un camiño milenario sen acumular en si, na súa propia dimensión semántica, as pegadas dos infinitos cruces da historia, das moitas paisaxes das que está feita unha situación só aparentemente lineal. Nas súas diversas opcións construtivas —e nas súas moitas ambigüidades— o debate contemporáneo sobre a "era da globalización" confirma, se iso fose necesario, que o sentido do termo "cosmopolita" está moi lonxe de estar dotado dun sentido

que, se ben pode manterse formalmente fiel a un estatuto orixinario dado, é recuperada e relida cíclica e sistematicamente por particulares na procura de tornala adecuada (útil, susceptíbel de ser empregada exitosamente) fronte a un contexto mutábel. Indo máis alá, Anne Cheng ten defendido este espazo, en connivencia e interacción co espírito ritual (*li* / 禮), como punto de distinción entre o pensamento ético chinés e un outro occidental, na medida en que, fronte ao recurso á transcendencia propio do segundo, no orbe chinés atopámonos coa: «tradición, pero unha tradición que vive, se alimenta e se perpetúa sen repetirse, do modo en que cada cal a vive» (Cheng 2002: 68). Non en balde, o recurso de Confucio a unha terminoloxía de claras tinguiduras clásicas resulta evidente. Máis aínda, os ecos tradicionais de termos tales como *de* (德), *junzi* (君子) ou *ren* (仁) parecen optar a unha continuidade firme e estábel no seo deste primeiro Confucianismo. O *ren*, por exemplo, non parece ter perdido totalmente nas *Analectas* o carácter marcial do que deu contas nas súas formulacións tradicionais. Porén, o espellismo de exactitude identificacional comeza a esvaecerse no momento en que atendemos ás particularidades do novo sistema significacional establecido polo Mestre Kong, no seo do que, respecto dos exemplos agora indicados e de forma respectiva, a rectitude do corazón avanza cara á virtude confuciana (entendida aquí baixo a acepción carismática da *virtus* latina), o fidalgo devén no home superior ou de ben e esta fórmula ou medio de referencia da excelencia e xenerosidade do individuo se encamiña cara a un máis fondo e amplo sentido do humano.

unívoco» (Scuccimarra 2017: 22).

Por poñelo en termos que nos sexan máis próximos, a filosofía occidental, entendida aquí como un todo monográfico-colectivo similar a aquel instrumento simbólico-historiográfico que tantas veces se agocha baixo a denominación de *filosofía chinesa*, procedeu ao longo de máis de dous mil anos a cuestionarse e debater en torno ás fronteiras, predicados, atributos e manifestacións do Ser, pero, poderiamos establecer unha relación de ordenación horizontal ininterrompida entre a poética parmenídea, a sutileza escolástica e a formulación kantiana?

O que aquí pretendemos non é defender a inexistencia de particularidades e casuísticas propias no referente a todas aquelas problemáticas que orbitan en torno á análise histórico-filolóxico-hermenéutica da filosofía chinesa, nin moito menos afirmar que tales problemáticas non existan, senón reclamar a necesidade de localizar tales problemáticas no seo do seu propio contexto, nas marxes do cal nin desaparecerán nin verán necesariamente reducida a súa significación ou dificultade, pero resultarán de máis doada comprensión e, por conseguinte, aproximación.

Desde logo, distamos moito de ser pioneiros, de ser os primeiros en enunciar este tipo de consideracións. A este respecto (da mesma maneira que en tantas outras cuestións) non deixamos de ser claros e directos debedores das exposicións críticas de Anne Cheng[40], Simon Leys[41], Jacques Gernet[42] ou, mesmo, Derk Bodde, na súa introdución de 1948 á primeira edición inglesa da *Historia da filosofía chinesa* (rebautizada entón como *Breve historia da filosofía chinesa*) de Feng Youlan[43], e

40 «Que percibimos hoxe de China? Unha confusa algarabía en que se mesturan informacións espectaculares sobre a súa economía, noticias alarmantes sobre a súa política, e interpretacións máis ou menos fundadas acerca da súa cultura. China é esa gran porción de humanidade e de civilización que segue sendo, no esencial, descoñecida do mundo occidental, sen ter deixado de suscitar a súa curiosidade, os seus soños, os seus apetitos —desde os misioneiros cristiáns do século XVII ata os homes de negocios actuais, pasando polos filósofos da Ilustración ou os defensores do maoísmo» (Cheng 2002: 25).

41 «A fascinación única que China semella exercer en todos aqueles que se achegan a ela podería en certo sentido compararse á atracción que achega aos sexos: ela suscita, en efecto, toda unha exuberante imaxinería que suxire unha fantasiosa atmosfera abafante [*touffeur*] de maxia e misterio, pero en realidade descansa nunha realidade elemental —desde o punto de vista occidental, China é simplemente *o outro polo da experiencia humana*. Tódalas outras grandes civilización están ou ben mortas (Exipto, Mesopotamia, a América precolombiana), atópanse exclusivamente absortas polos problemas de supervivencia en condicións extremas (culturas primitivas), ou ben nos son demasiado próximas (culturas islámicas, a India) para poder ofrecer un contraste tan total, unha alteridade tan completa, unha orixinalidade tan radical e ilustrativa como a China. É unicamente cando consideramos a China que podemos finalmente tomar unha medida máis exacta da nosa propia identidade e que comenzamos a percibir que parte da nosa herdanza provén da humanidade universal, e que parte non fai máis que reflectir meras idiosincrasias indoeuropeas. A China é ese Outro fundamental sen o encontro do cal Occidente non chegaría a facerse realmente consciente das contornas e dos límites do seu Eu cultural» (Leys 1991: 60-61).

42 «Como definir China? Como a das cidades-palacio da época arcaica e a multitude de pequenos señoríos diseminados ao longo da cunca inferior do río Amarelo no II milenio, ou como a dos sete grandes reinos de finais da Antigüidade que o rei de Qin unificou en -221 e que, cara ao sur, apenas superaban o val do Yangzi?; como a dos reinos fundados en China do norte por poboacións da estepa nos séculos IV e V da nosa era, ou como a China letrada, comerciante e marítima, privada das súas provincias do norte, nos séculos XII e XIII?; como o único verdadeiro imperio da historia, creado pola dinastía sinomanchú, cos seus enormes protectorados de Asia central, Tíbet e Mongolia? A diáspora chinesa que hoxe en día se estende por tódolos continentes non forma tamén parte dela? Non sería mellor referirnos a esta realidade proteiforme que non cesou de transformarse ao longo de milenios como *o mundo chinés*? [...] Todo aquilo que está afastado parece simple. Pero nada é simple cando se trata dunha historia que se estende desde finais do neolítico ata os nosos días e dunha civilización tan rica e tan estraña ás nosas tradicións» (Gernet 2005: 13); «O máis difícil [...] é ser claro, cando se trata de facerse partícipe dun pensamento que nos é verdadeiramente estraño [foráneo, alleo; *étrangère*] e que está ancorado nunha inmensa tradición. O risco de asimilacións abusivas é grande» (Gernet 1994: 303).

43 «Pese aos innumerábeis libros que se escribiron acerca de China en anos recentes, chama a atención o pouco coñecemento verdadeiramente auténtico que en Occidente temos acerca da filosofía deste país. Aínda a maioría dos norteamericanos cultos, se se lles pide enumerar a algúns dos grandes filósofos de China, serán incapaces —a menos que se trate de especialistas en China— de nomear máis que a Confucio e posiblemente a Lao Tse. [...] / Non faltan

Antonio Cua, cuxo esforzo en pro de facer patente a perspectiva chinesa respecto da presente cuestión resulta verdadeiramente admirábel[44], entre outros.

É posible que, tal e como sinala Anne Cheng, esteamos condenados, na práctica, a aproximarnos e envorcarnos sobre o pensamento chinés empregado como único ancoraxe os nosos propios e particulares hábitos mentais, á luz da incapacidade de atopar entre os nosos esquemas e estruturas epistemolóxico-conceptuais os materiais adecuados como para superar o hiato cultural; pero, debemos por iso conformarnos con desterrar a filosofía chinesa á outredade exótica e nós mesmos con observalo fenómeno deformado a través das lentes sen graduar dun reducionismo explicativo? Resulta enormemente exemplificativo e clarificador a este respecto non xa a extraordinaria dificultade que implica poder topar un monográfico, ensaio ou, mesmo, artigo ou colaboración elaborado en torno á abordaxe histórica da filosofía chinesa que non adique, cando menos, unhas poucas páxinas en forma de introdución ou prólogo, cando non directamente algún capítulo específico, a determinar e enumerar as que o autor considere sexan as características definitorias e xenerativas da filosofía en terras do Imperio do Medio, senón o mal emprego que, en base aos parámetros etnocentristas e proclives á estereotipación que vimos de sinalar, adoita realizarse de tales ferramentas.

Certamente, a caracterización, como exercicio cognitivo e en si mesma, pouco risco agocha. O historiador, en pro da elaboración de esquemas explicativos, recorre con asiduidade á caracterización do tempo, proceso ou feito a analizar. (Unha tarefa que posúe o seu complemento nos esforzos de adecuación da realidade histórica investigada ás dinámicas e máximas duns outros esquemas explicativos cos que o historiador entrou en contacto e os cales aprendeu durante a súa formación, con anterioridade ao seu labor de investigación, por máis que esta outra face da mesma moeda se realice xeralmente de forma inconsciente e, por conseguinte, acrítica.) Indo máis alá, podería considerarse que a caracterización é unha das ferramentas de maior utilidade para o historiador á hora de facer comunicábeis e comprensíbeis os resultados e conclusións do seu traballo, máxime cando estes se reflicten en textos de difusión ou se centran en cuestións e eidos do saber propio da súa disciplina que resultan descoñecidos ou pouco desenvolvidos no seo da súa contorna sociolóxico-cultural. Tal é e segue a ser, en moitos sentidos, o caso da filosofía chinesa no marco tanto dos imaxinarios sociais como dos índices bibliográficos en Occidente, pero non é esta cuestión (ou, mellor dito, este aspecto concreto da cuestión) o que se pretende por en tea de xuízo neste momento.

A problemática devén no intre en que pretendemos esgotar a pluralidade e vitalidade da experiencia histórica pasada en base á funcionalidade duns determinados modelos explicativos contemporáneos (a quen escribe ou a quen le), en que interiorizamos a falsa sinonimia tantas veces establecida entre, por unha banda, listaxes de caracteres e definicións e, pola outra, experiencia histórica vivida (individual ou colectivamente) ou en que procedemos a extrapolar os devanditos esquemas a conglomerados culturais entendidos e reducidos a unha determinada unidade identitaria, exacta e inmutábel ao longo dos séculos, e na que as variacións e modificacións, cando

USC UNIVERSIDADE

libros e artigos sobre o tema, desde logo, pero con poucas excepcións son, ou demasiado especializados para popularizarse, ou demasiado populares para ter gran valor» (Bodde, intr. Fung 1987: 7).

44 «Resulta algo común hoxe en día que un mestre ou escolar en filosofía chinesa se atope coa pregunta "Que é a filosofía chinesa?" Eventualmente, esta pregunta é o disfrace mediante o que expresar a dúbida sobre se existe algo así como a filosofía chinesa. Existe unha resposta concisa á cuestión: "Na medida en que 'filosofía' é un termo occidental, a filosofía chinesa é un invento dos académicos chineses formados á maneira occidental". Esta resposta, porén, non é útil. Unha mellor resposta sería o recordatorio de que, desde a antigüidade ata a actualidade, a ética é unha póla recoñecida da investigación filosófica occidental. E a ética posúe o seu equivalente no pensamento chinés antigo...» (Cua 2009: 43).

non son directamente descartadas e suprimidas como, para o que aquí nos interesa, meta- ou pseudo-filosóficas —e este foi xustamente o xogo mediante o que se procedeu (e aínda así se segue a facer en máis dunha ocasión) a degradar e supeditar as experiencias intelectuais orientais como semi-filosóficas, por oposición ao pretendido esplendor dun Occidente que, en tanto en canto vara de medir, grava a receita correcta e auténtica deste tipo de saber—, absórbense e neutralízanse mediante o seu tratamento como pouco máis que variábeis excéntricas e degradadas dunha ecuación común. É nesta difusa fronteira, na que se opera o tránsito do histórico ao mítico, no seo do que a caracterización como labor histórico se transmuta no fideísmo da patrimonialización ideolóxica e o enciclopedismo orientalista.

Non en balde, ningún dos elementos explicativos antes referidos achega, por si mesmo e de forma illada, razóns suficientes como para xustificar ou, sequera, traducir o dinamismo do universo intelectual chinés. Aínda máis, a suma de tódolos seleccionados (que, por outra banda, non son senón unha pequena escolma de todos aqueles que poderían ter sido sinalados) non nos dá máis que un fráxil mosaico de conxunto, en constante perigo de caer no tópico e o estereotipo indixenista, co que comezar a traballar. E, neste contexto, sucédense as escolas, os pensadores, as obras, correntes, tendencias, formulacións e reformulacións, recompilacións e comentarios, en gran número e maior velocidade, ata o punto de converter, na práctica, nunha terríbel quimera a calquera intento de sistematización, de formulación e construción dunha historia da filosofía chinesa coherente, articulada e acorde á súa realidade histórica, que fuxa, a maiores e na medida do posíbel, do tópico e do estereotipo de hieratismo e inmutabilidade fiel á pureza orixinaria.

E, con todo e a pesar de todo, non deixamos de ser fillos e herdeiros, por indirectamente que sexa (e rara vez o é), desta redución ao absurdo, *reductio ad absurdum*, desta simplificación en pequenas celas de colmea dunha realidade superior e, sinxelamente, inabarcábel. Volvemos, e seguiremos volvendo ao longo de toda a nosa investigación (pois é esta unha das súas dimensións críticas privilexiadas), á problemática da diferenza, o abismo, sempre insalvábel entre o substrato histórico previo que estudamos e o relato que entregamos ou recibimos como produto. A molicie —de quen non se cre produtor dun presente en constante fuxida ao futuro a través da súa permanente interacción co pasado (por máis afastado que este sexa), senón que se pretende erixir en simple espectador da proxección dun tempo xa rematado e, por consecuente, estéril desde un agora independente e autónomo— e o orgullo —de quen se considera o suficientemente superior, puro, epistemoloxicamente falando como para deixarse "contaminar" pola fragrancia do tempo que estuda, procedendo a tratalo en consecuencia como se dunha simple mostra de laboratorio previamente esterilizada se tratase— poden converter ao historiador en pouco máis que un taxidermista, ou momificador. E, de feito, o somos, polo menos cando (sen perder de vista o contexto histórico-xeográfico-cultural que aquí nos interesa) reducimos por asimilación, de maneira acrítica e sen ningún tipo de precaución, a Escola dos Letrados (Rujia; 儒家) ao Confucianismo, descartando todo o pasado filosófico previo á biografía e obra do Mestre Kong (Kongzi [孔子] ou Kongfuzi [孔夫子], latinizado como Confucio) ao tempo que silenciamos e condenamos ao ostracismo a calquera pensador posterior potencialmente reclamábel baixo tales siglas sempre e cando non se revele como discípulo ou seguidor fiel (ou, como mínimo, non abertamente crítico) das ideas do gran filósofo das Primaveras e os Outonos ou dos seus principais discípulos canónicos, ortodoxos.

Sómolo cando non nos preocupamos por recoñecer e investigar a antigüidade real dos *Cinco Clásicos* ou *Cinco Compendios* (tradución máis próxima ao seu orixinal chinés: *Wujing*; 五經) ou, non atendendo ás transformacións, engadidos, supresións e demais modificacións do contido destes e outros textos canónicos (e non tan canónicos) á luz das necesidades e relacións socio-culturais e lingüístico-contextuais fixadas en distintos períodos e fases das súas respectivas historias textuais, procedemos a tratalos, pola contra, como se de realidades monolíticas e atemporais, inalterábeis desde o momento en que foron rexistrados por escrito por vez primeira, se tratase. (Posiblemente o caso da *Grande Ensinanza* ou *Grande Estudo* [*Daxue*; 大學], ou, entre outras posíbeis denominacións, *Gran Comentario*, *Dazhuan*, sexa un dos mellores exemplos deste tipo de procesos.) Sómolo de igual maneira no momento en que simplificamos (enténdase, aínda máis) o conxunto de dez escolas filosóficas clásicas inventariadas e recoñecidas como tales por Liu Xin (劉歆) (32? a. C.-23 d. C.) e reducimos a historia da filosofía chinesa a un enfrontamento, a unha dicotomía case que dialéctica, entre Confucianismo e Taoísmo, cando non directamente a un monográfico sobre o Confucianismo. Sómolo, en definitiva, toda vez que mantemos, sen revisión ou relectura críticas, a hexemonía e preeminencia daquel debate historiográfico xa moderno no que, máis alá da sistematización e análise das teorías e desenvolvementos propios das distintas correntes filosóficas chinesas, segue imperando a caracterización moral ou relixiosa dos seus principais representantes, como se tal elemento dese conta, mellor que ningún outro e na súa individualidade, do valor (ou carencia do mesmo) e do contido dos seus respectivos pensamentos e das súas particulares achegas filosóficas.

Posiblemente poucos feitos resulten máis clarificadores ao este respecto que o parecese que sempiterno conflito entre partidarios e detractores á hora de atopar en Confucio, no conxunto dos seus discípulos e entre os membros posteriores da súa escola, con independencia do contexto, ben uns politeístas irredentos, ben uns santos monoteístas, agora uns escépticos agnósticos, agora uns ateos declarados. Un debate (en última instancia) xesuítico e ilustrado do que, con todo, seguimos sendo herdeiros. Por suposto, estas consideracións e controversias non se reducen ao Confucianismo, e correntes como o Taoísmo tiveron tamén unha boa dose das mesmas. Non obstante, recorremos ao caso dos primeiros por ser, posiblemente, aqueles que en maior medida e de forma máis temperá espertaron o interese dos intelectuais e pensadores europeos, comezando polos propios xesuítas, e sobre os que, por tanto, máis se ten escrito (cando menos polo que á retrospectiva histórica se refire). Fronte ao politeísmo budista ou o estraño panteísmo alquímico do Taoísmo, os relixiosos xesuítas que, fundamentalmente da man de Matteo Ricci (1552-1610), comezaron a entrar e establecerse desde inicios da década de 1580 no Reino dos Catro Mares (*Sihai zhi nei*; 四海之內), atoparon no Confucianismo unha especie de monoteísmo primitivo que, crían (sinceramente) ou publicitaban (interesadamente), podería estar emparentado con ou / ser debedor da semente universal do Cristianismo, feito que facilitaría a conversión e homoxeneización do universo chinés baixo a éxida de Xesús, e da súa Compañía. Só habería que acabar de puír unhas prometedoras e ben guiadas vetas de xade. Enténdase, non obstante, do Confucianismo Clásico, radicalmente clásico, é dicir, do emanado das obras e desenvolvementos dos seus primeiros Mestres, e en especial de Confucio e Mencio, antes de que o seu contido fose, a ollos destes pouco desinteresados europeos, degradado e quedase dexenerado ou esvaecido no contexto dun Neoconfucianismo por momentos máis marcadamente materialista. O propio M. Ricci sumábase, deste xeito, a aquelas correntes locais que pretendían depurar os *Clásicos* na súa versión moderna, cada vez máis ateigados de comentarios, citas externas e todo tipo de engadidos e

modificacións, coa finalidade de extraer e recuperar o seu sentido orixinario (vid. Ducornet 1992: 61ss.).

E, porén, este encomio cristián do Confucianismo, o espírito desta declaración de alianza, coñeceu unha influencia e difusión maior da que podería aventurarse nun primeiro momento e nunha escéptica primeira ollada, chegando á obra de autores como Gottfried Wilhelm Leibniz, quen, na súa carta inconclusa, mediada a súa morte, sobre a teoloxía natural dos chineses dirixida ao Conselleiro do Duque Rexente e Introdutor de Embaixadores, Nicolás François de Rémond, *Discurso sobre a teoloxía natural dos chineses* (1716), non escatimaba esforzos para xustificar e neutralizar todos aqueles elementos que puidesen suscitar certa sospeita ou receo sobre o pretendido carácter xenuinamente monoteísta dos chineses, aos cales parece ter reducido o noso polimático xermano, mediante unha sorte de identificación colectiva, sinxela e directamente a confucianistas. Exemplos como o que presentamos a continuación, lonxe de ser excepcionais, poboan a súa obra con pequenas alteracións ou modificacións:

> «Os Espíritos que eles atribúen aos Elementos, os ríos, as montañas, son, ou ben o poder de Deus, o cal se manifesta neles, ou quizais, segundo o parecer dalgúns, substancias espirituais particulares, dotadas da forza de actuar e dalgún coñecemento, así como lles atribúen corpos sutís e aéreos, como os antigos Filósofos e os Pais os atribuían aos Xenios ou os Anxos. É por isto que os Chineses parécense a eses Cristiáns que cren que certos Anxos gobernan os elementos e os outros grandes corpos. Isto sería probablemente un erro, pero en nada quebrantaría o Cristianismo» (Leibniz 2007: 145).

Se estaban equivocados non o estaban tanto como outros, polo menos non tanto como para ser perigosos para o sentido ortodoxo da doutrina cristiá nin, moito menos, como para ser condenados como simples e vulgares idólatras e pagáns. Unha sorte de teísmo deformado que quedará sensiblemente suavizado da man do deísmo de Voltaire, quen, non obstante e do mesmo xeito que tantos outros en tantos outros tempos, segue buscando no pasado da filosofía chinesa recursos e exemplos paradigmáticos que avalen e doten de certo sentido de universalidade, de certa trans-culturalidade cando menos, ás súas propias teorías.

Sen ser necesario prolongar máis esta argumentación exemplificativa, diremos que algúns pensadores tiraron aínda un pouco máis do fío, ata case desfacelo, convertendo o universo cultural e político chinés (novamente simplificado e reunido baixo un Confucianismo aglutinador e supresor da diferenza) en caso privilexiado e consolidado de agnosticismo e de laicismo, de mecanicismo e de desacralización temperá e homoxénea da filosofía, a ciencia e a política, mesmo da relixión. Tendencias que parecían estar perfectamente representadas, ou de tal forma se fixo encaixar e disimulou o presentismo combativo de tales hipóteses, polo despotismo (ao que en máis dunha ocasións se engadiría «ilustrado») dos Qing (清) (1644-1911) ou por un Neoconfucianismo entendido como evolución case que natural e teleolóxica, prefigurada no seu código xenético-cultural, dun Confucianismo primitivo que xa marcaba, por si mesmo (a modo de estado potencial), o camiño a seguir, a senda do progreso (nun sentido por certo moi ilustrado, practicamente kantiano), e gardaba nos seus ambaxes e sentenzas a semente deste agnosticismo, deste estoupido ou revolución moderna (moderno-europeísta, claro está). Partiuse aquí maioritariamente da seguinte sentenza (XI, 11) do propio Confucio (a cal, polo demais, serviu para practicamente todo, foi empregada por practicamente calquera bando e xustificou practicamente calquera postura): «Ji Lu preguntou se se debía servir aos espíritos e Confucio respondeulle: “Se non podemos servir aos homes, como imos servir os espíritos?” Ji Lu

dixo entón: "Que me diredes, pois, da morte?" Confucio contestoulle: "Se non coñecemos a vida, que imos saber da morte?» (Confucio e Mencio 1995: 73).

Xeneralización da confusión que, tal e como sinala Joaquín Pérez Arroyo na súa introdución aos *Catro Libros* para a edición publicada por Alfaguara[45], non parte senón do intento de impoñer sobre / e estender á filosofía chinesa, sen maiores requirimentos críticos e sen as necesarias adecuacións, todo tipo de conceptos, fórmulas e ideas-forza desenvolvidos e significados no seo dun universo filosófico, histórico e cultural distinto, que non incompatíbel, a saber: o noso propio occidental:

> «A óptica defectuosa da discusión estriba en que se parte de categorías demasiado exactas e que foron moi elaboradas e discutidas por unha filosofía cuxo método difire en moito do das filosofías orientais. Inténtase deducir loxicamente un sistema de crenzas dos textos chineses antigos e, aínda que se admite que puido haber unha dicotomía entre relixión popular e culta, coas inevitábeis contradicións da primeira (ao modo que o entende Voltaire), quérese ver demasiado prontamente un sistema organizado entre a elite, ben sexa de relixión, ben sexa de negación da mesma; pero os que así fan pasan por alto o escaso interese das escolas antigas por esta clase de sistematizacións, así como o carácter adogmático da maior parte das relixións que nin son monoteístas nin proveñen do Medio Oriente» (Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XVII).

En parámetros similares moveríanse as consideracións de Antonio Cua, para quen o interese existente en torno á formulación e elaboración dunha historia da filosofía chinesa non sería senón en última instancia unha sorte de importación cultural occidental —asumida e acondicionada principalmente por filósofos e pensadores chineses marcados pola súa educación occidental e, non menos importante, pola hibridación da mesma coa súa formación nativa. Unha empresa que, aquí en sintonía coas teses de Anne Cheng, tería obrigado á intelectualidade chinesa a reflexionar en torno ao potencial histórico transformador da súa filosofía con vistas a un presente e un futuro en rápida e virulenta mutación e á significación histórica do seu pensamento ao longo do seu máis que milenario devir no seo do que Cua, recorrendo aquí á fórmula de Alasdair MacIntyre, clasificaría como unha «crise epistemolóxica» (vid. MacIntyre 1988: 361-364). É dicir, aquel estadío de desenvolvemento no que unha tradición intelectual dada pode revelarse (de forma máis ou menos consciente e máis ou menos drástica) estéril ou, cando menos, incapaz de seguir evolucionando (enténdase nun sentido non lineal, teleolóxico ou ilustradamente progresista, senón como forma de re-adecuarse e servir ás problemáticas e necesidades dun novo marco contextual) non só por verse incapaz de resolver, a través dos seus propios medios e modelos argumentais, teóricos e metodolóxicos, aquelas problemáticas tradicionalmente carrexadas ou recentemente xurdidas que a aburan, senón igualmente polo feito de que ditos métodos, mediante os que tal tradición se conduciu e desenvolveu satisfactoriamente até o momento, teñen dado lugar a novos desafíos, contradicións e interrogantes previamente non percibidos e para os que se ve incapaz de dar resposta. Unha disolución de, en verbas de A. MacIntyre, certezas historicamente fundadas —*historically founded*

45 A mesma obra sería reeditada, neste caso por Paidós, case unha década máis tarde, no 2002, cunha segunda edición no 2015 (a que manexamos no presente traballo), na que se modificaría parcialmente (ben fose mediante a forma de adicións, supresións ou correccións) a Introdución de Joaquín Pérez Arroyo. Dado que a tradución dos *Catro Libros* se mantivo sen variacións, citaremos os textos clásicos en base á edición de Alfaguara (auxiliada co emprego ocasional doutras edicións cando se considere oportuno, de utilidade ou en proveito dunha mellor comprensión da cuestión analizada), pero, habida conta das antes referidas modificacións realizadas no aparello introdutorio, referiranse de ser preciso as dúas edicións no momento no que se realicen chamadas indirectas ao estudo de Pérez Arroyo para favorecer a súa contrastación, incluíndose igualmente indicacións entrecorchetadas naquelas citas directas da mesma sección nas que se dean modificacións significativas.

certitudes— que requiriría para a súa solventación (e pode que este sexa o aspecto que máis interesa ao respecto a A. Cua) da formulación, creación ou achado de toda unha serie de novos corpos conceptuais e esquemas teóricos que non poderán depender nin derivarse, cando menos e desde logo non directamente, de fundamentacións previamente coñecidas e manexadas pola tradición, dando conta da súa pertinencia e proveito na medida en que sexan quen de responder a unha tripla necesidade:

(a) Aportar solucións adecuadas e coherentes a todos aqueles problemas que a tradición, con anterioridade á súa reformulación e enriquecemento, fora incapaz de resolver.

(b) Aportar a razón ou razóns e clarificar a causa ou causas que levaran á tradición ao seu estado de deterioro e degradación previo á súa mutación.

(c) Ser quen de realizar tal transformación garantindo un certo sentido de continuidade entre as estruturas pretéritas e os novos fundamentos.

Polo que a nós respecta, na medida en que a consideración de esterilidade ou estancamento xeneralizados do pensamento chinés contemporáneo con anterioridade ao seu novo (que non, nin moito menos e como poderemos ver en apartados posteriores, primeiro) contacto e hibridación coas correntes da intelectualidade occidental é cuestión, cando menos, discutíbel (pero sen ser este o espazo adecuado para tal disertación), de maior interese nos resultan as seguintes consideracións de Alasdair MacIntyre:

> «O feito de superar exitosamente unha crise epistemolóxica capacita aos adeptos dunha tradición de investigación a reescribir a súa historia de xeito máis esclarecedor. E unha historia tal dunha tradición particular proporciona non só o medio de identificación das continuidades en virtude das cales dita tradición de investigación sobreviviu e floreceu como unha e a mesma tradición, senón tamén para identificar con maior exactitude aquela estrutura de xustificación sobre a que se sustenta calquera demanda de verdade que se realiza dentro daquela...» (MacIntyre 1988: 363).

Ampliando uns parágrafos máis adiante:

> «Toda tradición, recoñeza ou non tal feito, afronta a posibilidade de caer nalgún momento futuro no estado de crise epistemolóxica, recoñecíbel como tal polos seus propios estándares de xustificación racional, os cales foron defendidos ata ese momento como os mellores de cantos emerxeron da historia de tal tradición particular. Tódolos intentos de despregar os recursos imaxinativos e inventivos que os adeptos da tradición poden aportar poden fallar, ben sexa sinxelamente por non facer nada para remediar a condición de esterilidade e incoherencia na que caeu a investigación ou ben por revelar ou crear novos problemas e revelar novos erros e limitacións. Pode que o tempo transcorra e non xurdan máis recursos nin solucións» (MacIntyre 1988: 364).

Non en balde, por máis que sexa perfectamente posíbel, e ao noso entender tamén desexábel, consolidar o emprego da voz «Filosofía» en contextos non necesaria nin estritamente occidentais, en pro tanto da concreción e constitución da(s) tantas veces só nominalmente referida(s) *Filosofía(s) Universal(-ais)* como para confrontar de forma efectiva todas aquelas manobras de descarte e degradación do conxunto das fórmulas de pensamento non-occidentais ás que antes faciamos referencia —en definitiva e en calquera caso, traballando a favor da superación do ideal xenérico, que non tese nin

hipótese, de que «a filosofía fala grego» (Châtelet 1976: 17)[46]—, tal desexo non presupón nin co-implica, nin moito menos, que debamos perder todo coidado e rigor á hora de buscar os termos e paralelismos máis adecuados ou axustados para tal empresa, respectando e subliñando as características e historias propias, diferenciais, de cada espazo e ámbito de igual maneira en que o facemos cos nexos e puntos de encontro, intercambio e hibridación.

Un proceso que neste caso debe comezar necesariamente por un renovado interese respecto dos termos empregados polos propios filósofos e historiadores chineses á hora de referirse á filosofía, destacando entre eles *zhexue* (哲學), cun primeiro ideograma, *zhe* (哲), co significado de «sabedoría» (ou, en estela léxica e, por ocasións, en sinonimia co seu homófono *zhi* [知], «coñecemento»)[47], e co de «aprendizaxe» o segundo, *xue* (學). Traducido ocasionalmente en Europa como «doutrina da sabedoría», tense destacado, por veces en exceso, o carácter susceptíbel de computación ou de certo cálculo de tal tipo de pensamento. En boa medida debido ao seu éxito e difusión no seo da intelectualidade chinesa contemporánea, non son poucas as ocasións nas que se esquece ou elude o feito de que estamos a falar da importación do neoloxismo elaborado en Xapón (lido aquí como *tetsugaku*) por Nishi Amane (1829-1897) no seu *Hyakuichi shimron* (1874), o rexistro máis antigo de cantos contamos respecto do emprego desta voz como unha sorte de tradución significativa da occidental «filosofía». Pero, enfatizando o carácter rizomático deste proceso, Amane tería acudido ou, cando menos, tería procurado o respaldo da súa proposta no pensamento dun dos principais pensadores dos Song, Zhou Dunyi (周敦頤) (1017-1073), máis concretamente na súa noción do *xi-xian-xue* ou *xi-zhe-xue*, que podería traducirse como a aspiración á aprendizaxe dunha persoa virtuosa / digna ou intelixente / coñecedora, respectivamente, segundo se expresa en pasaxes como a seguinte extraída do Capítulo 10 do *Libro para entender as mutacións* (*Tongshu*; 通書) do devandito pensador chinés: «O sabio aspira a converterse en Ceo, o virtuoso aspira a converterse en sabio e o home de ben [*junzi*; 君子] aspira a converterse en virtuoso» (cit. Chan 1963: 470).

Con todo, e sendo na actualidade a fórmula que goza dun maior recoñecemento entre os intelectuais e estudosos chineses —se ben non por iso representa a única

46 Insistirá François Châtelet na mesma idea nunha outra ocasión no mesmo capítulo, cara ao final do seu «Do mito ao pensamento racional» (o cal serve perfectamente, por certo, como unha sorte de segundo limiar da primeira parte da historia da filosofía por el dirixida, *Historia da filosofía. Ideas, doutrinas*), afirmando, en forma de recapitulación, que: «a filosofía é grega; é filla da cidade; da cidade democrática» (Châtelet 1976: 21). Unha maridaxe que, polo demais e atendendo ás consideracións de intelectuais como Gilles Deleuze e Félix Guattari, segundo se deriva do seguinte fragmento do Exemplo VII do seu *Qu'est-ce que la philosophie?*, coñecería o cumio da súa sacralización nas formulacións hegeliana e heideggeriana do que poderiamos denominar como a «singularidade grega»: «O que segue sendo común a Heidegger e a Hegel é ter concibido a relación de Grecia e a filosofía como unha orixe, e polo tanto como o punto de partida dunha historia interior de Occidente, de tal xeito que *a filosofía se confunde necesariamente coa súa propia historia* [*la philosophie se confond nécessairement avec sa propre histoire*]» (Deleuze e Guattari 1991: 91). Cousa distinta sería a de afirmar, como o fai Joaquín Pérez Arroyo para o caso chinés, que: «Se de China quitásemos o confucianismo, a historia e a cultura daquel país faríanse tan incomprensíbeis como as de Europa sen filosofía grega e sen cristianismo» (Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XIII), mais non por representar (o Confucianismo para China e as tradicións grecolatinas e o Cristianismo para Europa) un compoñente ou fundamento consubstancial da súa esencia, senón porque, na forma na que os acontecementos históricos remataron por sucederse, coa súa dose de accidentalidade e azar, chegaron a ser elementos constituíntes do devagar do que hoxe somos herdeiros. O capítulo de Châtelet, polo demais, resulta de grande interese na súa lectura, especialmente polo que respecta á cuestión que abordaremos brevemente en nota posterior (n. 50), a saber: a problemática da interpretación teleolóxico-literal do paso do *mythos* ao *logos*; un interese xeral que, con todo, máis que mitigar ou disimular, non deixa de reforzar e subliñar o carácter etnocentrista de afirmacións como as que aquí destacamos.

47 A riqueza semántica da grafía queda de manifesto no momento en que atendemos á súa modalidade verbal, que podería pasarse ao galego como «capacidade para adquirir coñecemento» ou «coñecer para» (en forma prospectiva) e como «darse conta de» ou «recoñecer» (en forma retrospectiva), entre outras posíbeis traducións.

existente[48]—, a datación e fórmula concretas da súa introdución no Imperio do Medio segue sendo, tal e como nos lembran historiadores da talle de Lao Sze-kwang, un dato descoñecido (vid. Lao 1989: 291 [not. 1]), por máis que debeu ser relativamente próxima á publicación da obra de Nishi Amane, toda vez que o punto de inflexión da súa oficialización adoita localizarse ao longo da primeira década do século pasado, cando a por entón aínda Universidade da Capital Imperial de Pekín comezou a empregala na intitulación dalgúns dos seus cursos. O mesmo macro-contexto no que, trala publicación en chinés do *Evolution and Ethics* de Thomas Huxley en 1898 grazas ao labor de Yan Fu, proliferaría a tradución e difusión de obras de pensadores occidentais (nunha manobra na que se verían prontamente incluídos textos de Stuart Mill, Montesquieu, F. Nietzsche, Marx, David Hume ou Spinoza). O mesmo macro-contexto no que, da man de John Dewey, Bertrand Russell e Hans Driesch, se sucedería o convite a filósofos europeos e americanos para participar en congresos e impartir conferencias e leccións maxistrais e no que se realizaría un inxente esforzo en pro da tradución ou transliteración de voces técnicas propias da filosofía occidental ao chinés a través de toda unha serie de dicionarios e enciclopedias especializados, entre cuxos primeiros expoñentes podemos contar o dicionario de filosofía *Zhe-Xue-Ci-Dian* (哲學詞典) (cuxa edición orixinal carece de data de publicación, se ben adoita manexarse, tomando como referencia a datación do prefacio de Cai Yuanpei, a de 1925), no que podemos atopar entradas e traducións referidas a termos e nocións tales como «ontoloxía», «substancia», «atributo» e «lóxica», entre outros, e cuxo título xa se fai eco da composición neoloxista antes mencionada.

Con todo, a traza que acabaría de definir a adecuación plena desta voz á aprehensión (que non simple comprensión) etimolóxica da *φιλοσοφία* grega, e, por conseguinte, a consumación do carácter fonda e xenuinamente funcional e interpretativo desta tradución, daríase, segundo Antonio Cua (tomando como piar a máxima confuciana do pracer experimentado a través da aprendizaxe e, fundamentalmente, da correcta aplicación do aprendido), no momento en que atendemos ao potencial goce vital derivado da aplicabilidade dun pensamento que, lonxe de establecerse a si mesmo no autismo dunha reflexión abstracta autosuficiente, atopa o seu eido de realización privilexiado na práctica e experimentación das leccións aprendidas, as cales terían para o noso sinólogo un interese eminente e prioritariamente ético, dirixido á procura da

48 Non en balde, a dita fórmula, *zhexue*, non deixa de compartir espazo e tempo con outras propostas tales como *sixiang* (思想), entendida como «pensamento», fórmula recentemente sacada a palestra e defendida pola súa potencial capacidade para abranguer distintos ámbitos ou correntes susceptíbeis de ser comprendidos como filosóficos, habida conta da maleabilidade e, digamos, neutralidade disciplinar que facilita o difuso, vago, das fronteiras conceptuais desta denominación, pero cuxo uso é, actualmente, moi restrinxido e marxinal (coa posíbel excepción de fórmulas compostas tales como *sixian shi* [思想史], «historia do pensamento»). Tal é igualmente o caso de *zi* (子), literalmente «mestre», aínda que formou parte das fórmulas cortesía e a súa raíz histórica nos dirixa a acepcións tales como «barón» (título nobiliario menor) ou, orixinalmente, «fillo». Posiblemente este derradeiro sexa o termo tradicional que goza na nosa contemporaneidade de maior difusión, en tanto en canto, a partir da identificación entre mestre e filósofo, tendeu a empregarse, en liñas xerais, como equivalente oriental (chinés) do occidental «filósofo»; e dicimos tradicional polo feito de que podemos atopalo xa presente, e cun uso similar, no marco dos catálogos e compendios bibliográficos clásicos, dentro dos cales tería reservado o terceiro lugar da repartición ou clasificación cuadripartita tan popular nos mesmos: *jing* (經; clásicos), *shi* (史; historia), *zi* (子; mestres) e *ji* (集; coleccións). Debe terse en conta, non obstante, que parte daquilo que nós poderiamos considerar como «filósofos» caería, na estrutura e formalismo desta clasificación clásica, dentro da primeira categoría, na que, por exemplo, aparecen recollidos os clásicos confucianos, e que, da mesma maneira, non tódolos mestres rexistrados e recoñecidos como tales no terceiro posto gozarían dunha doada integración na acepción occidental de mestre filosófico, toda vez que, entre outros moitos oficios, contan entre as súas especialidades con cociñeiros ou xenerais. Denominacións ás que, pola súa vez, habería que sumar todas aquelas formulacións que, se ben de maneira máis conxuntural, ou cunha menor fortuna, foron propostas no curso dun proceso de recuperación e reinterpretación de toda unha serie de nocións e conceptos empregados, se ben nun sentir non-disciplinar ou colectivo, ao longo da propia historia do pensamento chinés. Tales serían os casos de *Doashu* (道術; «arte do camiño») ou *Xuanxue* (玄學; «doutrina da escuridade») (vid. Bauer 2009: 20-22).

mellor condución posíbel da vida do individuo (vid. Cua 2009: 44-45, Chan 1963: 743)[49].

Da mesma maneira, o antedito desexo de recoñecemento mutuo non debe tampouco permitirnos obviar ou eludir as razóns históricas concretas que levaron a determinadas rexións e civilizacións a procurar a adecuación ou asimilación (por veces case que homologación) de parte dos seus esquemas de pensamento e tradicións intelectuais nativos a aquilo que Occidente denomina e reverencia baixo a designación de Filosofía. Xapón e China son, de feito, claras manifestacións deste tipo de dinámicas. Ambos Estados, ambos universos culturais, coñeceron ao longo do arco dos séculos XIX e XX un acelerado e, pola súa vez, convulso e non por todos aceptado proceso de, digamos, definición simpática, ou significación por sinonimia, dunha voz e noción de «filosofía» que lles permitise reclamar unha posición de relativa equivalencia respecto non xa das conquistas da intelectualidade occidental, fronte ás que perfectamente podían erixir as súas propias, senón, e secundando a posición de A. Cheng ou J. Thoraval, do prestixio e demais alocucións narcisistas dun orbe europeo que distaba moito de restrinxir a súa colonización aos eidos da influencia económica ou o dominio territorial efectivo (vid. Cheng 2002: 29-30, Thoraval 1994: 8-10). Resultaría, cando menos, contraproducente para cos fins desta reflexión non atender á contextualización de procesos de tal transcendencia, máxime cando estes se realizaron no marco das (non só simbolicamente) agresivas e hiperactivas fórmulas que acompañaron á intensificación, diversificación e, en boa medida, progresivo e sistemático enrarecemento das relacións entre Occidente e, para o que aquí nos interesa, o Extremo Oriente e, máis concretamente, China.

Non se pretende, nin moito menos, negar con isto a existencia dun pensamento xenuinamente filosófico no Imperio do Medio, nin da súa particular historia, senón só situar os intentos, incluídos os locais, de asimilación de tal tradición aos modelos e fórmulas propios da historiografía filosófica occidental no seu contexto particular, non determinante desde logo, pero dificilmente non influínte. A precaución e, mesmo, o escepticismo deben ser máximas de obrigado cumprimento e seguimento en terreo de doada exaltación ideolóxica, sempre disposta ao seu concurso interesado en pro de empresas non exclusiva nin necesariamente intelectuais[50].

49 *Amor* e *sabedoría*, da mesma maneira en que *amor* e *aprendizaxe*, parecen resultar indisociábeis no pensamento de Confucio. Desta sorte, falando cun discípulo, Zilu, dos seis principios e os seis defectos, o Mestre Kong tería afirmado: «O defecto que ten o que ama a benevolencia [humanidade, *ren*] pero non gusta do estudo é a estupidez; o defecto que ten o que ama a sabedoría pero non gusta do estudo é a confusión; o que ama a sinceridade pero non gusta do estudo ten como defecto a ansiedade; o que ama a sinxeleza pero non gusta do estudo ten como defecto a grosería; o que ama a valentía pero non gusta do estudo caerá no defecto de rebelión. O que a ama a firmeza pero non gusta do estudo caerá no defecto da altiveza» (XVII, 8; Confucio e Mencio 1995: 123). Polo demais, tal e como o Mestre tería afirmado: «Os que coñecen a verdadeira doutrina non son iguais aos que ademais gustan dela e, os que gustan dela, tampouco son iguais aos que nela se deleitan» (VI, 18; Confucio e Mencio 1995: 39). O vencello entre pracer anímico-emocional e pensamento racional (coa dimensión de aplicabilidade do mesmo) no pensamento do Estaxirita parece seguir unha ruta menos segura, ou clara, que no caso confuciano. Un feito no que inflúe poderosamente (como non podería ser doutro xeito) a problemática da construción documental do *corpus* aristotélico e a inclusión de textos apócrifos ou en falsa ou incorrecta atribución.

50 Sirva sinxelamente a modo de exemplo do dito, e sen pretender afondar máis no caso concreto, a transición do *mythos* ao *logos* que se precipita no mundo grego arcaico e serve de delimitación ou marca do inicio da historia do pensamento racional occidental. Esta transición, por veces traducida nunha sorte de epopea heroica entre a luz da razón filosófico-científica e as tebras do escurantismo relixioso-mistérico, non resulta nun mero invento historiográfico, é dicir, non é totalmente inexistente, na medida en que podemos rastrexar e detectar un progresivo cambio na propedéutica, nas fórmulas e esquemas teorético-interpretativos e, mesmo, na linguaxe empregada por Hesíodo e os filósofos da Natureza presocráticos, pero resulta de interese e utilidade ao historiador unicamente na medida en que sexamos quen de atopar e expurgar toda estereotipación de clave etnocéntrica (cando non directamente racista) e relativa á noción de progreso que posúe en bagaxe e lle serve de carga de profundidade ideolóxica. Desde a negativa a aceptar a supervivencia ou reformulación de contidos míticos (Tales, Empédocles) ou fórmulas e estilos

Os obxectivos e propósitos particulares deste primeiro bloque obrígannos a observar con detemento e atención os primeiros compases do período clásico da historia da filosofía chinesa e, por tanto, a atender e reconsiderar estas cuestións. Existen certamente múltiples formas de afrontar esta fervenza de tópicos, estereotipos e simplificacións. Nós, como puidemos adiantar na sección previa adicada á metodoloxía, optamos pola defensa do contexto, por un estudo no que se atopen presentes, a un tempo e en constante lance, a puxanza propia tanto do marco histórico envolvente como daquel individuo particular que se relaciona co primeiro e que, na medida do posíbel, posúe a capacidade de transformalo. Unha narración híbrida que nos posibilite o non perder nin o marco xeral explicativo nin a xenialidade do suxeito particular e mediante a que poder compaxinar as súas respectivas forzas e contrarrestar, a través da suma, as tendencias deterministas e materialistas do primeiro fronte á arbitrariedade e idealismo do segundo. En última instancia, non se trata senón de lembrar que, á hora de seguir e rastrexar a sorte histórica particular e respectiva dos crecementos arbóreos daqueles procesos e secuencias que sexan do noso interese, a delimitación esquemática das xenealoxías de características vese prontamente excedida pola exuberancia e puxanza do pasado que se pretende abranguer a través das mesmas (por máis que, como xa se sinalou, non rematemos de negar a utilidade daquelas na medida en que non se pretenda afirmar que tales series son, en si mesmas, puras e claras representacións do seu obxecto de estudo).

É unicamente baixo o amparo de tales consideracións que podemos asumir e comprender o valor e utilidade reais de indexacións e catálogos como aquel elaborado e sistematizado por Wolfgang Bauer a partir de toda unha serie de elementos que, baixo a fórmula de condicionantes xeográficos e sociais, serían empregados polo noso sinólogo alemán como ferramenta explicativa en pro da aprehensión e mellor comprensión da casuística e particularidades propias do pensamento chinés. Non é o noso interese, non desexando entrar en evidente contradición co defendido ata o momento, despregar o abano dun relato idiosincrático relativo á autonomía e exclusividade da filosofía chinesa, entendida como obxecto unitario e subtraíbel no tempo e no espazo, para proceder posteriormente a someternos a el. A progresión da análise posterior permitiranos aproximarnos á contemplación e comprobación da potencial influencia constatábel de tales elementos e caracteres e as formas da súa naturalización contextual, non nas marxes do pensamento chinés entendido como unha sorte de totalidade, senón no seo daqueles autores, textos e sistemas de pensamento concretos sobre os que nos deteremos. Por tanto, non debemos pescudar entre estas categorías históricas ningunha forma de determinismo real sobre o universo cultural do que forman parte e que, ao tempo, conforman, así como tampouco por forzas teleolóxicas ou preconceptoras respecto do desenvolvemento dalgún tipo de historia intelectual concreta, única na súa posibilidade de actualización en base a condicionantes fixos e inelutábeis. Por outra banda, o carácter estático, segundo as verbas do propio W. Bauer, que se lles presupón e que con tanto énfase se defende, obríganos, cando menos e por máis brevemente que sexa, a reflexionar sobre tales cuestións na medida en que se pretenda defender, negar

literarios afines á produción cultural de corte teolóxico (Parménides) ao desterro ás marxes da racionalidade pasiva e suficiente de todos aqueles pobos europeos e da contorna mediterránea (non digamos xa extra-europeos) non-gregos. A desnaturalización ideolóxica desta estrutura historiográfica trae consigo a redución de Occidente, en xeral, de Europa Occidental, en particular, á herdanza directa e exclusiva dunha filosofía grega cientifista e híper-racionalista consciente do seu destino na universalidade: a iluminación do orbe en pro da súa condución conxunta ao fin utópico do progreso técnico, ético e espiritual. A conquista global, a subordinación e supresión cultural e, mesmo, o propio xenocidio caen, desta sorte, baixo un paraugas de pretendida xustificación histórica de quen non procede senón mediante o altruísta e xeneroso cumprimento do seu deber mesiánico. Exaltación da mística identitaria que, pola súa vez, se vería reforzada e ampliada co pasar dos séculos, toda vez que ao relato da auto-superación interna se sumaba e anexaba a extrernalización dunha narración que atopaba ao outro místico e proto- ou semi-racional no foráneo, no extra-europeo ou, ampliadas as fronteiras da idiosincrasia do eu cultural, no non-occidental.

ou matizar a súa prolongada e, en boa medida, homoxénea influencia no devir da historia chinesa, en xeral, e do seu pensamento, en particular.

Pois, certamente e en rigor aos feitos, non toda defensa histórica da conservación e a transmisión, mesmo entre contextos cronoloxicamente distantes, cae nas simas da intemporalidade. O ser humano non nace da e á nada e, por veces, a potencialidade de supervivencia e renovación que amosan certas estruturas e conglomerados históricos, en ocasións máis alá dos límites cronolóxicos daquel mundo que os viu nacer e ao que se superpuxeron, é verdadeiramente abraiante para investigadores e lectores. Polo demais, tampouco é a nosa pretensión a de negar categoricamente a existencia de compoñentes históricos realistas (non-ficticios) compartidos ou, ata certo punto, característicos do, para o que aquí nos interesa, pensamento chinés. No momento en que retomemos a cuestión da filosofía chinesa en tempos dos Ming e os Qing da man da aproximación ao contexto epocal e pensamento de Matteo Ricci, haberemos de reencontrarnos coa mesma cuestión, e verémonos na obriga de reevaluar de forma transversal a corrección deste sentido de comunidade identitario-cultural e a viabilidade das facianas seleccionadas. O que non pretendemos, en definitiva, é establecer e reverenciar series de mandamentos tan inamovíbeis e imperecedoiros como os canons rexistrados neles.

Finalizada a introdución cautelar, os compoñentes destacados por Wolfgang Bauer comprenden: (I) a relevancia e peso do campesiñado no conxunto da poboación chinesa (e, polo tanto tamén, nas marxes do pensamento filosófico establecido e desenvolvido no seo da mesma); (II) o modelo de familia patriarcal; (III) a súa tipoloxía como sociedade hidráulica (seguindo os esquemas e a denominación de Karl Wittfogel) e (IV) o particular e arraigado centralismo (político, xeográfico, filosófico, artístico, etc.) do que dá conta a cultura chinesa (vid. Bauer 2009: 28ss.).

Respecto do primeiro destes elementos, non nos estamos a referir exclusivamente á orixe agrícola do que sería a economía chinesa nin a posición privilexiada da que tal sector gozou ao longo da súa historia antiga e, segundo a sucesión historiográfica europea (tomada aquí con moita prudencia), medieval e aínda moderna, senón ao feito de que a sociedade chinesa fose testemuña dun modelo socio-económico eminentemente agrario, de base campesiña, ata tempos da hiperindustrialización coñecida na República Popular Chinesa trala consecución efectiva das tendencias cara á exploración de fórmulas económicas capitalistas iniciadas con Deng Xiaoping (鄧小平) (1904-1997) e definitivamente consolidadas, e libres xa de calquera tipo de disimulo ideolóxico, baixo Jiang Zemin (江澤民) (1926-)[51]. Unha predominancia que, de atender (tal e como o fixo J. Gernet) ao carácter predominantemente montañoso de boa parte da xeografía chinesa, non deixa, por certo, de resultar de grande interese, por máis que atendamos ao valor compensatorio do que se revisten a este respecto factores tales como os efectos beneficiosos da alternancia cíclica dos monzóns, da fertilidade dos seus depósitos de sedimentación eólica setentrionais ou, mesmo, a presencia de bambú.

Deixando a un lado este, por outra banda, tan enriquecedor debate, froito do dito predominio do mundo rural teríase producido ou propiciado, case que a modo de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

51 Con todo e tendo presente este desfase, a perda de prestixio gradual do universo rural no conxunto da historia chinesa xa se anunciara da man da planificación e, fundamentalmente, posta en práctica do Gran Salto Adiante (1958-1961). Teoricamente destinado e dirixido ao desenvolvemento tecnolóxico do país, este programa-mestre non traería consigo senón unha das maiores fames negras e crises económicas que China coñeceu ao longo da súa milenaria historia, sendo que as súas desastrosas e tráxicas consecuencias acabaron co-implicando a case total desarticulación da economía rural tradicional e a decadencia progresiva dos esquemas organizativos e das formas de vida vinculadas ao traballo e explotación da terra que viñan imperando ata o momento (vid. Ebrey 1996: 308ss., Gernet 2005: 586-587).

consecuencia, unha tendencia encamiñada á progresiva penetración e difusión de determinados recursos, principios ou valores vencellados a aquel no marco do conxunto das escolas filosóficas chinesas. Contariamos entre as manifestacións e concrecións formulares deste efecto a defensa de valores tales como a paciencia ou a resignación respecto dos / ou ante os procesos ou tempos propios da Natureza, o arraigamento dun certo optimismo relativo á natureza humana ou o establecemento de fórmulas e esquemas de estruturación do conxunto da realidade nos que a renovación e sucesión de carácter progresivo, cíclico (practicamente estacional) e harmónico dos seus compoñentes estarían chamadas a xogar un papel capital. Extraordinariamente representativos resultan a este respecto casos como o da proposta socio-política de corte cosmogónico-naturalista elaborada por Dong Zhongshu (董仲舒) (*ca*. 195-115 a. C.), en especial se atendemos a compoñentes da mesma tales como o sistema de correspondencias establecido polo filósofo dos tempos dos Han anteriores ou occidentais (206 a. C.-9 d. C.) entre formas ou prácticas de goberno e características estacionais[52].

Estariamos a falar, polo demais, dun primeiro elemento que goza, ata certo punto, dun grao de recoñecemento auto-consciente dentro da propia historiografía chinesa contemporánea. Tales son os casos, entre outros, dos eruditos Feng Youlan (馮友蘭) (1895-1990) —quen chegaría a soster en máis dunha ocasións que a filosofía chinesa (en particular o Confucianismo e o Taoísmo) resultarían en orixe unha sorte de racionalización e formulación teorética dun pensamento popular previamente existente e propio do campesiñado[53]— e, no seu caso no marco dun proceso non de síntese histórica, senón de crítica declarada e manifesta, Wu Zhihui (吳稚暉) (1864-1954). Crítica declarada e manifesta fronte a todos aqueles compoñentes e elementos tradicionais, arcaizantes, que, baixo a súa óptica, terían impedido a correcta e efectiva modernización de China —nun proceso que coñecería o seu punto máis agre co sometemento desta ante os intereses e control *de facto* de potencias estranxeiras, fundamentalmente europeas pero tamén asiáticas (caso de Xapón), que si terían levado a cabo tal proceso de modernización—, no seo da cal remataría por degradar e rexeitar o

52 As seguintes pasaxes representan algunhas das expresións máis características ou reiteradas deste modelo suxeito a unha orde xerárquica, orgánica e totalizadora en clave cósmico-cosmogónica. A primeira está extraída do xa tardío (redactado na segunda metade do século I da nosa Era por Ban Gu [漢書; 32-92]) *Anais dos Han anteriores* (*Han shu* [漢書] 55) (primeiro documento, cando menos o primeiro conservado, no que se fai referencia ás *Analectas*, referíndose nel tres versións, a de Lu, Qi e a chamada «antiga», dispostas en vinte, vinte e dous e vinte e un libros, respectivamente; vid. Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 27): «O Ceo xera en primavera; o soberano ama ás súas xentes mediante o sentido do humano. En verán, o Ceo fai crecer; o soberano alimenta ás súas xentes mediante a virtude. Coa xeada, o Ceo mata os vexetais; o soberano castiga mediante as condenas» (cit. Cheng 2002: 265). A segunda do capítulo 55 do *Chunqiu fanlu* (texto sobre o que volveremos máis adiante): «O santo duplica o movemento do ceo na súa condución do goberno. Coa amabilidade duplica a súa calor e correspóndese así coa primavera; coas boas obra duplica o seu ardor e correspóndese así co verán; cos castigos duplica o seu frescor e correspóndese así co outono; e coas súas execucións capitais duplica a súa frialdade e correspóndese así co inverno. A súa amabilidade, as súas boas obras, os seus castigos e execucións capitais son certamente distintos entre si, pero no seu efecto son iguais [...] Por iso digo que o rei representa un equivalente do ceo, pois este conta para obrar coas Catro Estacións e o rei coas catro medidas de goberno» (cit. Bauer 2009: 138).

53 Tal é o caso dos seguintes fragmentos extraídos da súa *Breve historia da filosofía chinesa*: «Aínda que os "sabios" non cultivasen a terra por si mesmos, ao ser terratenentes a súa fortuna era inseparábel da agricultura. Unha colleita boa ou mala determinaba a súa boa ou mala fortuna, e por tanto a súa reacción fronte ao universo e a súa visión da vida eran esencialmente as do campesiño. Ademais, a súa educación dáballes a capacidade de expresar o que un verdadeiro campesiño sentía pero era incapaz de manifestar. Esta expresión tomou a forma da filosofía, a literatura e a arte en China» (Fung 1987: 49); «Nesta observación do *Lü-shih Ch'un-ch'iu* [referida a contraposición de carácter e modo de vida entre individuos adicados aos labores agrarios e mercantís en demérito dos segundos] atopamos a raíz e a fonte das dúas correntes principais do pensamento chinés: o taoísmo e o confucianismo. Son polos opostos, e con todo tamén son os dous polos dun só eixe. Ambos expresan, nunha forma ou outra, as aspiracións e as inspiracións do campesiño» (Fung 1987: 50-51); «O taoísmo e o confucianismo difiren porque son a racionalización ou expresión teórica de diferentes aspectos da vida dos campesiños» (Fung 1987: 52).

groso da filosofía chinesa previa ao seu tempo como o resultado ou a produción lóxica (consecuente) e inevitábel dun campesiñado folgazán con demasiado tempo libre.

Polo que concirne á segunda cuestión, dos esquemas familiares de tipo patriarcal, a súa pegada no Confucianismo e, a través do mesmo, noutras moitas escolas e correntes clásicas do pensamento chinés (e non necesaria e precisamente afines ou proclives á Escola dos Letrados, toda vez que podemos contar nesta tendencia ao Moísmo ou, mesmo, o Lexismo), parece resultar máis que evidente. Pode que a única excepción o suficientemente significativa a este respecto a constitúan as tendencias ou dinámicas feministas propias do Taoísmo. Pola contra, a sistemática e progresiva asimilación (identificación) entre as ordes de tipo familiar e natural constituiríase nunha constante suxeita a un proceso de permanente desenvolvemento, actualización e re-adecuación no seo do conxunto das restantes escolas filosóficas chinesas, chegándose ao extremo de converter, na práctica, á primeira nunha sorte de representación (ou mesmo exemplificación, formulación ou experimento) particular, singular, da estrutura última e íntima da realidade. Se procedería, deste xeito e sorte, a vincular, asimilar e igualar os seus constituíntes e compoñentes morais e naturais, dotándose aos primeiros, por medio de tal operación, dunha marca de inmutabilidade ou sentido de necesidade e permanencia que emanaba directamente do feito de establecerse como parte constitutiva da correcta composición e ordenación do Todo derivada e dependente dunha forza superior e transcendental. Non sendo algo meramente accidental, un simple construto humano, significado na súa existencia contextual, eventual e material, calquera pretensión de atentar ou transgredir as correctas normas e regulacións da ordenación doméstica supoñía, en última instancia, atentar contra aquelas outras que lle son propias á ordenación cosmogónica da totalidade das cousas e, por conseguinte, contra a realidade no seu conxunto.

Esquema ou modelo intelectual de orde familiar ou filo-familiar que posuiría toda unha serie de manifestacións e implicacións, destacando entre elas aquel artellamento epistemolóxico froito do cal se favoreceu a denominación das correntes e escolas de pensamento chinesas coa voz *jia* (家), a mesma que sería empregada para referirse a «clan» ou «familia», e mediante a que se reforzaría o tal carácter familiar, neste caso, da aproximación e a transmisión xeracional do saber, pero que, con todo (e da mesma maneira que os restantes elementos aquí sinalados), non debe asumirse ou erixirse nunha sorte de principio esencial, consubstancial da realidade chinesa, e, en tanto que tal, atemporal ou ahistórico. Non en balde, as reclamacións e derivas contrarias a este tipo de asimilacións ou, cando menos, os excesos potencialmente derivados das mesmas terían sido unha outra constante ou preocupación susceptíbel de ser atopada ao longo da historia intelectual chinesa (filosófica e non só). Tal é o caso de Lü Liuliang (呂留良) (1629-1683), quen, confucianista como o era, detectaría e exporía con gran claridade as *desanaloxías* existentes entre un modelo relacional extensivo e de fondo (necesariamente) consensualista como o é o político e un outro restrinxido (por máis que nos refiramos a unha estrutura tan articulada e pouco nuclear como a chinesa) e marcado polas imposicións e obrigas ás que chama a consanguinidade como o é o familiar, por máis que o emprego de nomenclatura de corte familiar estivese perfectamente asentada nos eidos da relación, por exemplo, entre o soberano (pai) e o ministro ou os súbditos (fillos) (vid. Xiufen 2010: 227).

Finalmente, o terceiro (o cal non deixa de ser, por certo, unha re-actualización dos esquemas historiográficos marxistas máis ortodoxos) e cuarto dos elementos antes mencionados representarían (potencialmente) a semente de pezas ou claves constitutivas da idiosincrasia do pensamento e da identidade cultural chineses tan representativas e

significativas como, respectivamente, a marcada e declarada vontade pragmática[54] e colectiva mediante a que se tería conseguido marxinar progresivamente todo rastro de individualismo (nunha dinámica supostamente rastrexábel mesmo no devir do propio Taoísmo, se ben con excepcións e máis matices dos que lle serían precisos ao conxunto dos restantes casos, das restantes escolas e correntes de pensamento), e, en segundo lugar, o sentido de unidade, diferenciación e (nunca historicamente real na súa totalidade) illamento do universo cultural chinés respecto do de calquera dos seus veciños (máis ou menos próximos, máis ou menos afastados, máis ou menos propios, máis ou menos estraños). Un sentir, este derradeiro, que parece comezar polas propias barreiras físicas que circundaban e franqueaban ao Imperio e que, pola súa vez, serían testemuña da súa ampliación e reforzamento da man daquelas magníficas e extraordinarias obras e enxeños técnicos e arquitectónicos emprendidos e continuados polas sucesivas Dinastías, entre os que destaca, como non podería ser doutro xeito, a Gran Muralla Chinesa, suxeita a un proceso de constante e sistemático crecemento e mellora pero cuxos restos máis antigos, propiamente ditos, habería que levalos ata as obras setentrionais do primeiro dos Qin, do emperador Qin Shi Huang (秦始皇) (259-210 a. C.)[55]. É a outra face, nada desdeñábel por certo, dunha moeda en cuxo anverso atopabamos o aperturismo propio da antes referida Ruta da Seda ou, entre outros casos e exemplos, das posteriores exploracións marítimas dos Ming (明) (1368-1644).

Poderían perfectamente sumarse aos caracteres históricos agora referidos outros, de natureza cicais máis historiográfico-textual (comprendido o seu carácter histórico dentro destas marxes), tales como (aI) a valoración e a significación da *tradición* como unha sorte de substrato compartido ou motivo recorrente, presentado en tantas ocasións de forma implícita e sobreentendida, que opera nas marxes da transmisión conceptual e as dinámicas de referencias; (aII) o funcionamento ou proceder espiral do pensamento chinés na súa aproximación temática; (aIII) a casuística e particularidades do seu sistema de escritura —desde o carácter ideográfico da lingua escrita, que decantaría a erección dos signos gráficos en unidades de significado, a pormenores de tipo gramatical (destacando, evidentemente, a tantas veces referida ausencia do verbo «ser» en forma predicativa[56], pero sen esquecer aspectos como a natureza non-flexiva da lingua ou a

54 Entendida (e o matiz resulta fundamental) non a través da súa acepción filosófica contemporánea occidental nin dunha esaxeración ou sobredimensionamento da faciana práctica do pensamento chinés, senón en base á declarada disposición e íntimo vencello deste coa dimensión da acción. Ao respecto resulta esclarecedora a composición do ideograma empregado para designar á *confianza* no modelo relacional elaborado polo Confucianismo Clásico, *xin* (信), cuxo simbolismo gráfico, localizado o suxeito na súa palabra, resulta no epítome da coincidencia entre a palabra e a realización do acto (vid. Cheng 2002: 64).

55 Un sentimento de pertenza que, polo demais, podemos atopar xa, con total claridade, nas *Memorias históricas* ou *Rexistros históricos* (*Shiji*; 史記) do tantas veces chamado "Dióxenes Laercio chinés", Sima Qian (司馬遷) (*ca*. 145-*ca*. 86 a. C.), nas que non só se procedería a tratar aos membros das distintas escolas do seu universo filosófico-cultural como compoñentes diversos dun mesmo sistema conxunto, o dos filósofos (mestres), senón que se chegaría a afirmar que: «Só existe unha única forza motriz, pero dela xorden cen pensamentos e plans. Todos teñen o mesmo fin, por diferentes que sexan os seus métodos […] Os eruditos do yin e o yang, os confucianos, os moístas, os lóxicos, os legalistas e os taoístas, todos eles disputan por un bo goberno [do mundo]. Diféréncianse soamente en que seguen e ensinan distintos camiños e en que son máis ou menos profundos» (cit. Bauer 2009: 22-23).

56 Esta ausencia tería operado, no seo das dinámicas comparativas entre as estruturas e modelos filosóficos orientais e occidentais de corte máis etnocéntrico, como o altar privilexiado no que sacrificar as pretensións dun pensamento pura e autenticamente filosófico nas marxes dun mundo extremo-oriental cuxa suposta carencia de conceptualización afundía as súas raíces ata estratos tan significativos como o da estrutura lingüística. Tal é o sentido do seguinte fragmento recollido e citado por Deleuze e Guattari no antes referido Exemplo VII, e parcialmente reproducido por A. Cheng na súa historia do pensamento chinés (seleccionado como mostra daquela soberbia intelectual occidental que converteu á «filosofía» en modelo de dignificación intelectual dos seus receptores e practicantes): «os gregos inventaron a primeira etapa a partir da cal todo se desenvolve interiormente ao concepto. O Oriente pensaba, sen dúbida, pero pensaba o obxecto en si como abstracción pura, a universalidade valeira idéntica á mera particularidade: carecía da relación co suxeito en tanto que universalidade concreta ou individualidade universal. Oriente ignora o concepto, porque se conforma con facer coexistir o baleiro máis abstracto e o ser máis trivial, sen mediación algunha

estruturación do enunciado por xustaposición e ordenación dos caracteres)— ou (aIV) a defensa do coñecemento e a sabedoría como un *saber como* máis que como un *saber que*, orientado, por conseguinte, pola preocupación da potencialidade, forma e significado da relación entre «discurso» («nomes») e «efectividade» («realidades») dos que nos dá conta Anne Cheng (vid. Cheng 2002: 29ss.). O (bI) compoñente técnico-inventivo mediante o que compensar, equilibrar e complementar o sentido prioritariamente agrícola que adoita atribuírse á civilización chinesa (e ao que vimos de facer referencia); (bII) o matiz relativista que sustenta boa parte do pensamento chinés (filosófico e non só) e do que serían froito e, ao tempo, consecuencia a defensa da radical orixinalidade de cada individuo ou a crenza na modificación permanente de tódalas cousas operada a través da renovación da súa substancia, entre outros desenvolvementos similares ou correlativos, ou (bIII) a extraordinariamente ampla difusión —froito da multiplicación de léxicos e enciclopedias desde o século IX da nosa Era e do incremento da produción e proliferación de textos en formato libro en terras chinesas un século máis tarde, así como do crecemento e consolidación, no mesmo contexto, dun modelo examinal de acceso ás maxistraturas, cargos de goberno e persoal administrativo do Imperio— dunha lingua escrita dirixida á homoxeneización do territorio e que, como consecuencia da súa limitada sensibilidade ás mutacións fonéticas e as diversas sensibilidades dialectais, fixo gala dunha continuidade só comparábel á acumulación de significados dos caracteres que dita tradición progresiva e continuísta favoreceu, aos que se refire Jacques Gernet, retomando a caracterización e contextualización históricas do pensamento e a cultura chineses (vid. Gernet 2005: 38ss.). Ou, na medianía entre os carácter histórico e historiográfico destas catalogacións, (cI) a importancia da suxestión sobre a articulación nas marxes da redacción chinesa de natureza filosófica; (cII) o sentido ou carácter intimamente político do pensamento chinés —entendido aquí como unha extrapolación ou formulación colectiva do valor experiencial dunha filosofía dirixida, neste caso e en base ás ensinanzas de pensadores como Mencio (para quen o cidadán non o era só dunha sociedade ou réxime dado, senón que, chegado ao grao de corrección suficiente, poderá selo do Ceo [*Mengzi* VII A 18]), á (correcta) transformación do mundo— ou (cIII), recorrendo neste caso ás *Analectas* confucianas[57], a diferenza de dinámicas e caracteres (tanto socioeconómicos como político-culturais) existente e constatábel entre civilizacións continentais (peso da economía agraria, importancia da aprehensión inmediata como piar do pensamento filosófico, condena do artificial fronte ao encomio do natural, modelo de organización familiar, rexeitamento ou desconfianza fronte ás transformacións, etc.) e marítimas (primacía do comercio, desenvolvemento e preferencia polo razoamento matemático e a postulación conceptual, modelo de organización cívico, tolerancia ás transformacións e procura da novidade, etc.), como poderían ser, respectivamente, a chinesa e a grega, aos que nos remite Feng Youlan (vid. Fung 1987: 33ss. e 46ss.), a quen poderiamos considerar con xustiza como o pai, se non da nova (e, a ollos de especialistas como o antes referido A. Cua, occidentalizada) historiografía filosófica chinesa contemporánea —honra que recaería neste caso en Hu Shi (胡適) (1891-1962)—, desde logo si desta fórmula historiográfica[58].

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[*L'Orient ignore le concept, parce qu'il se contente de faire coexister le vide le plus abstrait et l'étant le plus trivial, sans aucune médiation*]. [...] o propio do grego é habitar o Ser [*d'habiter l'Être*] e ter del a palabra. Desterritorializado, o grego reterritorializase na súa propia lingua e no seu tesouro lingüístico, o verbo ser. Deste xeito, Oriente non está antes que a filosofía, senón ao carón, porque pensa, pero non pensa o Ser [*parce qu'il pense, mais ne pense pas l'Être*]» (Deleuze e Guattari 1991: 90-91).

57 VI, 21: «Confucio dixo: "Os que posúen a sabedoría se deleitan coa auga, os virtuosos comprácense coa montaña. Os que saben se moven, os virtuosos son pacíficos. Os que saben están alegres, os virtuosos teñen unha longa vida» (Confucio e Mencio 1995: 39).

Porén, tal e como se indicou anteriormente, o noso interese, chegados a este punto, non é o de establecer un relatorio exhaustivo e pormenorizado das características e eixos definitorios da filosofía chinesa, nin moito menos erixilos nun valor en si mesmos e con independencia dos contextos particulares nos que estes se inscriben e cobran validez e, así tamén, significado, senón o de presentar, individualmente e na súa multiplicidade conxunta, aqueles elementos que, ao noso entender, poidan socorrernos á hora de afondar na aproximación e comprensión da empresa filosófica daqueles autores aos que nos iremos referindo nos puntos seguintes, optándose á potencial validación dos mesmos na medida en que poida ser constatada a súa actualización e adecuación contextual.

2.1.2. Nos albores da Filosofía Chinesa I. Filosofía en tempos de guerra

Deixando neste punto a problemática historiográfica e mergullándonos xa de cheo na cuestión da aproximación contextual aos tempos da orixe da filosofía chinesa, o primeiro que podemos constatar con relativa rapidez e sinxeleza é a existencia dun amplo consenso relativo á idea de que o pensamento filosófico chinés, propiamente dito, inicia a súa andaina histórica a cabalo entre os séculos VI e V a. C.[59], é dicir, nun dos puntos quentes do tradicionalmente coñecido como Período das Cen Escolas ou dos Cen Filósofos, ou a Era dos Filósofos, en termos do xa contemporáneo W. Bauer (quen aínda o segue a facer coincidir, se ben con certas reservas, co «período axial» creado, con non poucas doses de imaxinación, por Karl Jaspers). Un período que daría os seus primeiros pasos, ou quizais sería máis correcto dicir que se vería propiciado (case que precipitado), pola progresiva descomposición da orde imposta polos Zhou Occidentais (*Xi Zhou* [西周]: *ca*. 1050/1025-771 a. C.) baixo a decadente Dinastía Oriental (*Dong Zhou* [東周]: 771-256 a. C.)[60], coa conseguinte desintegración e desaparición xeneralizadas dos seus organigramas e fórmulas de cohesión e organización social, cultural, relixiosa, política, artística, institucional, etc., no corazón mesmo da convulsión e axitación de forzas que supuxeron e trouxeron consigo os séculos coñecidos como Primaveras e Outonos (*Chunqiu* [春秋]: 722-481 a. C.).

Confucianismo, Taoísmo, Moísmo, Escolas Cosmolóxicas, mesmo Lexismo, etc., non serían, en última instancia (e simplificando a problemática contextual), senón o resultado histórico (coñecido e habido) da reformulación, re-articulación e, en calquera caso, naturalización de determinadas tendencias e saberes previos que debían ser actualizados, adaptados a un novo contexto, por parte de individuos pertencentes a ordes sociais ou a colectivos profesionais cuxas funcións tradicionais mutaban, cando non desaparecían directamente, a marchas forzadas e cuxo saber especializado, anteriormente demandado e adaptado (é dicir, adecuado) ás necesidades do seu tempo, debía ser capaz, de desexar sobrevivir (e os seus usuarios con el), de responder

58 O propio Feng Youlan define o carácter e interese do segundo capítulo da súa *Breve historia da filosofía chinesa* coas seguintes verbas: «No capítulo anterior, dixen que a filosofía é un pensamento reflexivo e sistemático sobre a vida. Ao pensar, o pensador habitualmente vese condicionado polo medio en que vive. Ao estar en certo medio, sinte a vida en certa forma e, por tanto, hai na súa filosofía certos trazos ou omisións que constitúen as características de tal filosofía. / Isto pode dicirse dun individuo como pode dicirse dun pobo. Neste capítulo [«O transfondo da filosofía chinesa»] tratarei de dicir algo acerca do transfondo xeográfico e económico do pobo chino para amosar como e por que a civilización chinesa en xeral e a filosofía chinesa en particular son como son» (Fung 1987: 46).

59 Tal é o caso, entre outros, de González España (1999: 38), Bauer (2009: 41) ou Gernet (2005: 90ss.).

60 Téñase en conta que, se ben o hiato que escinde estes dous períodos adoita localizarse no contexto do traslado da capital do val do Wei a Luoyang, o declive e deterioro da autoridade e poder da Dinastía Zhou resulta xa perceptíbel desde o século IX, en plena etapa occidental pois.

adecuadamente a un marco histórico absolutamente fragmentado, inestábel e en aparente e permanente risco de colapso total. Ben fose mediante a formulación dun sentido e sentimento de continuidade, de transformación ou de ruptura, e ben fose dun xeito máis ou menos acentuado e máis ou menos explícito, dependendo sempre do autor e da corrente concretos aos que atendamos, tal supervivencia optou á súa realización histórica.

Posiblemente sexa o sentimento de continuidade e pertenza histórica o que poidamos atopar non só máis estendido, senón tamén dotado dunha maior antigüidade historiográfica, sendo constatábel xa nas obras dalgúns dos historiadores da filosofía chinesa máis temperáns. Tal é o caso dos xa referidos Liu Xin e Sima Qian, ou do pai deste derradeiro, Sima Tan (司馬談) (*ca*. 165-110 a. C.). Neste sentido, non parece existir maior controversia (onte e hoxe; quizais tampouco mañá) á hora de afirmar que os confucianistas (comezando polo propio Confucio) non serían senón os herdeiros (morais e culturais, pero tamén sociolóxicos e institucionais, profesionais; en calquera caso, directos) da antiga clase dos cabaleiros (*shi*; 士), xa transformados no seu momento nunha sorte de conselleiros áulicos, burócratas e funcionarios de rango heteroxéneo encargados de determinados ámbitos do goberno palaciano e feudal ou, función non menos importante, da planificación e realización dos ritos cortesáns e da propia transmisión do seu saber especializado. Da mesma forma, aínda que o seu tempo é posterior e a súa xenealoxía é máis difusa e difícil de rastrexar, podemos establecer pontes entre o Taoísmo e a evolución e fusión de escolas ou correntes intelectuais previas tales como o quietismo e o hedonismo de Yang Zhu (楊朱) (quen tería vivido a inicios do século IV a. C.).

Reformulación, polo tanto, de suxeitos histórico-culturais xa previamente adaptados (ou inadaptados, dependendo da perspectiva concreta na que nos situemos) a un mundo no que a paz e a cotidianidade parecían non ser máis que fórmulas eufemísticas para referirse, respectivamente, ao sometemento armado (tanto alleo como propio) e o propagamento e extensión dunha brutalidade marcial que parecía non coñecer límites temporais, espaciais nin (se se pode falar realmente nestes termos no contexto actual sen caer no oxímoro) morais.

Un curso histórico que, máis alá das hipóteses e teorías relativas aos seus potenciais precedentes (a algunhas das cales nos referiremos posteriormente), comezaría a súa andaina a través da sistemática e progresiva reformulación, actualización e consolidación e difusión da que sería chamada a Escola dos Letrados (*Rujia*; 儒家). Conxunto heteroxéneo de eruditos adicados principalmente ao estudo, reflexión, compilación e ensinanza de disciplinas tales como a música e a poesía, a historia, o cerimonial, a etiqueta e costumes de corte e os ritos, que, posteriormente, xa no marco dos contactos entre Oriente e Occidente favorecidos ou mediados por xesuítas e outros, sería identificada e denominada, de forma xenérica e sen maiores precaucións, como Confucianismo, unha vez que Kong Qiu (孔丘), o Mestre Kong (Kongfuzi; 孔夫子), pasou ás linguas europeas romanizado como Confucio (vid. Gernet 2005: 90). Anomalía histórica e redución historiográfica por metonimia que, na actualidade, parecen totalmente insalvábeis, cando menos irrevogábeis.

Certamente, tense falado da existencia de toda unha serie de antecedentes e desenvolvementos previos ao Confucianismo xurdidos ao compás do establecemento das estruturas institucionais e sociolóxicas propias do feudalismo dos Shang e os Zhou, os cales non se limitaron, nin moito menos, a consolidar os modelos herdados do período anterior, procedendo, pola contra, a reformalos e reorientalos ata lograr facer,

digamos, evolucionar o sistema palaciano dos Shang, suxeito a un esquema ou estrutura proto-feudal, ata convertelo nunha estrutura xenuinamente feudal capaz de estenderse e garantir (temporalmente) o control de vastas áreas. (Toda unha serie de procesos de desprazamento, conquista, difusión político-cultural e consolidación do poder fáctico e simbólico que permitiron ampliar as marxes reais daquel espazo que viría a denominarse como a China Central ou Civilizada, ao tempo que favorecían a extensión da súa influencia cultural ao longo e ancho dos reinos, pobos e territorios limítrofes considerados, en apreciación de longo percorrido histórico, como bárbaros ou semi-bárbaros, ou, o que sería o mesmo, non-centrais, non puramente chineses en termos culturais[61].) Non obstante, a pesar do seu posíbel parentesco e da indubidábel influencia dos primeiros sobre os segundos, por si mesmos ningún deles explica o xurdimento no arco dos séculos VI-V a. C. destes núcleos, individuos ou escolas marcada e claramente filosóficos, non cando menos a través da operación de simple transformación e a reconversión de modelos pretéritos, que tan xusto servizo deran aos seus respectivos contextos, ás novas inquedanzas e desenvolvementos filosóficos.

Non o explican debido ao feito fundamental, capital, de que nesta argumentación ou sucesión de acontecementos fallan as pezas claves ou o novo marco contextual que xustifique a ruína da orde anteriormente establecida e, por tanto, os motivos da obsolescencia e decadencia daqueles saberes e coñecementos especializados que tiñan non só sobrevivido, senón que maduraran e se desenvolveran no devandito universo político-cultural. É dicir, fáltanos facer referencia, antes da apertura de calquera outra reflexión, ao período das Primaveras e Outonos, ao que xa temos aludido con anterioridade, unha época que, para investigadores como P. Ebrey, J. Gernet ou J. A. Adler, supuxo a primeira manifestación ou mostra clara da descomposición da China Arcaica, configurada xa en boa medida por oposición á China Mítica inmediatamente

61 Nun primeiro momento debemos reducir o uso da noción da «China Central» ás rexións, principados e culturas situadas ao longo do Río Amarelo (Huanghe; 黃河) e dalgúns dos seus afluentes principais (caso do Wei; 渭), así como a aqueles territorios sobre os que este modelo de civilización se tería estendido de forma máis temperá e, por tanto, foran rapidamente identificados como compoñentes ou membros de pleno dereito desta especie de *koiné*, de núcleo duro cultural (tal é o caso dalgunhas rexións do baixo e medio Yangzi [揚子] ou de Sichuan [四川]). Pero falamos dunha concepción mutábel, modificándose os límites deste centrismo cultural a medida que novos actores e axentes históricos eran quen de reivindicar un papel de relevancia ou, mesmo, hexemonía no seu seo (os monarcas Zhou, tan reverenciados por un Confucianismo que atopou neles os epítomes da virtude, rectitude ritual e medianía, foron nun tempo os bárbaros setentrionais aos que houberon de enfrontarse e baixo os que quedou eclipsada a China dos Shang). Será xustamente a difusión (ecléctica e pragmática, en boa medida controlada e dirixida segundo os intereses dos respectivos señores locais) da cultura central a través dos territorios periféricos e a progresiva e crecente implicación (e forza) de todos estes Estados, reinos e pobos bárbaros no devir da historia dos territorios centrais, entendidos entón como os únicos xenuinamente chineses, primeiro a partir das Primaveras e Outonos e, posteriormente, durante os Reinos Combatentes, a causa primeira de que se ampliase a concepción e as fronteiras fácticas daquel Imperio que progresivamente se iría consolidando (en denominación, imaxinario e extensión) como Imperio do Medio a partir do colapso definitivo dos Zhou e a unificación xeral dos Qin. Tal é o momento no que o bárbaro, ou, dito doutro xeito, o non-central, pasou a entenderse e significarse como todo aquel elemento foráneo a esta embrionaria pero xa amplamente desenvolvida identidade, idiosincrasia, cultural chinesa. Non obstante, no contexto do que agora nos ocupamos, o das Primaveras e Outonos, e tal e como sinala o propio J. Gernet: «perfílase xa unha oposición xeral entre as antigas cidades da Chaira Central cuxos liñaxes principescos remóntanse á fundación dos Zhou ─os "Principados do Centro", *zhongguo*, termo que máis tarde se aplicará a China─ e as cidades periféricas que empezan a formar unidades políticas máis estendidas e máis poderosas […]. Os grandes reinos en vías de formación son: Jin, no val do río Fen no Shanxi, terra de montañas propicia á cría de cabalo na que a organización política é unha prolongación da organización do exército; Qi, no noroeste do Shandong, país marítimo enriquecido polo comercio do sal, o peixe, as sedas e os metais; e Chu, na rexión do Yangzi medio e os vales do Hubei, cuxos príncipes levan o título de rei como os soberanos Zhou e reinan sobre amplos territorios poboados por tribos aboríxenes» (Gernet 2005: 65; respecto da multiplicidade e diversidade dos conxuntos culturais que compoñen os heteroxéneos grupos humanos que China albergou, e alberga, no seu seo, non libre de procesos de hibridación e inculturación, así como tampouco de tensións ou conflitos, vid. Gernet 2005: 24ss.). Ao conxunto destes grandes poderes, progresivamente constituídos como reinos practicamente independentes, habería que sumar outros tantos menores ou máis afastados pero non por iso menos ameazantes ou menos partícipes das convulsións e desaxustes históricos do seu tempo.

anterior, pero tamén o momento de maior florecemento respecto das que serán as bases culturais, filosóficas, artísticas, políticas, identitarias, etc., da China posterior, xa sexa nas súas fases máis inmediatas ou, mesmo, tardías (vid. Ebrey 1996: 38ss., Adler 2005: 26, Gernet 2005: 63ss.). Estado de guerra xeneralizada da que, por certo, non sería do todo apropiado, a pesar do peso de determinadas tendencias meta-narrativas, dicir civil (tendo en conta a participación masiva e xeral de pobos, potencias e culturas estranxeiras a aquilo que se entendía por entón como propiamente «China»). Entre os seus potenciais e múltiples detonantes debemos destacar as propias dimensións ou extensión territorial do Reino dos Zhou, cuxas fronteiras non só se dilataron ata volverse practicamente ingobernábeis e incontrolábeis por parte do poder central —feito que xa favorecera a extensión e consolidación, sen excesiva oposición, case que por decreto de necesidade, de organizacións e estruturas feudais dirixidas ao mellor (máis directo) control de poboación e terras—, senón que tería igualmente propiciado o incremento dos contactos e friccióǹs cun mundo periférico considerado bárbaro que, libre de todo ritualismo e das demais áncoras arcaizantes que sometían ou constrinxían a política e o funcionamento dos territorios centrais (mesmo na planificación dos conflitos armados e o desenvolvemento dos mesmos e das súas unidades operativas, as batallas), amosábase cada vez máis libre e ameazante aos ollos dos Reinos Centrais (vid. Gelber 2007: 12).

Nesta formulación xeográfico-antropolóxica será a consecuencia dunha lectura xeométrica elaborada sobre a cosmovisión do existente a que determine a distinción entre o «bárbaro» e o «civilizado». Comprendidos a terra e o ceo, respectivamente, como unha superficie plana e cadrada e unha bóveda en repouso sobre a primeira, o groso das consideracións resultantes dependen, fundamental e prioritariamente, dun problema de encaixe: non excedendo as dimensións da cúpula celeste as do plano terrestre, atopándose, pola contra, limitadas respecto das do segundo, a semiesfera deixaba espazos sen abranguer (vid. Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 11-12). Non sendo aquí o ceo concibido como un espazo definido pola súa natureza física, senón como principio harmónico e reitor cuxa virtude animaba, harmonizaba e, en última instancia, garantía a existencia e o conxunto dos existentes, a ausencia da súa protección ou cobertura non se traducía en fenómenos ou procesos de natureza atmosférica, senón na privación do principio de civilización que se expendía e estendía baixo o mandato celeste. Tal resulta ser a semente do proceso de establecemento dunha gradación civilizatoria circular e concéntrica, coa súa particular manifestación ou tradución política, a cal establecía no centro a figura do monarca, os seus colaboradores inmediatos e as terras por el gobernadas directamente, dispoñendo ao seu redor os señoríos centrais, fortemente vencellados coa súa figura e maxestade, e, máis alá e mediada a debilitación progresiva dos lazos de unión entre un centro capitalizador da virtude celeste e unhas marxes progresivamente asimiladas a aquel tenebrismo bárbaro que se estendía máis alá da autoridade do monarca (do Fillo do Ceo; *Tianzi* [天子]), os territorios periféricos. Estes derradeiros, por máis afastados que se atopasen respecto do poder central e por maior que fose a súa consideración como bárbaros, seguían obrigados, en tanto en canto vasalos do soberano, a renderlle homenaxe a este e servir á súa empresa político-teolóxica, mesmo a presentarse de forma episódica na capital para: «recibir de preto a súa santa influencia e aprender, baixo o seu control [do monarca], a practicar os ritos que apartan ao home da barbarie [*recevoir, de près, sa sainte influence et d'apprendre, sous son contrôle, à pratiquer les Rites qui tirent l'homme hors de la Barbarie*]» (Granet 1981: 125).

Resulta de interese constatar como neste contexto de tensións crecentes, tanto internas como externas, e de ameaza de enfrontamento bélico latente, non serían forzas

foráneas as responsábeis de iniciar o conflito, senón os propios poderes locais. Moitos destes líderes "chineses", fundamentalmente duques e grandes aristócratas, temendo un máis que probábel envalentonamento dos caudillos bárbaros —e moitos deles xa non tan bárbaros (entendido tal posicionamento desde a óptica chinesa coetánea á súa significación), habida conta do constante contacto e intercambio cultural que mantiveran co universo dos Zhou—, e atendendo á existencia de desprazamentos e incursións ocasionais, reaccionaron (ou empregaron esta conxuntura para obrar de tal modo e xustificar as causas e empresas particulares e persoais) por medio de toda unha serie de ataques "preventivos" (que diriamos hoxe). Toda unha serie de operacións en nome da política defensiva que, con todo, non só se dirixiron á periferia do Imperio, senón que se encamiñaron igualmente cara ao interior do seu corpo político-cultural, interesándose e afanándose en igual medida polo control e adquisición daqueles Estados, feudos ou principados menores (tanto en tamaño como en riquezas ou forza), que, se ben en liñas xerais dificilmente poderían supoñer unha ameaza real a curto ou longo prazo, desde logo si garantían a superioridade e vantaxe dos conquistadores e novos soberanos sobre os seus potenciais rivais (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXXIII, *id*. Confucio 2015: 29).

A implosión do universo feudal dos Zhou transpórtanos ao marco de definitiva interrupción de calquera anhelo de herdanza mítica e sempre desexada do tamén mítico principado unificado do lendario Emperador Amarelo (Huangdi; 黃帝). Unha realidade unificada que, polo demais, tampouco remataba de representar un goberno Zhou dotado dunha estrutura feudal na que a repartición de terras e poderes entre diversos señores locais[62] creara unha densa, tupida e complexa rede de relacións de poder e obediencia entre o monarca (*wang*; 王) e os seus súbditos, os cales, lonxe de formar unha pirámide perfectamente graduada e verticalmente estratificada, compuñan unha sorte de argamasa na que convivían e se superpoñían diversos colectivos suxeitos a identidades e, eminentemente, obrigacións e status xurídicos claramente diferenciados. De feito, tal e como sinala J. Pérez Arroyo, a clarificación da ordenación socio-política do universo chinés en clases ou agrupacións máis doadamente diferenciábeis e suxeitas a unha xerarquía máis homoxénea e lineal, con estamentos susceptíbeis dunha denominación máis concreta e menos abstracta tales como os letrados, os campesiños, os artesáns, os nobres de sangue, etc., non sería unha realidade ata practicamente o século VI a. C., xa ben avanzadas as crises, cíclicas e sucesivas, así como o conxunto endémico de demais enfrontamentos (armados a maioría deles, pero non só bélicos na súa totalidade) en torno aos que se constituíron e que caracterizaron ás Primaveras e Outonos e os intentos dos sucesivos Príncipes Hexemónicos[63] por impoñer unha certa orde, paz e, necesariamente, claridade e pragmatismo no marco desta endiañada rede na que as relacións humanas (tanto polo que respecta ás instauradas polo soberano cos seus diversos súbditos como a aquelas desenvolvidas entre os heteroxéneos e múltiples grupos sociais, culturais, étnicos ou xurídicos deste corpo histórico multiforme)

62 Divididos e estratificados (entre outros moitos cargos, dignidades e estamentos) entre duques (*gong*; 公), baróns (*daifu*; 大夫), fidalgos ou cabaleiros (*junzi*; 君子; termo xenuína e extraordinariamente polisémico, o cal, aínda que orixinalmente reservado, segundo parece, para a designación dos herdeiros ou descendentes da casa real, acabou sendo empregado como fórmula xenérica baixo a que agrupar ao conxunto da nobreza por oposición ao outro grande estrato socio-político, xurídico e ritual, o composto polo groso dos súbditos ou homes, neste sentido, viles) e grandes ministros ou dignatarios (*qing*; 卿), baixo os que topamos, na fronteira entre a nobreza e o conxunto dos viláns, aos grandes oficiais e os oficiais ou letrados (vid. Suárez Girard 1997: 13-15). Toda unha serie de denominacións que, en ocasións, variaban máis por diferenzas de orde dos costumes e tradicións culturais locais, ou en base ao contexto histórico concreto ao que atendamos, que por unha repartición de funcións homoxénea e estábel.

63 Xerarcas, hierofantes e homes de poder e dinastía que pugnaron por / e tentaron concentrar nas súas mans o mando e a autoridade que perdían os Zhou, sendo a súa pegada o suficientemente significativa como para que parte deste período chegase a ser coñecido como a Era dos Hexemones ou das Hexemonías: *ba* (霸).

establecíanse en base a toda unha serie de principios e costumes rituais e tradicionais (a inmensa maioría dos cales de orde oral e consuetudinaria), sustentados, en última instancia, na natureza carismática e espiritual do poder real e da figura mesma do gobernante (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXXIV-XXXV, *id*. Confucio 2015: 30-31)[64].

Sería xustamente no seo deste contexto feudal, desta ordenación social e política dos Zhou, onde atopar o caldo de cultivo no que irá nacendo ou configurándose, ao amparo e a sombra das cortes dos grandes señores territoriais e dos grandes nobres rexionais, unha sorte de pequena nobreza cortesá, formada principalmente a partir dos antigos cabaleiros, cuxos membros irían adoptando, ao tempo que vían declinar e perdían a súa afiliación e función militar tradicionais, roles e labores máis propiamente palacianos, administrativos, burocráticos e, mesmo, relixiosos e rituais. Conselleiros de príncipes e duques, encargados de determinadas funcións do goberno rexional ou local, expertos na tradición, protagonistas da maioría dos ritos (fóra daqueles que, pola súa dignidade e carácter rexio, soberano, entroncaban directamente coa figura mesma do gobernante ou do señor feudal) e, eminentemente, gardiáns de todos estes saberes eruditos, que eles mesmos se ocupaban de transmitir e ensinar aos seus sucesores e iguais. No momento no que a presión dos pobos das estepas fixo fuxir aos Zhou á que sería a súa capital oriental, Luoyang (洛陽), dando inicio ao segundo período da Dinastía (marcado por unha autoridade totalmente deslexitimada e por unha capacidade de actuación exigua e progresivamente minguada por propios e alleos) e abrindo as portas polas que con posterioridade irromperían con estrondo os ventos das Primaveras e Outonos, o universo no que tales prácticas, saberes e oficios xurdiran decaeu e o sistema deu as primeiras mostras claras de esgotamento. Foi entón cando aqueles individuos e colectivos que viñeran monopolizando ou copando ditos cargos e funcións ata o momento se viron sentenciados en mesma maneira, pasando moitos deles, coma se de *rōnin* se tratase, individuos sen terra nin oficio, sen o seu sustento asegurado, ao exilio, o ostracismo, a miseria e o desamparo máis absolutos, ben fose a causa da progresiva desaparición fáctica das súas ocupacións ou do desprazamento clientelar que ocasionalmente seguiu á toma e conquista das entidades político-territoriais ás que se atopaban adscritos, en ocasións desde facía varias xeracións, por parte de potencias rivais que podían pasar a impoñer a súa propia administración e persoal.

Desde logo, non sería esta a única consecuencia socio-política, económica ou cultural que trouxo consigo este período, senón que a ela se sumaron outras moitas de diverso sino, comezando pola concentración do poder no seo duns poucos Estados ou príncipes (proceso que iría madurando da man dos Príncipes Hexemónicos e que prepararía o camiño e marcaría o ritmo dos posteriores Reinos Combatentes) e a conseguinte desaparición da maioría dos pequenos Estados ou feudos, reducidos os restantes a unha sorte ou ben de a) intermediarios diplomáticos que pretendían manter a súa independencia e autonomía (meta que, de cando en cando e non libres de dificultades, algúns conseguiron) apelando a valores e argumentos clásicos de natureza eminentemente ritual, relixiosa, ou recostados sobre o peso dos costumes e o correcto

64 Respecto da identidade concreta destes Cinco Hexemones, foise impoñendo tradicionalmente a seguinte liña case canónica ou ortodoxa: os duques Mu de Qin (秦穆公) (goberno: 659-621 a. C.), Xiang de Song (宋襄公) (goberno: 650-637 a. C.), Huan de Qi (齐桓公) (goberno: 685-643 a. C.) e Wen de Jin (晋文公) (goberno: 636-628 a. C.), xunto co rei de Chu Zhuang (楚莊王) (reinado: 613-591 a. C.). Estados como o de Qin (秦) ou Qi (齐) verán reforzada progresivamente a súa posición e status ata converterse en pezas claves e protagonistas do seguinte (practicamente sucesivo) conflito xeneralizado da orbe xeográfico-cultural chinesa: os Reinos Combatentes. Non obstante, debemos ter en conta que este período é vasto na súa duración e opaco na súa complexidade e que, polo tanto, a casuística é múltiple, existindo outros posíbeis representantes ou grandes nomes, caso do do rei Helü de Wu (吴王闔閭) (reinado: 514-496 a. C.), a partir dos que se estableceron variacións e listas total ou parcialmente distintas á agora sinalada.

cumprimento (moralmente falando) das formas de goberno, ou ben de b) comparsas e peóns daqueles grandes poderes fácticos que, apoiándose e dirixindo as alianzas destes pequenos territorios, vían incrementada a súa influencia, dignidade, fama, riqueza e poder fronte aos seus opoñentes. Tamén un estado de inestabilidade e reestruturación social xeneralizadas e a decadencia e progresiva desaparición dos vellos modelos carismáticos de obediencia e das ritualizadas relacións de sangue tradicionais en substitución, respectivamente, pola reclamación da autoridade e a obediencia por razón da mera forza do gobernante (material, cuantificábel e demostrábel) e polo establecemento de toda unha serie de engrenaxes e redes clientelares e de dependencia sustentados nun poder e unha riqueza, novamente, medíbeis e verificábeis[65]. Finalmente, poderiamos pechar esta serie co desenvolvemento acelerado e regular das artes da guerra e de técnicas auxiliares como a diplomacia ou, aínda, a retórica[66] ou a evolución e ampla difusión dun complexo sistema de fundición do ferro xa a altura do século VI a. C. (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio: XXXIII-XXXV, *id*. Confucio 2015: 29-31, Ebrey 1996: 38ss.).

E, con todo e a pesar da indubidábel importancia histórica que os devanditos elementos posúen no devir posterior desta civilización e da súa cultura, e polo tanto tamén da súa filosofía, esta lista non esgota a totalidade das consecuencias reais deste período, e moito menos das que nos interesan para o tema a tratar aquí, máxime de atender ao feito de que un dos aspectos máis estudados (tamén máis publicitados) e que con maior intensidade e insistencia se puxo en relación co xurdimento, primeiro, do Confucianismo, a título particular, e, posteriormente, do conxunto das escolas filosóficas chinesas, en xeral, é a decadencia e crise sistémica dos costumes tradicionais que acompañou á progresiva caída das clases, castes ou estamentos, de natureza eminente e fundamentalmente aristocrática, sacerdotal e burocrática, relacionados con / e dependentes deles. Nun contexto de guerra real (estendida en practicamente tódalas frontes e dramática nas súas consecuencias) e de anarquía política e social xeneralizada, no que sequera os Zhou, aínda nominais monarcas e depositarios do Mandato do Señor do Ceo, estaban totalmente a salvo das linguas da destrución e a violencia (e, de feito, non o estiveron, coñecendo os rigores deste período nas súas propias carnes e nos seus cada vez máis reducidos territorios con anterioridade á súa desaparición), o ritualismo, a etiqueta e os principios espirituais, esaxerados e magnificados durante o prolongado tempo de paz, orde e unidade dos primeiros Zhou, comezaron a ser moeda de cambio de menor valor fronte ao pragmatismo na planificación tanto do goberno como das batallas. Coa imposición dos números, da oposición de forzas humanas e do cuantitativo sobre o cualitativo, o sagrado, xa que logo, deixaba paso ao profano e o coñecemento oral (cuxo valor tradicional revestírase xustamente das características privativas e de

65 «[O]s ritos e a cabalerosidade estaban presentes en tódolos aspectos da vida nobre, ata na guerra. Eran o que caracterizaba á civilización chinesa respecto aos primitivos bárbaros. Porén, en tempos de Confucio, perderan o seu valor, ao ser practicados por usurpadores; e a súa relevancia, deixando paso a consideracións de practicidade e competitividade. O resultado foi, como xa sabemos, o caos, a explotación a ultranza dos campesiños para maior eficacia nas guerras, a miseria. Vemos pois que a práctica sincera dos ritos que propugna o Mestre Kong proporciona, por unha parte, firmeza e serenidade ao individuo, ademais de afastalo da barbarie; por outra, restablece a orde e o equilibrio xerais» (Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 23).

66 Prodixioso e precoz avance das artes, técnicas e capacidades bélicas chinesas ao que se sumaría, séculos máis tarde e fóra deste contexto concreto, o descubrimento tamén comparativamente temperán da pólvora, que podería ter sido, perfectamente e tal e como parece derivarse da posta en valor contemporánea dos traballos da historia cultural chinesa referidos a este campo de estudo, o resultado ou achado fortuíto froito dun erro na investigación alquímica: sumidos na procura de mesturas harmónicas resultantes do encontro e fusión entre parellas de opostos (sumida xa a alquimia chinesa en correntes e dinámicas esotéricas e espirituais que bebían tanto do Taoísmo místico e relixioso como de doutrinas cosmolóxicas como a do Yin e o Yang), a pólvora tería xurdido no momento no que se mesturase xofre e nitrato de potasio (salitre), teoricamente ricos (segundo esta cosmovisión alquímica), respectivamente, en Yang e Yin (vid. Martín Reyes 2004: 14).

vínculo ancestral da oralidade mesma) era desterrado polo escrito. Non en balde, o conxunto destes séculos, fundamentalmente a partir do segundo tramo do VI a. C., será testemuña da proliferación e posta en valor da fixación escrita de elementos tales como os principios de goberno, os compendios rituais ou o conxunto dos *corpus* legais (moitos deles gravados, en primeiro lugar, en vasos, campás ou caldeiros de ferro ou outros metais), así como do establecemento (ou, cando menos, procura do establecemento) de toda unha serie de normas de carácter fixo e estandarizado sobre a proliferación e maleabilidade anterior propia dos principios emanados do / e sustentados polo costume ou a tradición, con especial atención a ámbitos tan sensíbeis como a recadación de impostos.

Foron os rigores e terrores da guerra, e non un simple cambio de Dinastía, o que levou a / ou, cando menos, propiciou o utilitarismo e a racionalización dos usos, costumes e principios reitores da vida socio-política a un extremo realmente descoñecido ata o momento neste macro-contexto cultural. Os primeiros filósofos chineses propiamente recoñecidos como tales, e entre eles o propio Confucio, reaccionaron ante este virulento e convulso contexto, contra o que tiveron que enfrontarse persoalmente. (Confucio, por certo, é considerado como o primeiro filósofo chinés por autores como o case centenario Feng Youlan (馮友蘭) (1895-1990) xusta ou destacadamente polo feito de ser o primeiro destes mestres peregrinos (polo menos o primeiro do que temos constancia histórica), desta nova corte de letrados[67] e eruditos exiliados que, desprovistos dun soldo ou unha forma fixa de manutención, xa non limitaban o seu ensino aos seus iguais e sucesores no cargo, que tantas veces xa non existía, desaparecera, senón que percorrían o mundo ensinando e aleccionando a quen estaba disposto a oílos e, o que era máis importante, fose capaz de levar á práctica os seus programas filosóficos, xa fosen estes de natureza individual, persoal, colectiva, social, ou, como adoitaba ser o caso, un híbrido das dúas valencias.) As fórmulas e medios mediante os que o fixeron, mediante os que pretenderon combater as mareas da Historia, diferiron sensiblemente segundo a escola, o período ou o pensador concreto ao que atendamos, pero todos eles coinciden no feito de non terse acomodado ao seu tempo, e, en honra á verdade, dificilmente poderían telo feito nestes campos de Ares.

Poderiamos dicir, xa que logo, que a Filosofía Chinesa naceu ou se viu alentada á calor das chamas da guerra, entre os seus clamores e inestabilidade, o cal, por certo, non resulta algo tan estraño ou excepcional como puidese semellar (pénsese, por exemplo, no caso do esplendor cultural da Grecia Clásica das Guerras Médicas e do Peloponeso

67 Un termo que, por certo, resulta preciso tratar con máis precaución da que adoita realizarse, na medida en que non debemos esquecer, tal e como non o fai Anne Cheng, que foi ampla e existosamente empregado polos filósofos europeos do século XVIII como forma de destacar e subliñar o carácter dual dunha serie de pensadores chineses que, ao tempo, se adicaban ao cultivo das letras e o exercicio de cargos públicos. Edward Slingerland, por máis (ou xustamente a causa de) que a súa aproximación ao pensamento do Mestre Kong se realice abordando a súa figura como a dun intelectual non exclusiva, pero si privilexiadamente, relixioso, aporta un reconto preciso (e vehemente) desta cuestión: «O pensamento de Confucio adoita caracterizarse como unha "filosofía" ou como unha "forma de vida" más que unha visión relixiosa. Esta sensibilidade pode remontarse aos *philosophes* ilustrados do século XVIII, os cales entraron en contacto con Confucio a través dos vagos recontos que se filtraban en Europa vía os misioneiros xesuítas, e viron na súa "filosofía" a proba existente de que un podía ter ética sen relixión. Esta visión sostívose como resposta ante aqueles que crían que os *philosophes*, destronando a Deus, estaban augurando unha época de caos social e maldade persoal. A cuestión do Confucianismo como unha filosofía proclive [favorábel] á Ilustración [*Enlightenment-friendly philosophy*], libre da anticuada bagaxe teísta e metafísica, foi igualmente acollida con entusiasmo polos nativos eruditos chineses a inicios do século XX, quen se atopaban entusiasmados por presentar ao Confucianismo como plenamente compatíbel respecto de marcas distintivas da modernidade tales como "Sr. Ciencia" e "Sr. Democracia" [*entirely compatible with such hallmarks of modernity as 'Mr. Science' and 'Mr. Democracy'*]. A instanciación moderna desta tendencia resultou nunha interpretación de Confucio que o presenta como un moralista deontolóxico, como un esteta creativo ou como un auto-creador existencial, en plena sintonía coas sensibilidades modernas. Estas interpretacións captan certos aspectos importantes das *Analectas*, a miúdo dunha maneira que fala vividamente das modernas preocupacións» (Slingerland 2009: 109).

ou do florecemento e proliferación da filosofía helenística baixo o dominio, primeiro, macedonio e, posteriormente, romano).

Desta sorte, podemos adiantar, introducíndonos timidamente na figura do venerábel e sabio Mestre Kong, a necesidade de matizar e revisar criticamente a tantas veces debuxada imaxe do mesmo como un mero ou simple transmisor ou reedificador dos costumes e principios dun mundo que desaparecía baixo os seus pés[68]. Unha formulación continuísta que tería sido radicalizada e levada a extremos aínda maiores por W. Bauer, para quen o primeiro filósofo chinés non sería senón, no mellor dos casos, un reaccionario contrario a todo tipo de modernidade, cando non, no peor, un impostor escudado nun conxunto de doutrinas contraditorias en cuxos fundamentos toda chamada á renovación, ao advenimento dunha nova orde, non agochaba tras de si senón os anhelos dun conxunto de tradicionalistas que só pretendían recuperar e reinstaurar a vella orde feudal en desbandada.

Os novos filósofos adoitaban mirar cara ao pasado. Nisto non hai exceso de poesía nin deformación do feito histórico. E en casos como os de Mozi (墨子) podemos chegar a falar dun pasado tan antigo ou afastado como o dos Shang. Da mesma maneira, parte dos piares conceptuais, esquemas referenciais e, principalmente, linguaxe destes pensadores son claros herdeiros das tradicións que os precederan. Algo que, polo demais, podemos constatar perfectamente na obra do propio Confucio e dos seus discípulos máis inmediatos, entre os que era común o emprego, á hora de referirse ao home superior, sabio ou bondadoso, da fórmula *junzi* (君子), utilizada no contexto do feudalismo dos Zhou como título co que referirse aos nobres ou señores feudais —da mesma maneira que o seu antónimo, *shumin* (庶民), mediante o que se designaba aos plebeos ou súbditos, será empregado amplamente no Confucianismo como forma de referirse aos homes comúns ou moralmente inferiores, compaxinado e auxiliado por outras expresións tales como *xiaoren* (小人) (a cal irá tomando en textos posteriores o lugar da anterior de forma progresiva, e que poderiamos traducir por home menor ou, mesmo, por "homiño").

Porén, e aínda naqueles casos nos que parece poder traducirse unha admiración maior polos tempos pretéritos, naqueles nos que se enxalzan abertamente ou sen ningún tipo de paliativo as súas virtudes e logros (habidos ou supostos), ou nos que se chega a postular, simple e sinxelamente, o desexo de recuperar parte ou a totalidade daquelas Idades de Ouro perdidas, historicamente maltratadas e case esquecidas, tanto o propio pasado como as reclamacións e invocacións máis vehementes do mesmo adaptáronse, seguindo as fórmulas e intereses propios de cada corrente e autor. E o fixeron atendendo a un presente que se pretendía corrixir, sobre o que se pretendía actuar e que debía ser transformado, non necesariamente nunha imaxe exacta dos primeiros Zhou, dos Shang ou, mesmo, dos Xia, senón nunha nova Idade Dourada capaz de superar os problemas e necesidades propios do seu particular mundo-entorno e, deste xeito, de alzarse en digna sucesora das súas precursoras (habidas ou imaxinadas). Todo o cal no seo dunha concepción da Historia, a chinesa, que, con certas similitudes co caso grego, avogaba máis pola sucesión cíclica que por unha concepción linear e teleolóxica do tempo e o devagar cronolóxico.

68 Non son poucos os autores que, aínda hoxe, coinciden con Pilar González España na consideración de que a obra de Confucio, en particular, e o Confucianismo, en liñas xerais, non sería senón: «un intento de restaurar o deterioro dos costumes aristocráticos» (González España 1999: 38). Veremos que este tipo de afirmacións non están totalmente exentas de razón ou contido certeiro, pero, nun estado tal e sen maiores matizacións, adoecen dun exceso de reducionismo e simplificación dun feito histórico-filosófico de significativamente maior complexidade.

Neste sentido, convén recoller o testemuño de estudosos como Joaquín Pérez Arroyo, Anne Cheng ou Jacques Gernet e considerar a Confucio e aos primeiros grandes letrados, para o que nos interesa neste contexto temperán, como un conxunto de, digamos, renovadores e reformuladores, que non revolucionarios, os cales, a partir do mundo que coñecían pero que se desmoronaba e esvaecía ante os seus propios ollos e a través das contradicións que emerxían e se enrarecían no seo dunhas cosmovisións e sistemas relacionais-representacionais previos en crecente descrédito, tentaron levantar unha orde significativa diferente, cruzada e impregnada por numerosas solicitudes á sabedoría e ensinanzas dos antigos e dun nada desdeñábel sentido de continuidade, pero cuxas rupturas co tempo pasado (principalmente polo que se refire a cuestións como a concepción igualitaria da natureza dos homes, a negación de practicamente calquera principio carismático como sustento do poder ou a superposición do valor da altura moral do individuo sobre a súa estirpe ou herdanza) son máis que evidentes:

> «No século V a. C. o antigo feudalismo estaba en irreversíbel descomposición e o que os letrados pretenden é dar un novo soporte moral e novas solucións prácticas á confusión reinante, así como poñer coto ás crueldades das continuas guerras. O recurso ao antigo é en ocasións un desexo real de restauración de algo bo que se cre perdido, noutras ocasións pode ser que se interprete un mito antigo como certo; noutros, por fin, o pasado non é máis que un mero recurso retórico» (Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXXVI-XXXVII) (Préstese especial atención á segunda sección da cita.)

> «Cando se inicia no século VIII a.n.e., coa época das Primaveras e Outonos, o declive da realeza Zhou, a persistente cuestión que empeza a socavar os cimentos das crenzas e os valores non consiste tanto en saber de que maneira puido disgregarse a casa real como en imaxinar por que o Ceo deixou que unha dinastía en descomposición conservase o trono. O desprestixio do soberano tiña como consecuencia directa o da instancia suprema que lle servía de garantía, o que tivo, entre outros efectos, o de estimular o pensamento filosófico. Como para Platón fronte á desintegración da antiga institución que era a cidade grega, o desmoronamento dunha orde política e de certa visión do mundo é o que explica en gran parte o pensamento de Confucio» (Cheng 2002: 55).

> «Sen dúbida, podemos datar a partir de Confucio e da súa época os inicios dunha reflexión moral que parece provocada pola crise da sociedade nobre e a decadencia dos ritos. Como pon de manifesto o lugar que dedica nas súas ensinanzas aos escritos da Antigüidade, Confucio estaba ligado aos medios tradicionais de escribas e analistas. Escandalizados polos ataques cada vez máis frecuentes aos usos e normas antigos, estes círculos debían sentirse tentados por un retorno á corrección ritual tanto nas condutas como na utilización dos termos (o que vén confirmado por un desenvolvemento ulterior dun ritualismo arcaizante, a miúdo utópico, e da teoría da "corrección dos nomes", *zhengming*)» (Gernet 2005: 90).

Poderían engadirse á serie a Etiemble (*Le lui a-t-on reproché, ce fétichisme des anciens! Voilà bien le conservateur; pis: le réactionnaire!*) (1986: 94-97), Joseph R. Levenson e Franz Schurmann (*Confucius defended feudalism, but he did so in terms that denied a basis of the feudalism: leadership through strength*) (1969: 53-55) ou Xiufen Lu (*It is a serious mistake to try to explicate Confucian philosophy solely by an appeal to the cultural tradition within which it developed*) (2010: 229), entre outros.

Non en balde, como con tanto acerto ten afirmado Anne-Hélène Suárez Girard, por máis que se teña amosado ou pretendido representar ao Mestre Kong como un personaxe reaccionario, obsesionado coas xestas e gloria de tempos pasados, e por máis

que el mesmo afirmase que o seu labor fora o dun transmisor e non un creador (*Analectas* VII, 1), foi xustamente non xa a orixinalidade, senón o carácter potencialmente subversivo do seu pensamento o que levantou os receos e reprobación dalgúns dos seus coetáneos, comezando polos que ostentaban o poder (vid. Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 20). En calquera caso, o propio Confucio parece ter dado as claves da súa particular comprensión do pasado e da herdanza recibida en tanto en canto (e de acordo coas verbas de Suárez Girard) *fonte de inspiración creativa*: «O Mestre dixo: "Aquel que repasando o sabido, aprende diso algo novo pode ser mestre"» (II, 11; Confucio 1997: 39).

2.1.3. Nos albores da Filosofía Chinesa II. Aproximación á estratigrafía sociolóxico-profesional

Réstanos realizar un derradeiro tropo como forma de concluír esta aproximación espiral ao estado da filosofía chinesa en tempos do Mestre Kong, e a prospección sociolóxico-profesional será a ferramenta concreta mediante a que realicemos tal desprazamento. Con todo, se ben resulta, e así tentaremos demostralo, de gran proveito tentar re-establecer e, na medida do posíbel, reconstruír as relacións e vencellos existentes entre as correntes clásicas (orixinalmente clásicas) do pensamento chinés cun pasado previo, cunha realidade histórico-intelectual e cultural anterior á dos derradeiros Zhou, é dicir, respecto das funcións e formulacións dos seus potenciais predecesores baixo os Shang (商) (1766/1765-1122 a. C.) e durante as primeiras décadas dos Zhou Occidentais (*ca*. 1150/1045-771 a. C.) —se ben, neste caso, atendendo xa á existencia de procesos de progresiva adaptación, coa finalidade, unha vez máis, de manter a súa relevancia, poder e prestixio nun contexto nutrido e dinamizado polos requirimentos e problemáticas derivados do xurdimento e imposición da nova orde destes conquistadores occidentais—, estamos a falar dun camiño aínda pouco recorrido, pouco explorado, no marco das investigacións históricas relativas á filosofía antiga do Imperio do Medio.

Certamente, esta é unha operación que dificilmente poderiamos realizar, cando menos no estado actual da cuestión, co conxunto ou groso de tódalas escolas e correntes filosóficas chinesas clásicas. Por outra banda, tampouco respondería aos nosos intereses aquí o programar dita análise cun carácter colectivo, holístico, na medida en que excedería con moito os obxectivos da presente investigación. Centraremos, por tanto, a nosa análise de antecedentes e predecesores ao caso concreto do Confucianismo, cuxo papel privilexiado no devir da Historia Chinesa (entendida no seu conxunto e non atendendo exclusiva ou privilexiadamente á súa dimensión filosófica) conta e se enriquece co correlato da antigüidade á que parecen remitir os seus estadios máis arcaicos, máis pre-filosóficos se se quer (por mais que non sexamos excesivamente partidarios de empregar este último termo).

Con todo, e a pesar das anteditas limitacións (inherentes ou independentes da natureza concreta da nosa investigación), dicimos que tal operación resulta de interese, en primeiro lugar e antes de calquera outra consideración, habida conta do feito de que o universo filosófico chinés, tal e como defendeu W. Bauer, e a diferenza de practicamente calquera outra elaboración intelectiva similar, constitúese ou significase nunha realidade pretendida e declaradamente anacrónica (vid. Bauer 2009: 42). (Anacrónica que non intemporal, inmune ou indiferente aos cambios históricos; o matiz é absolutamente fundamental.) O mundo-entorno, a realidade coñecida, aínda no

corazón mesmo das sanguentas e parecese que inacabábeis Primaveras e Outonos, pode salvarse, pero a súa salvación non virá do potencial do presente nin das posibilidades dun futuro aínda non discernido, senón das ensinanzas dun pasado fixado e gravado en pedra e espírito. Da mesma maneira, non podemos esquecer nin deixar de lado o feito de que será xustamente neste arco histórico-cultural, nos séculos de hexemonía dos Shang e os primeiros Zhou (cuxa ruptura coa orde anterior, por certo, resultou ser máis pausada, progresiva, e menos radical do que a historiografía clásica confucianista tendeu a salientar), no que sexamos quen de detectar e localizar moitos daqueles elementos que, pese a atoparse aínda nun estadio "xerminal" (con precaucións no emprego do termo), serán posteriormente característicos, mesmo pezas clave, daqueles sistemas filosóficos que, xa na súa madurez, se fagan eco de tal herdanza, influíndo, a partir destes e con maior ou menor fortuna dependendo do caso concreto, nas restantes escolas e correntes contra as que combaterán e se enfrontarán pola supremacía no / e do universo cultural chinés[69].

Grandes (e dificultosos) foron os esforzos realizados en pro de rastrexar aos predecesores do Taoísmo ata os sabios extáticos, entusiastas que diría Mircea Eliade, xamáns e bailaríns emplumados, depositarios dun saber non menos culto nin especializado daquel do que farían gala os devanceiros do Confucianismo, pero si moito máis difícil de sistematizar e cun arraigamento maior na relixión popular que na vinculada ao poder e as elites do goberno; sen que iso queira dicir, nin moito menos, que os seus servizos non fosen solicitados ocasionalmente, tal e como sinalan (ocasionalmente non sen certo desagrado, por máis velado que este resulte) algunhas das inscricións óseas dos oráculos (coñecidas en chinés como *buci* [卜辭] ou *jiaguwen* [甲骨文], literalmente, «inscricións sobre caparazóns e ósos»). Non en balde, se ben os sacerdotes podían elevar e dar resposta a interrogantes a través dos seus oráculos e transmitir os respectos e honras dos mortais aos espíritos e deidades mediante os sacrificios, os xamáns —xenericamente denominados como *wu* (巫) (ideograma que pode ser igualmente traducido como «bailarín» ou «danza»)[70]— cumprían outras funcións igualmente relevantes e destinadas a cubrir as necesidades da poboación xeral e, en ocasións, tamén dos seus gobernantes, comezando pola propia invocación da choiva, pero sen deixar de lado os poderes sandatorios a eles atribuídos e a súa capacidade para comunicarse, formal e persoalmente, no seu nome ou no doutros e sen necesidade de intermediarios, cos espíritos, mesmo co maior de todos, co Señor do Alto

69 O feito de que, en liñas xerais, se teña prestado tradicionalmente escasa atención á cultura e historia dos Shang como substrato constitutivo e elemento explicativo nos esforzos de análise e estudo da Filosofía Chinesa posterior —prioritariamente respecto da casuística dos seus precedentes e da natureza e condicións do seu xurdimento, pero sen obviar a súa importancia e valor no marco dos parámetros e dinámicas da súa evolución e desenvolvemento tardíos—, parece deberse máis ao peso que a tradición confuciana imprimiu na historiografía posterior que a un problema de xenealoxías ou de falta de información, de carencia documental (problemáticas polo demais tamén existentes). A letra confuciana tendeu a reducir practicamente ao absurdo e a marxinar ao esquecemento un contexto histórico que rematarían por considerar e instituír como a antítese da súa particular aposta utópica histórico-lendaria: a gloria política e cultural, a altura moral e o rigor ritual, entre outros aspectos a destacar, que caracterizaran ao seu entender aos Zhou Occidentais, paradigma (caso de Confucio ou Mencio) non só do bo goberno ou do correcto cultivo do home (a nivel tanto colectivo como individual), que desde logo tamén, senón da fidelidade e cumprimento rigorosos, axustados e meticulosos ao Mandato dos Ceos (*Tianming*; 天命). Da mesma maneira, resultaría igualmente inxusto non recoñecer a importancia que neste proceso historiográfico de deslexitimación e esquecemento posuíu o feito de que os principais defensores desta dinastía do Bronce Chinés (a segunda, despois da lendaria e, neste sentido, pseudo-histórica dos Xia; 夏) fosen xustamente uns dos principais adversarios históricos da Escola dos Letrados en tempos antigos, a saber: os moístas. A cruzada contra os Shang deixou pronto de ser unha loita moral pola reconstrución e a reinterpretación do pasado para dar paso a un combate de espadas moito máis persoal e escolar, máis aceso e acedo, e con consecuencias, ao cabo do tempo, moito máis acentuadas e dificilmente reversíbeis. Guerras de trincheiras ideolóxicas.

70 Feito que tería levado a determinados autores a defender a posibilidade de que as figuras do bailarín e o xamán na China arcaica puidesen estar, en realidade, representadas polo mesmo individuo (vid. Bauer 2009: 44-45).

ou Señor do Ceo. Levando a cuestión máis alá, teóricos e comentaristas como Anne-Hélène Suárez Girard teñen defendido que o carácter ou papel sacerdotal do monarca (*wang*; 王) tería a súa orixe ou representaría unha sorte de deriva do xamanismo primitivo chinés (vid. Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 11)[71].

A información que posuímos sobre esta particular figura, cuxa pervivencia histórica sería sensiblemente maior, máis prolongada que a do sacerdote oracular, chegando a revestirse aínda de certo prestixio e influencia en determinadas áreas da China contemporánea[72], é, a pesar do dito, moito menor que a do seu compatriota, digamos, proto-letrado, en boa medida como consecuencia da oralidade e o esoterismo extremo que marcan o tipo de coñecemento especializado do que se revestía a primeira, así como polo feito de que (en base ao anterior) a maior parte da información coa que contamos respecto dos mesmos proveña de fontes externas, fundamentalmente das elaboradas polos seus competidores.

Non nos determos moito máis neste arquetipo e na súa particular xenealoxía para co Taoísmo, limitándonos só a sinalar que podemos atopar aquí, se ben de forma embrionaria, moitos dos elementos que acabarán cristalizando e desenvolvéndose ata cotas verdadeiramente fascinantes dentro do Taoísmo posterior: a importancia da entrega e vinculación (que non control) do ser humano á Natureza, as súas forzas e leis, o seu xenuíno individualismo, o peso do feminino[73], a defensa dun tipo de saber intuitivo ou elementos cicais algo máis prosaicos ou concretos, pero igualmente

71 O carácter dual tanto da autoridade como da natureza do poder do que goza o soberano chinés, a un tempo secular e sagrado, así como a progresión de ambos caracteres no seo do xurdimento e consolidación dunha forma de relixión cívica, ten levado a que se chegase a afirmar que: «Díxose que a verdadeira relixión chinesa é, a fin de contas, a de ser chinés e obedecer a esta figura [o monarca e, logo, o emperador], que sería como o xefe e xamán dunha tribo inmensa, hoxe civilizada e afastada da súa vida primitiva. Pode haber aquí unha certa esaxeración pero, sen dúbida, a suposta tolerancia dos chineses por outros cultos e a súa igualmente suposta despreocupación polas cuestións sobrenaturais teñen relación con esta importante relixión cívica, sempre latente baixo calquera outro culto superposto» (Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XIX).

72 A supervivencia histórica desta figura, nin totalmente esvaecida nin reconducida ata o punto de transformarse nunha outra entidade dificilmente recoñecíbel, sen maiores reconsideracións, a partir dos seus estadíos previos (como si lle sucedeu ao sacerdote oracular), tería propiciado unha serie de dinámicas de intercambio e enriquecemento mutuo que se terían revelado extraordinariamente activas e estábeis ao longo dos séculos. Procesos de interacción cultural que terían chegado ao punto de existir grupos, correntes ou suxeitos dificilmente clasificábeis de forma exclusiva ben como filósofos taoístas ou ben como xamáns pre- ou para-taoístas, ao tempo que daba lugar a hibridacións e superposicións tan singulares como o feito de que os sacerdotes taoístas fosen xeralmente coñecidos ou designados como «sabios [ou hóspedes] con plumas» —ou emplumados, lembrando poderosamente, por medio da súa nova designación, á tipoloxía antiga do carácter *wu* empregado para referirse a aqueles xamáns ou bailaríns, no que parece estar representado un ser humano vestido estrafalariamente con longas plumas colgando dos seus brazos ou mangas (vid. Bauer 2009: 44)— ou, en base á mesma sinerxia pero operando á inversa, de que moitos xamáns ou feiticeiros (caso do *shigong*; 師公) pasasen a ser coñecidos e a autodenominarse progresivamente como *daoshi* (道士), é dicir, como doutores taoístas (vid. Eliade 1982: 347, 351). Todo o cal sen esquecer o feito de que entre os grandes taoístas non foron poucos os que gozaron de fama non só de alquimistas e feiticeiros, mesmo de mestres marciais, senón tamén de xamáns, sendo numerosas as historias e referencias a este respecto (casos da obra poética de Qu Yuan [屈原] [*ca.* 340-278 a. C.] ou das historias dos taoístas Liu An [劉安] e Li Shaojun [李少君], do século II antes de nosa Era). Historias que, en ocasións, chegan a rachar co papel tradicionalmente individualista, case solipsista, propio do Taoísmo Clásico, pivotando cara á vertente ou faciana colectiva do xamanismo, mesmo polo que respecta á súa faceta política. (Carácter socio-colectivo que, polo demais e máis alá da estereotipación historiográfica, non desaparecería, nin moito menos, ou sería alleo á historia filosófica do corpo taoísta, por máis que se vise compaxinado e, en ocasións solapado, nun equilibrio non sempre resolto ao seu favor, por ideas ou propostas de carácter máis marcadamente persoal, máis atentas á realización e devir do propio suxeito en / e por si mesmo que ao do conxunto dos individuos.)

73 No marco da mitoloxía taoísta atopámonos coa figura clave do lendario emperador Shun (舜) (quen supostamente tería reinado entre os anos 2258 e 2208 a. C., é dicir, en tempos dos emperadores Soberanos e Augustos; *Di* [帝] e *Huang* [皇] respectivamente), a quen se lle atribúe o primeiro voo máxico, técnica —a cal non suporía senón unha representación máis da dignidade e santidade da súa autoridade e goberno (estendido, por igual, sobre os humanos e a Natureza)— na que sería instruído non por outro home, senón polas fillas do emperador Yao (堯), Nüying (女英) e Ehuang (娥皇).

significativos, tales como a importancia do voo (astral e físico) na literatura taoísta[74]. Da mesma maneira, e tendo sempre presente que o Ceo como peza clave, nuclear e centralizadora, dunha determinada cosmogonía filosófico-relixiosa dista moito de ser patrimonio exclusivo do Confucianismo, sendo, na súa heteroxeneidade de fórmulas concretas, un *topos* común á práctica totalidade das escolas filosóficas clásicas ocupadas polo desenvolvemento e establecemento de esquemas e explicacións relativos á estrutura última da realidade, podemos atopar a mesma fascinación e atracción celeste entre numerosos e diversos colectivos ou escolas previas ao nacemento da Filosofía Chinesa. Formulacións e saberes proto- ou pre-filosóficos que, en ocasións e tal e como é xustamente o caso do xamanismo (segundo xa se indicou), pervivirán e darán continuidade á súa particular andanza histórica en paralelo ao desenvolvemento das distintas correntes filosóficas, influíndo decisiva e marcadamente en determinados eidos da súa produción, caso paradigmático do Taoísmo. Neste sentido, non debemos esquecer a importancia que no xamanismo de culturas asiáticas como a chinesa ou a dos *lolo*[75] posúe a tríade Terra-Home-Ceo, entendido o último banzo como unha sorte de lugar de orixe ou de procedencia ao que os seres humanos podían volver libremente en tempos pasados, camiñando con total autonomía entre o Ceo e a Terra, nun sentido que, por veces, parece practicamente literal[76].

74 Desprazamento aéreo-anímico que, polo demais, representaría ou traduciría, tal e como analiza Mircea Eliade, unha exteriorización da alma, unha liberación e viaxe temporal do espírito (vid. Eliade 1982: 346ss.). Porén, manténdonos na análise do propio M. Eliade ou de B. Laufer, parte deste caudal mítico tería dado lugar a toda unha serie de relatos relativos a desprazamentos e translacións apoteósicas, de fazañas e xestas lendarias relacionadas e irmandadas entre si por un tipo concreto de simbolismo vencellado ao celeste e os periplos ou travesías da alma, destacadamente polo que respecta a figuras como os carros e os dragóns (caso daquel no que, segundo o relato de Sima Qian, o Emperador Amarelo, Huangdi [黃帝], tería ascendido aos Ceos xunto cunha corte dunhas 70 persoas, entre as que se atopaban conselleiros, cortesáns, homes de confianza, as súas mulleres, etc.). Recurso metafórico que, en calquera caso, dista moito de ser alleo ou estraño ao groso da produción historiográfica e mitolóxica clásica, tanto chinesa como occidental e levantina, na que non son poucas as ocasións nas que se recorre á proxección externa e visíbel de transformacións ou desenvolvementos espirituais, íntimo-anímicos.

75 Certamente, os *lolo* se atopen máis preto, culturalmente falando, dos birmanos ou dos tibetanos que dos chineses, a temperá e progresiva conquista por parte dos últimos do groso dos territorios que aqueles ocupaban (como o Yunnan; 雲南), nun movemento iniciado xa en tempos de Qin Shi Huang (se ben a súa pacificación e control non se resolverían ata os tempos da expansión dos Han), favoreceu prontamente a existencia de numerosos e prolixos intercambios culturais entre, para o que aquí nos interesa, as técnicas xamánicas e máxicas de chineses e *lolos*, cuxa influencia pode ser doadamente constatada en elementos híbridos ou formulacións mixtas tales como a extensión das prácticas oraculares chinesas ao mundo das crenzas *lolo* ou no feito de que, en ritos como a «escala dos coitelos», aínda que as oracións e encantamentos se realicen na súa propia lingua, os nomes dos espíritos son chineses (vid. Eliade 1982: 342). Rito, este derradeiro —executado principalmente para paliar, afastar ou suprimir os efectos dunha determinada epidemia (nunha cosmovisión na que os factores e principios naturais, non esquecidos, comparten espazo con trazas espirituais e anímicas)—, cuxa orixe parece poder rastrexarse ao seo do conxunto das técnicas xamánicas dos *lolo*, desde onde se introduciu no universo cultural chinés —no que, da mesma maneira en que, por exemplo, entre os *chingpo* birmanos, xa existía a imaxe e o rito da escaleira, aínda que cun significado ou motivo distinto, a saber: entendido como unha das fórmulas posíbeis e coñecidas para a iniciación do novo xamán—, para volver posteriormente aos seus practicantes orixinarios profundamente transformado, influído e modificado, principal e xustamente, a través dos fundamentos, coñecementos e técnicas do xamanismo taoísta, non sen deixar previamente unha pegada permanente entre eles, pasando a formar unha parte representativa das súas tradicións desde entón ata o noso propio tempo (aínda que a súa práctica, referímonos entre os chineses, segue sendo dirixida, protagonizada, na maior parte dos casos por xamáns *lolo*).

76 A posibilidade de realizar a vontade e con liberdade tal roteiro truncaríase no momento en que se xeneralizou e consolidou aquela miasma ou incuria, consecuencia dun mal acto perpetrado polos humanos no pasado, responsábel do derrubamento do groso das pontes que conectaban, en tempo pretérito, ambas esferas. A morte sería, desde entón e coa excepción de suxeitos particulares que, de forma temporal e habida conta da súa extraordinaria habilidade e coñecementos, serían quen de retomar os sendeiros vedados e poñerse en contacto cos espíritos que moran sobre os humanos, a única porta que parece, momentaneamente, abrirse e permitir a entrada ao defunto aos ceos perdidos. Momento no que, por certo, xamáns como os chineses, os tibetanos, os *lolo* ou os *tai* seguen xogando un papel especialmente relevante na correcta consecución da viaxe, asegurando a adecuada e benaventurada ascensión do defunto (ou, mesmo, tentando impedila). Pénsese simplemente no caso do rito coñecido como «abrir a ponte do ceo» dos *lolo* (no que é o xamán o encargado de retirar unhas tres vigas ou taboleiros do teito da casa do defunto para que este poida ver o lugar ao que se dirixe e o camiño que o leva a el) ou en prácticas propias do xamanismo especificamente chinés como a chamada á alma do defunto recentemente falecido realizada desde o tellado da súa

Pechemos aquí a paréntese. Da mesma maneira en que podemos establecer unha certa xenealoxía entre o xamanismo chinés e parte do heteroxéneo caudal cultural que se re-adecuará e conformará no Taoísmo, para o caso da Escola dos Letrados debemos partir das seguintes consideracións. Os devanceiros máis antigos do Confucianismo cos que podemos establecer unha liña coherente, historicamente segura (na medida do posíbel) e non xa esencialmente literaria ou lendaria, e que, por certo, os letrados parecen compartir co gremio dos historiadores e cronistas, atopámolos nos poderosos e influentes oráculos dos Shang, principalmente entre aqueles adicados á adiviñación por medio do tratamento de ósos con lume e calor, privilexiando para tal práctica aquelas pezas o suficientemente resistentes como para soportar o proceso e o suficientemente grandes como para poder realizar posteriormente as inscricións necesarias sobre elas, a saber: caparazóns de tartaruga (reservando para a actividade divinatoria o peto) ou paletas e escápulas procedentes de mamíferos de medio e, sobre todo, gran tamaño, tales como carneiros ou bois. (Tralo cambio cultural operado da man da substitución dinástica coa conquista dos Zhou, estes soportes para inscrición veríanse progresivamente substituídos por vasillas de bronce.) estas técnicas, tal e como propoñen autores como Jacques Gernet ou Patricia Ebrey, responderían á progresiva, sistemática e continuada evolución e perfeccionamento de todo un conxunto de métodos e procedementos cuxa pegada podemos rastrexar, de feito, ata o Neolítico chinés, e que, xa en tempos históricos, atopamos vencelladas, nunha toma de forma paulatina e en paralelo ao desenvolvemento e consolidación dunha caste sacerdotal especializada e privilexiada, aos ámbitos do goberno principesco, ata o punto de volverse practicamente indisociábeis do poder rexio e, o que resulta aquí máis importante, da casa gobernante e os seus representantes.

Unha especie de corte sacerdotal superior, real, que parece ter xogado un papel igualmente relevante na elaboración e disposición do calendario, peza clave da vida cultural, e relixiosa, pero tamén política (e, polo tanto, social e económica), xa neste período aínda arcaico da historia chinesa. O carácter privilexiado deste instrumento, o calendario —que expresaría en e por si mesmo o valor e interese do que os chineses revestiron ás medicións e precisións xeo-espaciais e cronolóxico-temporais desde períodos moi temperás da súa civilización—, pode comprenderse máis doadamente se temos en conta que entre as súas funcións primarias atopamos non só o establecemento dos días fastos e infaustos, senón tamén a fixación dos tempos consagrados á realización de distintos tipos de sacrificios, entre os que gozaban dunha relevancia significativa os reservados aos antepasados (a quen se ía adicando, nunha sucesión graduada coidadosamente elaborada, distintos días ao longo do ano). Sacrificios que, na práctica, podían chegar a representar ou supoñer verdadeiras sangrías ou inmolacións de animais non-humanos, ata o extremo de propiciar a aparición e consolidación, na aínda nacente escritura chinesa, de termos e expresións específicos cos que facer referencia ao sacrificio de decenas e, aínda, centenas de porcos ou bois (entre outras bestas suxeitas a este tipo de prácticas rituais, caso dos cans, os carneiros, os cabalos ou os cordeiros) (vid. Gernet 2005: 58).

Será xustamente o volume destes sacrificios e o dispendio que os acompañaba, xunto a outras prácticas desaparecidas na época inmediatamente posterior, a dos Zhou, tales como os sacrificios humanos dos que podemos atopar vestixios arqueolóxicos nas tumbas e foxas reais[77], as causas que xustifiquen boa parte das críticas posteriores de

casa por parte do xamán (quen pode chegar a tentar subornalo ou enganalo para que volva ao corpo do que acaba de saír) (vid. Eliade 1982: 341-342 e 345-346).

77 Nas que o monarca aparecía ocasionalmente acompañado non xa de escravos, senón dos seus principais serventes, homes de armas, servizo propiamente dito, servidores públicos, cortesáns e outros moitos colectivos e individuos de

autores como Confucio e Mencio, mediada a contraposición da arrogancia, avaricia e crueldade propias destes costumes e usos cerimoniais coa mesura, piedade e corrección ritual dos Zhou, cuxos ritos (funerarios e sacrificiais en xeral), tal e como apoia a arqueoloxía, parecen ter sido moito máis simples, austeros, e menos ostentosos.

Esta transformación histórica tendeu a interpretarse e lerse tradicionalmente, seguindo practicamente ao pé da letra o ideario confuciano, como unha sorte de modificación xenuína e plenamente consciente, entendida case que como expurgación, no seo das prácticas relixiosas, os costumes e a moral imperante e defendida desde a nova Dinastía respecto das manifestacións respectivas ou correlativas que podemos atopar entre os seus devanceiros. Unha xustificación que pode atoparse aínda na actualidade en numerosos manuais e obras históricas adicados ao estudo desta temática e/ou deste contexto. Pola nosa parte, nin desexamos nin, polo demais, podemos negar en grao sumo esta posibilidade, pero si consideramos que habería que ter en conta factores explicativos de orde material igualmente relevantes, como poderían ser o empobrecemento material do que deron conta os primeiros tempos dunha China Zhou que se reconstruía dos horrores e perdas da guerra contra os Shang e procedía á toma de control efectivo dos novos territorios sobre os que exercía a súa soberanía ou a progresiva perda de peso e relevancia da gandería en favor da agricultura que podemos constatar a partir dos tempos dos novos gobernantes, e que se converterá nun elemento permanente, case estático, ao longo da dilatada historia da China, coa singular excepción das súas vastas estepas setentrionais. Pois é moi posíbel que esteamos, en primeiro lugar e antes que calquera outra consideración de índole máis ética ou, mesmo, espiritual, ante unha sobriedade nada da máis descarnada necesidade.

Retomando a cuestión da adiviñación, a pesar da diversidade parcial dos tipos de soporte susceptíbeis de ser empregados nesta práctica, o modo de traballar estas pezas e de realizar a través delas a consulta oracular resultaba practicamente idéntico en tódolos casos: tras ser limpado, expurgado e preparado (material e ritualmente) o soporte, realizábanse nel pequenas incisións en dúas ou máis columnas verticais paralelas nas que, tras formular a pregunta o oráculo ou o rei, primeiro afirmativa e despois negativamente, introducíanse ferros candentes coa finalidade de provocar fisuras e rupturas no óso a partir do brusco cambio de temperatura (moitas das cales tiñan forma de "T" en distintas posicións e direccións, aínda que xeralmente tendían a aparecer tombadas)[78]. A través da interpretación combinada de, entre outros factores dos que temos menor e peor información, estas fisuras co ruído producido durante o proceso e coa velocidade de formación destas liñas e marcas, a súa profundidade e coherencia de conxunto, o oficiante ou o oficiador pasaban a interpretar a resposta dos poderes espirituais[79], sendo ademais habitual que tanto a resposta como a pregunta procedesen a inscribirse no mesmo soporte, ocasionalmente xunto con outros datos ou informacións considerados de interese, como poden ser a data do vaticinio ou o nome do oráculo que

máis difícil identificación sociolóxica e profesional, e cuxos restos eran colocados de maneira case xerárquica ao longo das ramplas que comunicaban e daban acceso ao sartego do gobernante, baixo o que xa se realizaran sacrificios animais, principalmente de cans.

78 Esta figura divinatoria tería levado, posibelmente, ao establecemento dun dos ideogramas chineses máis antigos para referirse á mántica, *bu* (卜), cuxa grafía lembraría ou gardaría certa semellanza coas liñas formadas como efecto do cambio térmico nos ósos oraculares, se ben (nun outro suposto) a pronuncia deste ideograma na China Arcaica, neste tipo de contextos, aproximaríase a unha especie de emulación do propio ruído dos caparazóns e ósos ao fisurarse, sendo a súa entoación potencial algo similar a *puk* ou *pak* (vid. Gernet 2005: 55, Adler 2005: 22-23).

79 Aos cales atopamos significados e identificados baixo múltiples e diversas denominacións (por citar só algúns exemplos: *gui* [鬼] ou *shen* [神]), e que, neste sistema referencial e dependendo do contexto concreto, poden aludir tanto a espíritos persoais dos antepasados como aos das forzas naturais, sen esquecer ao máximo representante desta orde espiritual: o Señor do Alto, Shangdi (上帝).

o realizaba (aínda máis, por veces realizábanse nestes vestixios de cultura material inscricións relativas ao cumprimento ou incumprimento posterior dos vaticinios, así como os seus pormenores e concrecións). Todo o cal para gran fortuna do historiador.

Grazas ás características dos materiais nos que se fixaban estes oráculos (envexablemente resistentes ao paso do tempo), pero tamén mercé do coidado co que foron tratados e almacenados, como se de arquivos ou compendios históricos se tratase, conserváronse en gran número as que posiblemente fosen algunhas das primeiras manifestacións da escritura chinesa ao longo da súa historia; tese, esta derradeira, que tería chegado ao punto de que algúns autores recoñecesen directamente nestes sacerdotes oraculares aos posíbeis inventores de devandito sistema escrito, da mesma maneira en que non foron poucos os estudosos que atoparon na lóxica das prácticas e crenzas destes especialistas do sobrenatural o xermolo do que virían a denominar como *racionalidade divinatoria*[80], con proxección e influencia respecto do posterior talante do racionalismo chinés (filosófico e non só) (vid. Bauer 2009: 43, Cheng 2002: 45-46)[81].

80 Cuestión extensa e maxistralmente tratada, tanto en obras monográficas como en artigos especializados, por autores como Léon Vandermeersch ou David N. Keightley, e que sería breve pero magnificamente sintetizado por Anne Cheng na súa *Historia do pensamento chinés*, para cuxa definición podemos tomar a seguinte caracterización do «Tradition chinoise et religion» do propio Vandermeersch, para quen a dita racionalidade divinatoria basearíase en: «unha lóxica das formas, nunha *morfo-lóxica* [*morpho-logique*]. Dun acontecemento a outro, a relación que a ciencia divinatoria fai constatar non se presenta como unha cadea de causas e efectos intermediarios, senón como un cambio de configuración diagramática [*un changement de configuration diagrammatique*], signo da modificación global do estado do universo necesario para calquera nova manifestación evenemencial [*événementielle*] por infinitesimal que sexa. [...] / O racionalismo divinatorio [*Le rationalisme divinatoire*] oponse deste xeito ao racionalismo teolóxico que interpreta cada acontecemento como [algo] producido pola vontade divina, [algo que] ten lugar nunha disposición divinamente concibida de medios destinados a fins transcendentes, seguindo unha *teleo-lóxica* [*téléo-logique*] dirixida á explotación da relación de medio a fin, é dicir á relación de causa a efecto» (Vandermeersch 1988: 27). Sen demorarnos moito máis sobre este punto, si resulta conveniente sinalar o feito de que, engadindo á reflexión as consideracións coas que José Carlos Bermejo Barrera e Anxo Fernández Canosa abren a súa colaboración conxunta para a xa citada *Xenealoxía da Historia* do primeiro e de Pedro A. Piedras Monroy respecto do título do traballo, «Mito e método histórico: o exemplo de Artemis», puidese parecer tan absurdo ou incorrecto concatenar ou ligar termos aparentemente tan antitéticos como os de *mito* e *método* como facelo, para o que aquí nos interesa, con *racionalidade* e *divinatoria*. Porén, tal aparencia se dilúe no momento no que atendemos, por unha banda, ao sentido ou carácter triangular das relacións opositivas e asociativas existentes entre mito, método e discurso histórico (vid. Bermejo Barrera e Piedras Monroy 1999: 296-297) e, pola outra, o carácter, digamos, racionalista dunha adiviñación, a propia da China de tempos dos Shang, que, fronte á ambigüidade significacional e linguaxe sibilina tan características da pitia del Delfos, nin precisaba para a súa realización de psicotrópicos (ou substancias similares) que favorecesen a adquisición dun estado alterado da consciencia ordinaria nin se deleitaba na abstracción das súas fórmulas, toda vez que operaba en base á resolución afirmativa ou negativa de dúbidas concisas nun proceso no que a iniciativa era privilexiadamente humana (vid. Cheng 2002: 46). Polo demais, non debemos esquecer que, fronte ao estado de incompatibilidade do que ambos tipos de pensamento (o racional e o divinatorio) son testemuña nas nosas sociedades contemporáneas: «Nas sociedades en que a adiviñación non reviste, como na nosa, o carácter de fenómeno marxinal, mesmo aberrante, nas que constitúe un procedemento normal, regular, a miúdo mesmo obrigatorio, a lóxica dos sistemas oraculares non resulta máis estraña á mente do público que cuestionábel é a función do adiviño. A racionalidade divinatoria non forma, nestas civilizacións, un sector a parte, unha mentalidade illada, por oposición aos modos de razoamento que regulan a práctica do dereito, a administración, a política, a medicina ou a vida cotiá; intégrase de maneira coherente no conxunto do pensamento social, obedece nos seus procesos intelectuais a normas análogas, da mesma maneira en que o status do adiviño amósase moi rigorosamente articulado, na xerarquía das funcións, por riba doutros axentes sociais responsábeis da vida do grupo» (Vernant 1974: 10).

81 Estes oráculos óseos serían popularmente coñecidos como «ósos de dragón», mediada a conxuntura de que moitos dos primeiros achados, fortuítos e, como en tantas outras ocasións (dentro e fóra da China), realizados por campesiños e curiosos, remataron fragmentados e comercializados en farmacias proclives á medicina tradicional chinesa, defendéndose (ou, cando menos, vendéndose) as grandes e heteroxéneas propiedades curativas, por veces pouco menos que salvíficas, destes ósos de réptil lendario. Pero xustamente sería a partir dunha destas farmacias como estas pezas chegaron a coñecemento dos especialistas Wang Yirong (王懿榮) (1845-1900) e Liu E (劉鶚) (1857-1909), quen detectaron a súa verdadeira natureza e deron os primeiros pasos no seu proceso de extracción e estudo histórico sistemático e rigoroso. Vestixios dun pasado remoto que, con todo, foron descubertos, devoltos á luz da historia e da historiografía, en época moi recente, desde finais do século XIX e principios do século XX (especialmente a partir das campañas arqueolóxicas dos anos 1927 e 1936 e da xeneralización das mesmas xa a mediados do século pasado). Un feito que non deixa de convencernos do verdadeiramente significativo das cifras de conservación e recuperación nas que nos movemos e de facer especialmente loábel a acción dos especialistas que, desde entón, foron traballando as máis de 100.000 pezas atopadas (ao redor de 50.000 das cales xa foron catalogadas,

Será grazas ao avultado número destes rexistros, xunto á natureza e contido das inscricións que dan conta do seu fondo simbólico-divinatorio, que autores como Joseph Adler (2005: 21-22) puideron reconstruír e clasificar, en base a categorías xenéricas, o tipo de preguntas formuladas a estes oráculos e, deste xeito, elaborar un esquema coherente do conxunto das actividades e preocupacións que marcaban tanto o ritmo e cadencia da vida política dos Shang como os intereses, necesidades, que vinculaban a estes gobernantes co seu sacerdocio superior e, a través destes derradeiros, cos espíritos dos seus antepasados e o conxunto das súas deidades (maiores, principalmente, pero tamén menores), así como, non menos relevante, o tipo de relacións que se establecían entre entidades espirituais. Un heteroxéneo crisol no que destacarían as consultas relativas a:

1) Os sacrificios (a súa correcta posta en práctica e satisfactoria recepción ou non por parte daquelas entidades ás que foran dirixidos).

2) Cuestións de natureza militar (o proveitoso ou non das alianzas, pormenores da planificación dos conflitos, o desenvolvemento concreto das batallas ou os perigos, naturais ou sobrenaturais, humanos ou espirituais, que podían acompañalas e alterar o seu curso e, desexosamente, bo avance).

3) As cacerías reais (a súa boa ou mala fortuna, ameazas, potenciais avatares e conclusión).

4) Preguntas relativas a viaxes e desprazamentos (trastornos, problemas dignos de mención, feitos relevantes e de interese, etc.).

5) Cuestións referidas ao tempo próximo, non excesivamente afastado do momento presente no que se solicita o oráculo (ben fose o día seguinte, un conxunto de días máis tarde ou, mesmo, a propia noite do mesmo día no que se formulaba a pregunta en cuestión).

6) Procesos e fenómenos de natureza atmosférica e climatolóxica.

7) Intimamente relacionado co anterior, cuestións e dúbidas referidas á agricultura.

8) Problemas de saúde e enfermidades, fundamentalmente do monarca (desde a súa natureza e orixe á forma e método máis adecuado para librarse dunha determinada doenza ou mal).

9) A fortuna ou non dos partos e a descendencia (feito relevante, aínda cando a herdanza entre os Shang se establecía, primeiro, entre irmáns do rei e, posteriormente, entre os sobriños do último monarca dunha xeración dada).

rexistradas e publicadas). A inmensa maioría destas pezas, por certo, atopouse concentrada nos restos arqueolóxicos do que fora o conxunto palaciano dos Shang na súa derradeira capital, Yin (殷) (na actual rexión de Anyang; 安陽), nunha nova proba da forte vinculación fraguada entre este tipo de prácticas relixiosas e o poder central (cando menos dotado de tal vocación) ao que respondían. De feito, resulta probábel que aqueles casos excepcionais nos que se atoparon restos ou rexistros similares fóra do devandito asentamento respondesen ou ben á posíbel existencia doutros núcleos que gozasen de certa relevancia nas cuestións de administración e dirección do territorio, ou ben ao intento de determinados señores feudais e poderes locais por emular e asimilar o seu poder e status particulares ao da familia reinante. A cal, á luz do marxinal e reducido destas excepcións, pareceu esforzarse (e logralo máis que satisfactoriamente) en manter e conservar este tipo de prebendas de monopolio relixioso-político, cuxa posta en práctica distaba moito de responder a un sentir ou sentido mera e prioritariamente persoal, senón que se erixía en representación do interese, a vontade e as necesidades do conxunto do seu reino (vid. Gernet 2005: 56-57, Adler 2005: 20ss.).

10) A interpretación e significación dos soños e posíbeis vaticinios ou mensaxes expresados ou transmitidos a partir dos mesmos.

11) E, finalmente, preguntas centradas en ámbitos ou proxectos da administración pública e o goberno, fundamentalmente no concernente ás construcións de novos edificios e espazos ou a modificación dos xa existentes.

Respecto do coidado e interese espertados pola mántica, estes se derivarían e alimentarían, en moi boa medida, do prestixio e poder que acumularan estes sacerdotes oraculares —*shi* (史; mesmo ideograma empregado, se ben con diversa pronunciación, para as acepcións de «escriba», «enviado» ou, posteriormente, «historiógrafo»)— no seo da armazón teocrática que sostivera e constituiría os principais piares do que parece ter sido o modelo de goberno dos Shang. Unha teocracia de corte oracular e sacrificial que se atopaba tan vencellada, tan mesturada, tanto coas fórmulas de goberno como co conxunto das restantes prácticas e fundamentos relixiosos da devandita Dinastía que o abrupto final desta casa reinante correu á par da decadencia daquela, ata o extremo de que non só moitas das súas crenzas mudaron ata volverse practicamente irrecoñecíbeis tralo empuxe da transformación cultural que acompañou ao asentamento e consolidación dos primeiros Zhou, senón que elementos que chegaran a gozar de tan grande extensión e prestixio como os oráculos óseos ou as prácticas sacrificiais humanas caeron en total desuso ata a súa desaparición final no conxunto do mundo chinés; unicamente resistindo, de forma precaria e por pouco tempo máis, naqueles territorios que os Zhou entregaran aos Shang, no Estado de Song. Alí languidecerían en paralelo e proporcionalmente, de forma case simétrica, ao progresivo e sistemático incremento e reforzo da autoridade e poder (político e relixioso) dos Zhou de Chang'an (長安), na cunca do río Wei (渭), para acabar sendo testemuña do eclipse e desarticulación final e na súa totalidade do particular culto aos antepasados que se erixira como hexemónico durante a Dinastía anterior, ben fose pola desaparición e esquecemento de parte da súa propedéutica ou pola radical transmutación (re-adecuación, re-naturalización) do seu esquema explicativo e xustificativo.

Trala desaparición das súas prácticas e actividades principais, orixinarias, o final da caste que as monopolizara e se especializara no seu exercicio e realización resultaba nunha realidade, nun futuríbel, dificilmente aprazábel, non digamos xa evitábel. Pero aquí, do mesmo xeito que en practicamente todo outro contexto histórico, desaparición é a voz historiográfica por medio da que se enmascara a transformación. E, desta sorte, o niño que tan fastosamente levantaran e que por tanto tempo ocuparan os oráculos e sacerdotes dos Shang caeu da cima da árbore, das súas ramas máis altas e iluminadas, para volver estabilizarse unhas poucas pólas máis abaixo, iso si, xa partido en dúas metades, entre o groso dos historiadores e o dos cabaleiros e funcionarios de corte, os cales, aparentemente, estarían chamados a partir dese momento a seguir camiños diferenciados, aínda que por suposto non totalmente alleos o un do outro. Non en balde, o gremio dos historiadores, moi ao estilo de arquetipos gregos como Tucídides ou Xenofonte, distaría moito de se conformar co labor de meros recompiladores dos feitos, inventaristas das fazañas e acontecementos pasados. Máis ben pola contra e da mesma maneira en China que en Grecia, convertéronse nos profetas dun contexto relativamente (que non totalmente, nin moito menos) máis secularizado, asentando e preservando o seu papel como críticos, eminentemente morais, do presente e como construtores activos dun futuro que, mercé do seu particular e especializado coñecemento (do tempo pretérito, pero igualmente da forma na que este influía sobre o coetáneo e na que o tempo vivido aínda sen realizar na súa plenitude, é dicir, sen completar, facíao sobre o venideiro), podían axudar a planificar e, deste xeito, garantir. Pola súa banda, os

cabaleiros cortesáns, novos depositarios do saber ritual e principais responsábeis das súa práctica, legaron a aquel Confucianismo Clásico que co tempo sairía das súas filas a súa particular idiosincrasia en tanto en canto intérpretes privilexiados da orde universal última e diáfana (aquela na que o humano, o moral, o natural e o espiritual eran indistinguíbeis), en tanto en canto depositarios do Mandato do Ceo e, por conseguinte, en tanto en canto guías e reitores privilexiados do saber e exercer políticos.

Con todo, o transo do mundo dos Shang ao dos Zhou tivo, para o asunto que aquí nos interesa, outras consecuencias igualmente significativas, entre as que habería que destacar, pola súa destacada transcendencia histórica e a súa determinante influencia en posteriores desenvolvementos filosóficos, a progresiva substitución do Señor do Alto (Shangdi; 上帝) dos Shang polo Señor do Ceo (Tianzhu; 天主) dos Zhou (pioneiros na denominación do Imperio Chinés como *Tianxia* [天 下], é dicir, «baixo o ceo», o Imperio Baixo o Ceo). Unha transformación que se enmarcaría no seo das dinámicas e procesos de consolidación do culto ao Ceo dentro do universo relixioso chinés (coa súa influencia nos eidos filosófico e cultural) e da súa progresiva vinculación co poder político, fundamentalmente coa maxestade, status e autoridade da cabeza (en tanto en canto representación e tradución de dito poder) do que, co tempo, se alzaría en Imperio.

Este cambio traería consigo a substitución da canle ou medio de comunicación privilexiado empregado no establecemento de contactos con esta deidade ou entidade espiritual superior e reitora. Durante os Shang, sobresairía nesta comuñón entre o espiritual e o terreal o papel dos devanceiros e antepasados do emperador reinante, no seu papel de intermediarios necesarios á hora de interceder no nome daquel ante as distintas deidades (fundamentalmente ante a gran divindade celeste), ben fose para solicitar o seu apoio e boa vontade para coas empresas do monarca (entendidas, insistimos, como colectivas, en tanto en canto a súa figura canalizaba e condensaba, no plano da teoría e ideoloxía políticas, os desexos e anhelos, o deber ser e deber desexar, da totalidade dos seus súbditos) ou para formular e resolver as dúbidas e interrogantes que aflixían ao seu parente mortal e este levantaba aos deuses e espíritos por medio deles, os seus homólogos celestes, entregándolle posteriormente tal parentela ao primeiro as respostas da orde dos espirituais por medio, principalmente, dos oráculos. Non é de estrañar, xa que logo, que se dixese que: «a relixión Shang é ante todo un asunto familiar» (Adler 2005: 24). Consideración á que se suman e confirman elementos como o feito de que estes espíritos ctónicos posuísen por si mesmos, e se ben nunha medida sensiblemente menor respecto dos logros e prodixios ao alcance de Shangdi, certa capacidade ou poder de intervención sobre os acontecementos naturais (como a saúde dos individuos) ou os avatares humanos (podendo chegar a participar e interceder eles mesmos a título persoal, por exemplo, no contexto dunha disputa familiar, un conflito armado ou, en sentido xeral, ante unha súplica determinada)[82].

En base a todo o que acabamos de observar, non sorprende o carácter eminente e destacadamente político do conxunto de crenzas e prácticas relixiosas axiolóxicas dos Shang (en particular polo que respecta ás oraculares e as relativas os sacrificios) e, pola súa vez, a natureza radicalmente relixiosa da administración e o goberno desta Dinastía, dificilmente emulativo, cando menos na súa xenuína plenitude, en períodos e Dinastías posteriores. Dificultade que, con todo, non impediu que certos emperadores reclamasen

82 E dicimos a título persoal con certas precaucións, na medida en que estamos a falar dun conxunto de espíritos familiares que, *grosso modo* e a excepción dos máis renomeados e/ou poderosos, terían sufrido unha certa despersonalización, desindividualización, no seu paso do mundo terreal ao espiritual, sendo así que a maioría deles resultaban referidos ou significados non polo seu propio nome, senón simplemente a partir do seu posto na cronoloxía e xenealoxía da súa Dinastía ou historia familiar particulares.

historicamente un papel similar (ou unha natureza do poder similar) ao dos gobernantes Shang, xa fose invocándoos de forma explicita ou subrepticia. De feito, o carácter familiar da relixión dos Shang coñecería unha simulación practicamente inmediata nunha lóxica política, a dos Zhou, que, desde os tempos mesmos da conquista, procedería paulatina pero progresivamente a mestizar as súas estruturas políticas e familiares, establecendo e fornecendo, fundamentalmente a través do culto aos antepasados, a dependencia das primeiras respecto do ritualismo familiar propio das segundas. Tal sería o núcleo fundacional, de acordo con autores como Anne Cheng, da configuración icónica do Estado como familia, a cal acabaría levando, no chinés moderno, ao emprego de *guojia* (国家; que podemos traducir na súa literalidade como «país-casa») como forma de referirse ao primeiro (vid. Cheng 2002: 44).

O Confucianismo sería un dos grandes artífices desta transmutación, rematando por afianzar a definición da natureza ritual do poder imperial e do emperador mesmo, da súa posición, atributos e atribucións, como peza clave no desenvolvemento dun pensamento político inclinado á defensa dunha harmonía cosmogónica totalizadora, ao tempo celestial e humana, na que o emperador operaba, moi ao estilo de asirios e babilonios (se ben con particularidades e diferenzas nada desdeñábeis, comezando polo feito de que a figura de pauta non é aquí a do senescal), como unha sorte de nexo entre o mundo terreal e o Ceo. Nexo entre o mundo humano e o espiritual, entre o seu Imperio terrestre e o Imperio global e eterno do Señor do Ceo. Froito da mesma aposta harmónico-cosmogónica, o correcto desenvolvemento dos acontecementos humanos no seu conxunto e a dita e benaventuranza das súas xentes pasaban a depender, en última instancia, da boa marcha dos ritos, fórmulas e actitudes (comportamentos e costumes), capitalizados a través da figura imperial, responsábel tanto do establecemento como da permanencia desta relación recíproca pero forte e marcadamente xerárquica e piramidal (vid. Adler 2005: 21). Volveremos sobre este punto en máis dunha ocasión.

É neste sentido no que falamos de transformación, non de continuidade nin de ruptura, na medida en que a teocracia familiar da primeira dinastía (histórica) chinesa sería progresivamente substituída por un forte ritualismo burocrático. Os tempos dos Shang pasaran, pero a súa lenda, xa fose en forma de utopía ou de distopía, de soño ou de pesadelo, non deixaría de crecer a medida que o paso do tempo, a sempiterna danza do esquecemento, fose cubrindo os prados da historia coas brétemas da lenda.

E, con todo, fronte ao hieratismo de toda esta relixiosidade familiar márcase claramente o contraste cuns monarcas Zhou que gozarían dun trato moito máis directo e persoal co Ceo, mediado máis polo cumprimento inmediato e a correcta realización dos ritos pertinentes que polo concurso de entidades impersoais específicas e sinaladas para tal finalidade. Con tal afirmación non se pretende indicar que na reformada relixión e espiritualidade dos Zhou desaparecesen tódolos posíbeis intermediarios nin que os seus servizos non fosen ocasionalmente requiridos. De feito, será neste período no que se perfilen con maior claridade algúns dos elementos claves non só do pensamento relixioso posterior, senón tamén do filosófico (fundamentalmente, pero non de forma exclusiva, polo que respecta ao Confucianismo). Tal é o caso da clarificación das relacións xerárquico-familiares establecidas entre seres humanos e espíritos e divindades[83], a piedade filial ou a faceta e valor marcadamente moral e humanista do sentido ritual (vid. Ebrey 1996: 21). Exemplos paradigmáticos respecto desta nova

83 Nun sistema relacional transcendente que atopaba o seu sustento no existente entre descendentes e antepasados e que se estenderá a toda unha serie de fórmulas e desenvolvementos políticos en clave de lectura familiar (comezando pola figuración do gobernante como Tianzi [天子], Fillo do Ceo). Un título que, por certo, comezan a darse por vez primeira os Zhou Occidentais e que perdurará practicamente ata a desaparición da última dinastía chinesa, os Qing.

conxuntura atopámolos na crecente importancia das cerimonias e ritos polos antepasados nos ámbitos e espazos reais e aristocráticos da que dan conta textos como o *Libro das Odas* (*Shijing*; 詩經), na participación dos propios antepasados defuntos nos mesmos por medio da súa personificación ou imposición nun dos seus descendentes (o cal chegaba a practicar e exercer unha función similar á do médium) ou en fragmentos como o seguinte, extraído do *Libro dos Documentos* (*Shujing*; 書經), no que un consternado Duque de Zhou interpela aos espíritos dos seus antepasados e intercede ante eles a favor do seu irmán, o rei Wu, cando a enfermidade parecía estar a piques de levalo, dicindo: «Tomádeme a min en substitución do rei. Fun amábel e obediente co meu pai. Posúo moitos talentos e habilidades e podo servir a pantasmas e espíritos» (cit. Ebrey 1996: 21).

Non en balde, con independencia de toda a convulsión envolvente, o sentido familiar e patriarcal da relixión distaba moito de ter desaparecido na súa totalidade. Máis ben pola contra, este estaría chamado a ser un cimento clave, fundamentalmente, no conxunto dos ritualismos e cosmogonías confucianas. Simplemente se transformou, e, sen esquecer excepcións como as que vimos de sinalar, sería agora o rei mesmo, máis que os antepasados do monarca, quen, convertido nunha sorte de gran pai do pobo, intercedía a título persoal e de forma privilexiada ante o Emperador Celeste en nome de / e polo conxunto dos seus súbditos, os cales pasaban a encarnar o papel simbólico de descendentes seus, da mesma maneira en que el o era do Ceo (*Tianzi*; 天子). En última instancia, toda esta serie de re-configuracións e transformacións favoreceron e permitiron lexitimar o cambio de Dinastía e todo o que tal substitución implicaba, comezando polo relevo mesmo da cabeza da pirámide ritual e relixiosa do universo chinés, pero non sen abrir ao longo do proceso toda unha serie de novos interrogantes, algúns dos cales non tardarían en amosarse problemáticos, conflitivos, no futuro. Entre estas cuestións agora abertas, habida conta do seu carácter xerminal ou axial, ocuparía unha posición destacada a negación ou supresión do carácter hereditario da protección e sanción celestes do poder político, as cales pasaban a ser entregadas polo Señor do Ceo a unha Dinastía ou a outra segundo a altura moral e a dignidade demostrada polos seus gobernantes. (Significativo e sintomático da incorporación e integración desta tese no devir do pensamento filosófico chinés posterior no seu conxunto resultaría o feito de que, chegada a grande e fonda crise filosófica, cultural e política do século XIX, cando os intelectuais progresistas baixo os Qing buscaron unha fórmula para referirse á idea de revolución, recorrerían xustamente á de *geming* [革命], «cambio de mandato», cuxos orixes e sentido podemos rastrexalo ata estes primeiros Zhou Occidentais; vid. Cheng 2002: 51.)

Polo demais, estamos a falar dun conxunto de modificacións (en particular polo que atinxe á substitución de atribucións, caracteres e natureza do Señor do Alto polas do Señor do Ceo) que non traducen, nin moito menos, o resultado dun desenvolvemento lineal, sinxelo ou inmediato. Máis ben pola contra, supuxeron a conclusión dun complexo proceso e dun dilatado interregno a través do que, froito da interacción e combinación entre a loita pola hexemonía cultural e o sincretismo propio da convivencia e mestizaxe de distintos universos ideolóxico-simbólicos, emanaría unha sorte de solapamento do segundo termo (Tianzhu; 天主) sobre o primeiro (Shangdi; 上帝), ata o punto de acabar tornándose este derradeiro nun concepto marxinal e totalmente dependente, desprovisto de toda identidade e autonomía propia máis aló da súa relación coa fórmula ou concepto agora dominante, hexemónico, procedéndose á súa desfiguración simbólico-conceptual e volvéndose practicamente irrecoñecíbel respecto das súas primeiras acepcións. En ocasións, a fórmula que nun tempo designara

reverencialmente ao Señor do Alto, se limitaría agora a simplemente denotar a morada do Señor do Ceo. Unha identificación da que tamén sería relegada co tempo a favor dunha concepción máis ampla, máis abarcadora, da propia voz *Tian* (天), a cal pasaría a representar tanto ao Señor do Ceo como o Ceo mesmo, nun sentido, dependente do contexto, ora metafórico e literario, ora físico e atmosférico[84].

Posiblemente o máis curioso desta transformación, historiograficamente falando, sexa o feito de que autores como W. Bauer cresen ver nela unha sorte de secularización do universo cultural chinés (mesmo polo que respecta ás súas coordenadas relixiosas, cando menos no que concirne ás súas expresións cívicas e estatais), de racionalización do saber, en sentido xenérico, da organización da vida colectiva e das prácticas de goberno e estruturación social, case como condicionante previo ao nacemento dunha filosofía que puidese, dignamente, denominarse como tal[85]. E dicimos curioso na medida en que esta consideración coincide con / ou incide sobre un conxunto de transformacións que, se ben certamente desposuíron de forma progresiva ao Señor do Alto de todo tipo de antropomorfismo ou, digamos, físgoa iconográfica recoñecíbel, converténdoo nunha especie de potencia ou forza natural, inmanente ao conxunto da realidade, dotarano ao mesmo tempo dun protagonismo e unha capacidade de inferir e influír, voluntaria e xuizosamente, no destino da Humanidade (no seu conxunto) ou dos seus primeiros e máis altos representantes (a título particular), e en base non a á súa suxeición a procesos cíclico-naturais, senón ás súas propias consideracións e raciocinio. Un fondo personalista que dificilmente pode ser rastrexado no tan criticado, e, polo demais, historiograficamente consagrado, tenebrismo dos Shang.

É perfectamente posíbel que *Tian* (天), Ceo, fixese referencia tanto ao espírito ou divindade superior como o espazo (mítico, entendido como fogar ou palacio celestial) que aquel ocupaba, pero a naturalización deste elemento relixioso (a un tempo persoal e impersoal) e a súa conversión nun principio material, de tradución case empírica, restrinxido ao seu aspecto máis físico ou climatolóxico-atmosférico, non é posíbel

84 O baleirado significacional tería chegado a un punto tal que ámbolos dous termos acabaron establecéndose practicamente —aínda que nunca na súa totalidade, na medida en que participaban dunha natureza xerárquica— como sinónimos, pasando o Shangdi a representar unha sorte de arcaísmo mediante o cal referirse ao Tianzhu. Unha situación de ambivalencia que non se libraría de certa confusión, en especial no marco dos contactos entre as culturas occidental e chinesa, non sendo poucos os intelectuais foráneos que, posiblemente polo feito de mediar o seu descoñecemento respecto da historia particular de encontro e superposición dos que foron testemuña estes termos e as Dinastías ás que se atopaban fortemente asociados, non pareceron percibir as sutilezas e refinamentos dos seus usos particulares ou das súas acepcións máis concretas. O propio Matteo Ricci, sumido no seu labor de sistematización do pensamento chinés (esencialmente do Confucianismo) como parte do seu programa sincretista (suxeito, á súa vez, ás esixencias da súa empresa evanxélica), usounos como sinónimos sen maiores distincións ou matices, e, do mesmo xeito en que aconteceu co Catay e a China de Marco Polo, a confusión estendeuse a Europa. Un claro exemplo dela témolo no xa citado *Discurso sobre a teoloxía natural dos chineses* de Leibniz, no que, en ocasións, emprégase para referirse ao Fillo do Señor do Ceo, noutras como forza ou motor espiritual da realidade, por veces como principio intelixente e plenipotenciario no sentido máis xenérico e, mesmo, como un sinónimo máis, como se dun de tantos outros nomes posíbeis se tratase, para falar de Deus (por máis que neste caso, no proceso de identificación entre Shangdi e Deus, foran os protestantes e non os misioneiros católicos os que tomasen a iniciativa): «A cousa da cal falan os Chineses máis magnificamente despois do *Li* [*li*; 理] ou do *Tai-Kie* [*taiji*; 太極], é o *Xangti* [Shangdi; 上帝], é dicir, o Rei do Alto, ou mellor, o Espírito que goberna o Ceo. O Pai Ricci, chegado á China e tendo permanecido nela algún tempo, creu que por dito *Xangti* [Shangdi] poderíase entender o Señor do Ceo e da Terra, e nunha palabra, o noso Deus, que el tamén chamaba *Tien-Chu* [Tianzhu; 天主], o Señor do Ceo. É baixo o último termo que se entende ordinariamente o Deus dos Cristiáns na China» (Leibniz 2007: 183).

85 «Esta evolución semántica de *tian* [天] manifesta unha clara tendencia que se despraza desde o relixioso cara ao racional decisiva para o desenvolvemento da filosofía; porque, evidentemente, nela non se diviniza o "ceo" senón que, á inversa, "secularízase e redúcese" un deus ao concepto máis neutral e distanciado de "ceo" (se pode dicirse dun modo tan chairo). Seguramente, non é casual que todo isto sucedese cando os sacerdotes do oráculo se viron despoxados da súa función cultual e relixiosa pola mencionada dinastía Zhou; mentres que o rei Zhou situábase na cúspide dun rito sacrificial moi simplificado, referido desde entón predominantemente ao ceo no seu sentido máis elevado, os funcionarios da administración ocuparon o lugar dos sacerdotes» (Bauer 2009: 48).

constatala con claridade ata o desenvolvemento das teses de autores como Xunzi (荀子) e a pervivencia das mesmas no seo do Lexismo. Unhas posicións, polo demais, minoritarias, marxinais ou de breve esplendor neste período aínda temperán da Filosofía Chinesa (vid. Adler 2005: 27). A caracterización e lectura física que, xunto a outros espazos, se realiza do Ceo no clásico confuciano tardío (na súa consideración canónica) que é o *Xusto Medio* (*Zhongyong* / 中庸) (§ 26), non aminora, e moito menos elimina, o fondo místico deste principio transcendente:

> «O ceo que nós temos diante non é máis que unha brillante grandeza, pero en toda a súa infinitude colgan del o Sol, a Lúa, as estrelas e as constelacións e derrámase sobre a totalidade dos seres. A Terra que observamos non é máis que unha grande acumulación de puñados de po, pero en toda a súa extensa riqueza soporta as montañas Hua e Yue sen sentir o seu peso, mantén ríos e mares sen que estes se desborden e transporta a totalidade dos seres. A montaña aparécesenos como unha acumulación de pedras, pero na súa anchura e grandeza vemos como sobre ela crecen plantas e árbores, que nela viven aves e cuadrúpedes e que nela se atopan ocultos tesouros. A auga amósasenos como unha gran cantidade do mesmo que temos no vaso, pero en toda a súa inconmensurábel extensión, vemos como nela viven réptiles, serpes mariñas, dragóns, peixes e tartarugas, e como nela abundan as riquezas e os artigos de valor» (Confucio e Mencio 1995: 355).

Neste sentido, ao noso entender, Anne Cheng atravesou certamente o branco no momento en que afirmou e defendeu as implicacións políticas que estaban detrás dunha das máis temperás formulacións sobre o Ceo que coñeceu o pensamento chinés ao longo da súa historia antiga[86].

De feito, non debemos esquecer a este respecto que os membros da nova Escola dos Letrados abusarán da súa prebenda como coñecedores privilexiados e eruditos do verdadeiro significado do Mandato do Ceo, emanado directamente da vontade ou do saber do Señor do Ceo (na súa acepción máis ampla, entendida tal vontade como unha sorte de intelecto naturalizado e orgánico-cosmogónico, non como o resultado de movementos caprichos e ocasionais), encargado último de sancionar e premiar ou castigar, segundo conviñese, a pobos, gobernantes e emperadores en base ao achegamento ou afastamento da moral e prácticas destes respecto do devandito Mandato (que non é senón, insistimos, a vontade ou razón expresada da propia realidade ou Natureza no seu conxunto). É posíbel que, ao contrario que o Shangdi, o novo espírito celeste non interviñese de maneira tan directa, tan clara, en asuntos clásicos da relixiosidade dos Shang, como podían ser as cacerías reais ou os conflitos bélicos, pero a súa intervención e boa disposición seguían sendo requiridas respecto de ámbitos como a saúde do emperador ou a fortuna anual das colleitas. Todo o cal sen deixar de lado o feito de que a sanción, positiva ou negativa, coa que o Señor do Ceo premiaba ou

86 Politización (ou, dependendo da óptica adoptada, re-politización) do universo relixioso que chegaría a afectar, progresivamente e baixo as fórmulas máis diversas, ao universo da relixiosidade popular, a medida que se fose adaptando ás particularidades dos seus marcos históricos concretos e os precedentes e elementos nucleares e significativos das súas culturas e tradicións locais. Se ben, neste caso, os efectos de tal adecuación resultan máis difíciles de rastrexar e a posibilidade de elaborar xenealoxías históricas detalladas é máis limitada, da mesma maneira en que entra en xogo o problema da tradución de termos e nocións, digamos (e sen connotación pexorativa de ningún tipo), populares, os cales poden ter deformado ou dado un novo significado a determinadas expresións e nocións procedentes da cultura das elites. Non obstante, resulta de interese deterse a reflexionar sobre casos, en ocasións tardíos (e, polo tanto, debedores dun contexto netamente diferencial), tales como o da deidade local de Fuzhou (福州) chamada Tu'er Shen (兔兒神) (Hu Tianbao [胡天保] en vida e con anterioridade á súa deificación trala súa morte), cuxo culto e lenda parecen remontarse ao século XVII da nosa Era (aínda que é posíbel que en torno ao mesmo confluísen e cristalizasen elementos e prácticas xa presentes na rexión con anterioridade), e en cuxa historia as forzas e poderes ctónicos chegan a ser representados como oficiais ou burócratas, case funcionarios, dun Inframundo que, por veces, parece traducir unha verdadeira prefectura administrativa subterránea. Volveremos a toparnos na presente investigación con Hu Tianbao / Tu'er Shen.

castigaba, respectivamente, a actitude e obras do emperador, a título persoal, ou do reino, a título colectivo, chegou a representar, fundamentalmente no marco do Confucianismo máis apegado ás doutrinas clásicas de Confucio e Mencio, unha función ou unha actitude en ocasións claramente personalista e, desde logo, moito máis moralista que a aplicada polo Shangdi dos Shang, quen se valía ou revestía a este respecto dunha actitude moito máis neutra, máis impersoal (cfr. Slingerland 2009: 111-112)[87]. E é xustamente aquí onde reside boa parte da forza daquelas demandas e críticas que os confucianos elevaron aos poderosos, publicitando e proclamando o interese e utilidade da súa doutrina (de parte da mesma cando menos) e denunciando o non xa inxustificado, senón aberrante, das persecucións e o ostracismo ao que os seus defensores e adeptos se atopaban sometidos baixo certas cortes e gobernantes. Da mesma maneira, reside aquí igualmente o xermolo da reconversión da súa propia figura histórica colectiva baixo os Han (206 a. C.-220 d. C.) (fundamentalmente, pero non exclusivamente, baixo os Han) nunha sorte de novos oráculos nas cortes de príncipes e emperadores, capacitados para ditaminar sobre o adecuado ou non dos gobernos daqueles e, mesmo, sobre o seu potencial devir, en base ao, digamos, cálculo relativo á súa maior ou menor adecuación ao *Tianming* (天命), do que, en última instancia, dependía totalmente o señorío e a autoridade (moral e real) do emperador. Perder o rumbo do Decreto do Ceo supoñíalle ao soberano perder o seu poder carismático e a lexitimidade da súa autoridade, e este parece ser o marco conceptual no que poden e deben ser comprendidas as teses en defensa do tiranicidio de autores como Mencio.

Podemos certamente falar de racionalización ou de reconfiguración, dun progresivo abandono dos valores relixiosos tradicionais e a substitución dos mesmos por outros novos, e é xustamente en base a estes parámetros en que, na nosa opinión, poden e deben lerse e secundarse desde a óptica histórica as consideracións de Derk Bodde relativas ao limitado e marxinal papel xogado pola relixión na historia chinesa[88], a tese

87 O papel do Ceo como forza fiscalizadora primeira e suprema ten unha presenza significativa nas *Analectas*. O seguinte exemplo (III, 13), de tan problemática interpretación polo que respecta ao significado último da expresión empregada como decantadora da ensinanza do Mestre (vid. Confucio e Mencio 1995: 375 [n. 35], Confucio 1995: 165 [entrada «Máis vale adular ao espírito do fogar que aos da casa»]), resulta extraordinariamente exemplificativo ao respecto: «Wangsun Jia preguntou: "Que significa [o dito]: '*Máis vale adular ao espírito do fogar que aos da casa*'?" / O Mestre dixo: "Non di verdade. Quen ao ceo ofende non ten a quen rezar"» (Confucio 1997: 44). A sanción celeste opera, noutras ocasións, como garantía do destino outorgado ou imposto ao individuo (garantía se non do seu correcto e seguro cumprimento, cando menos si da paz anímica, case estoica, que acompaña ao coñecemento de estar cumprindo correctamente coas obrigas morais dadas): «O Mestre dixo: "A virtude que dá o ceo está en min, que pode facerme ese Huan Tui [funcionario militar de Song que, de acordo coa tradición, tería tentado ou planeado atentar contra Confucio]?» (VII, 22; Confucio 1997: 64); «Acurralado en Kuang [cidade localizada na fronteira de Lu, onde Confucio fora confundido con Yang Huo, intendente da casa de Ji que acaparara o poder destes], o Mestre dixo: "Trala morte do rei Wen, non se atopa aquí, [en min,] a civilización? Se o ceo houbese querido que morrese esta civilización, o mortal que son eu non participaría dela. Se o ceo non [desexa que] morra esta civilización, que poden facerme as xentes de Kuang?"» (IX, 5; Confucio 1997: 71). Porén, a progresiva despersonalización á que tal principio se somete no pensamento confuciano —por máis que en ocasións se realice de forma dubitativa: «O Mestre dixo: "Desexaría non ter fala". / Zigong replicou: "Se o Mestre non falara, que transmitiríamos nós, os seus discípulos?" / O Mestre contestou: "Fala o ceo? As catro estacións transcorren, os seres nacen e, [con todo,] fala o ceo?"» (XVII, 19; Confucio 1997: 122)— preparará ou disporá o espazo para a polémica entre aqueles estudosos que defenderon que o Ceo, pese á perda ou limitación de caracteres clásicos da antroponimia divina (caso da fala), mantería e seguiría a dar contas dunha forma de vontade persoal e aqueles que, fronte a este principio activo e participativo, avogaron pola presenza no pensamento confuciano dun progreso cara a unha concepción naturalista e mecánica dun Ceo previamente divinizado. Entre ambos polos atopámolos intentos de reconciliación ou harmonización destas posturas, mediante os cales se pretende recoñecer na reflexión confuciana (atrapada baixo a máxima do *cambio sen desorde* encomiado por un Confucio que puido testemuñar existencialmente os múltiples e, en ocasións, violentos trastornos dun contexto sociolóxico-cultural de transición plena e activa entre a antiga sociedade escravista e a nova feudal,) relativa ao Ceo un proxecto ou tentativa de mediación e acordo entre as antigas formas divinizadas e aquelas que comezaban a camiñar ou albiscar a senda da súa conversión nunha sorte de motor primeiro dos procesos naturais (vid. Xiao e Li 2008: 52-53).

88 De acordo con Bodde, os chineses: «non son un pobo para o cal as ideas e actividades relixiosas constitúan unha parte fundamental e absorbente da vida [...] É a ética (especialmente a ética confuciana), e non a relixión (cando

de Feng Youlan relativa á similitude funcional existente entre o posto que ocupa a Filosofía[89] no Imperio do Medio e o que posúe a Relixión[90] en Occidente (vid. Fung 1987: 23ss.) ou mesmo o carácter xánico sinalado polo propio Wolfgang Bauer como significativo do *Libro das Mutacións*[91].

Volvendo a Feng Youlan, este adicará á hipótese agora sinalada practicamente os dous terzos do capítulo primeiro da súa *Breve historia da filosofía chinesa*, no que postula e defende o principio de que o papel xogado pola filosofía entre os chineses gardaría importantes similitudes co que se ten reservado historicamente a relixión entre pobos [a eles] estranxeiros (en particular polo que respecta aos occidentais). Esta similitude serviría de punto de ancoraxe para consideracións subsidiarias tales como a falta de comprensión do fenómeno filosófico chinés entre foráneos proclives a confundir tales desenvolvementos intelectuais con manifestacións ou formulacións relixiosas, o escaso interese que, en liñas xerais, parece ter espertado a relixión na civilización chinesa ao longo da súa historia ou a óptica destacadamente filosófica por medio da que se abordou e aborda o pensamento relixioso no Imperio do Medio. O groso destes desenvolvementos, por máis que a afiada e precisa erudición de Feng Youlan non deixe de detectar e iluminar os particularismos e caracteres diferenciais e definitorios, obríganos a retornar de forma permanente e sistemática a unha terra de fronteiras, de contactos, influencias e intercambios mutuos, no seo dun discurso dominado pola oposición das súas forzas centrípetas e centrífugas. Obríganos esta operación a repensar e reformular as nosas consideracións e concepcións (máis aínda as nosas pre-concepcións) dos espazos e eidos filosóficos e relixiosos no caso chinés, e a reelaborar criticamente un posicionamento novo que fuxa da indistinción entre ambos espectros da intelectualidade e a experiencia humanas. Esta postura de hibridación por superposición ou subordinación (fundamentalmente do carácter filosófico ao relixioso) será combatida polo noso autor ata o punto de chegar a afirmar:

> «[O] anhelo de algo máis alá do presente mundo real é un dos desexos innatos da humanidade, e que o pobo chinés non é excepción a esta regra. Non se preocupa moito pola relixión porque se preocupou pola filosofía. Non é relixioso porque é filosófico. Na filosofía, os chineses satisfán o seu anhelo do que está máis alá do presente mundo real. Na filosofía tamén teñen os valores supramorais expresados e apreciados, e ao vivir de acordo coa filosofía experiméntanse estes valores supramorais» (Fung 1987: 29).

menos, non a relixión dun tipo formal e organizado), a que proporcionou a base espiritual da civilización chinesa. / A actitude predominante dos chineses sofisticados con relación ao sobrenatural atópase cicais mellor resumida polo propio Confucio (551-479 a. C.), quen nunha ocasión, preguntado por un discípulo sobre o significado da morte, respondeu: "Non entendendo aínda a vida, como se pode entender a morte?" [*Analectas* XI, 11]. Pensadores posteriores adoitaron adoptar unha actitude escéptica cara ao descoñecido, e a maioría deles, cando se aventuraron a dar a súa opinión sobre a materia, se esforzaron aínda por negar [*have even gone to pains to deny*] que existise algo así como a inmortalidade persoal. Todo o cal, desde logo, marca unha diferencia de importancia fundamental entre China e a maioría das grandes civilizacións, nas que unha igrexa e un sacerdocio xogaron un papel dominante» (Bodde 1942: 293-294).

89 Definida polo filósofo e historiador da filosofía chinesa como: «un pensamento sistemático e reflexivo sobre a vida. Todo o que aínda non morreu está na vida. Pero non hai moitos que pensen reflexivamente na vida, e hai aínda menos cuxo pensamento reflexivo sexa sistemático. Un filósofo *debe* filosofar; debe pensar reflexivamente sobre a vida, e logo expresar sistematicamente os seus pensamentos» (Fung 1987: 24).

90 «Tamén a relixión ten algo que ver coa vida. No fondo de cada gran relixión hai unha filosofía. En realidade, cada gran relixión *é* unha filosofía con certa superestrutura, que consiste en supersticións, dogmas, ritos e institucións. Iso é o que eu chamo relixión» (Fung 1987: 26).

91 «O *Yijing*, xustamente polo seu carácter biforme como o deus Xano —os contidos de orixe mitolóxica atópanse xunto á abstracción racional e a clasificación numerolóxica dos mesmos—, constitúe o exemplo daquela época de China na que, entre a clase instruída, a filosofía comezou paulatinamente a ocupar o lugar da relixión» (Bauer 2009: 55).

Porén, e non a pesar do dito, senón en base ao dito, insinuar sequera a sombra dalgún tipo de secularización, por tímida que esta fose, parece resultar esaxerado, máxime de atender ao feito de que este período non só non vería desaparecer prácticas como a adiviñación, os sacrificios e os exorcismos, senón que, á luz das fontes históricas coas que contamos, perviviu igualmente, e tanto nos eidos da relixión popular como nos das elites, a crenza en entidades superiores, supranaturais, de todo tipo: pantasmas, demos, deidades, espíritos, etc., ao tempo que proliferaban —e en boa medida, e por moi paradoxal que puidese parecer, grazas a algunhas das incipientes escolas filosóficas, destacadamente (pero non exclusivamente) polo que respecta ao Taoísmo— historias marabillosas de todo tipo infestadas de milagres e intervencións de seres superiores e impersoais (desde posesións a socorros en momentos de necesidade) e se desenvolvía toda unha serie de novos *corpus* teóricos sobre o espírito humano, a súa natureza, potencial e, para o que aquí nos interesa, capacidades sobrehumanas (vid. Adler 2005: 26ss.). Neste sentido, é posíbel que, a pesar das transformacións e substitucións que poidamos detectar e observar entre estes períodos dinásticos, debamos, en consonancia con Anne Cheng, subscribir a seguinte postura: «en lugar desta representación *a posteriori* das Tres Dinastías [Xia, Shang e Zhou] que se suceden de maneira lineal, sería sen dúbida máis exacto concibir as súas culturas en desenvolvemento paralelo ou con intersección partindo dun mesmo tronco» (Cheng 2002: 43)[92].

Parece resultar máis adecuado considerar que, da man desta racionalización ou reconfiguración do sagrado noutros rexistros e fórmulas, se propiciase unha sorte de retirada progresiva e xeneralizada do relixioso (dos seus contidos, formas e, mesmo, finalidade ou contexto de produción) no marco de diversos ámbitos da cultura e a expresión escrita chinesas. Proceso que, de feito, xa se tería iniciado durante os primeiros Zhou, pero que coñecería as súas conquistas e resultados máis subliñábeis e puídos nos tempos de descomposición e fragmentación política e cultural da Dinastía. Sería, xa que logo, baixo os Zhou Orientais, nos albores do chamado período clásico, en que se desenvolverían aquelas dinámicas e empresas intelectuais que W. Bauer comparará, mediante o recurso a casos análogos ou equiparábeis, co labor de racionalización dos mitos gregos clásicos, de redución a formulacións e explicacións pretendidamente científico-fenoménicas ou históricas, levado a cabo no transcurso dos séculos IV e III a. C. polo filósofo-historiador das relixións Evémero de Mesina. Desta sorte, exemplificando o dito, os aurigas do carro solar que atopamos en determinados textos chineses antigos pasarían a ser (re-)interpretados ou (re-)presentados neste novo contexto como unha especie de astrónomos de corte (vid. Bauer 2009: 49).

Debemos ser, non obstante, extremadamente cautos e coidadosos fronte a todo intento de distinguir e diferenciar entre unha relixión de elites cada vez máis purgada e expurgada dos compoñentes máis irracionais ou sobrenaturais e un seu homólogo popular (deformación do anterior) no que aqueles se conservan, perduran e, mesmo, se radicalizan, dando como resultado o xurdimento e consolidación de fórmulas degradadas ou dexeneradas da alta cultura. E debemos selo na medida en que as fronteiras entre estes dous mundos, máis aló de argumentacións elitistas formuladas, as máis das veces, por representantes ou membros daqueles grupos hexemónicos que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

92 Unha interpretación histórica que, en certa medida e salvando as diferenzas (especialmente polo que concirne ás relativas á intención), tería anunciado ou preconizado xa Confucio na seguinte entrada das *Analectas* (*Lunyu* / 論語) (II, 23) ao afirmar, respondendo á cuestión elevada por un seu discípulo, Zizhang (子张) (503-? a. C.), relativa á posibilidade de prever os acontecementos futuros, que: «A dinastía Yin [Shang] seguiu os [conformouse cos] ritos da dinastía Xia e pode saberse o que suprimiu e o que engadiu aos mesmos. A dinastía Zhou proseguiu os ritos da dinastía Yin e tamén pode saberse o que suprimiu e o que engadiu. Aínda que á dinastía Zhou lle sigan cen xeracións [Zizhang limitárase a preguntar polas dez xeracións seguintes], tamén poderá saberse o que pase nelas» (Confucio e Mencio 1995: 14).

dominan a vida cultural dunha determinada sociedade (polo xeral receosos da posibilidade de compartir os seus usos e costumes e pouco proclives a igualarse en moralidade, coñecemento ou relixiosidade cos estratos máis populares da súa contorna), son moito menos marcadas e máis difusas do que aos historiadores, xenealoxistas e clasificadores parece gustarnos á hora de elaborar as nosas hieráticas estratificacións socio-culturais.

Distínguese así o sentido (e sentir) desta vaga argumentativa da de acesos ilustrados como Voltaire, tan dados á vehemente contraposición da superstición do pobo co raciocinio e altura moral e intelectual daquela forma de deísmo que, en Oriente, asociaban ao culto e doutrinas relixiosas estatais chineses e que, en Occidente, eles mesmos se oufanaba de practicar, ata o punto de afirmar, falando da relixión imperial e de corte do Imperio do Medio, que esta era: «Simple, sabia, augusta, libre de toda superstición e de toda barbarie, cando nós non tiñamos sequera os Teutates a quen os druídas sacrificaban os fillos dos nosos antepasados en grandes canastras de vimbia» (Voltaire 1959: 79). Nesta mesma liña, o patriarca de Ferney chegaría a sinalar, á hora de presentar a historia e a cultura chinesa, que:

> «Difire sobre todo das demais nacións en que a súa historia non fai mención algunha dun colexio de sacerdotes que haxa xamais influído sobre as leis. Os chineses non se remontan ata os tempos salvaxes cando os homes tiñan necesidade de que os enganasen para ser conducidos. Outros pobos comezaron a súa historia coa orixe do mundo: o Zend dos persas, o Shasta e o Veidam dos indios, Sanchoniaton, Manetón, en fin, ata Herodoto, todos remontáronse á orixe das cousas, á formación do universo. Os chineses xamais adoeceron desta tolemia; a súa historia é só dos tempos históricos» (Voltaire 1959: 78).

Novamente, aquilo que historicamente podemos constatar é a progresión dun proceso de paulatina racionalización[93], pero máis aínda de sistematización e recompilación temperán de todo un conxunto de saberes e disciplinas que serán obxecto dun continuo e crecente esforzo de arquivación (arquivo) e indexación case que enciclopédica, froito do que resultará a súa progresiva aparición en textos de conxunto, volumes e coleccións reunidos en base á relación existente na temática de fondo a tratar ou por unha especie de espírito común entendido como sentido de unidade. Non estamos a falar senón da orixe dos grandes clásicos do pensamento chinés, dos grandes compendios —os *Cinco Compendios*, *Wujing* (五經), tantas veces traducidos e referidos como *Cinco Clásicos* —, cuxo saber quedaría fixado por escrito ao longo dun dilatado proceso de crecente ampliación, mercé das sucesivas modificacións, comentarios e apócrifos que se incorporarían aos mesmos. Proceso contrario, por certo, ao coñecido no mesmo marco contextual por saberes tales como a Filosofía, os cales, aínda en época tan temperá, seguirán movéndose esencial e prioritariamente nas marxes da transmisión oral e do

93 Cuxa interpretación contemporánea non dista ou se afasta en demasía do espírito último de encomio e, en particular, asombro que podemos atopar na letra ilustrada de autores como Voltaire ante o temperán intelectualismo racionalista do que dá contas a historia chinesa, por máis que a verbas mediante as que os nosos historiadores se refiran a este proceso detecten unha maior sobriedade ou comedimento (o cal non sempre ocorre): «En comparación con outras culturas desenvolvidas, desde un momento sorprendentemente temperán, este proceso de racionalización impúxose nunha ampla fronte e deixou o seu rastro na literatura temperá transmitida da maneira habitual; con dita literatura comeza en realidade a tradición cultural chinesa propiamente dita» (Bauer 2009: 48; volveremos sobre esta cita e sobre este autor, respecto dos clásicos do pensamento chinés, con posterioridade). Unha situación semellante resulta respecto da apreciación e posterior interpretación da escasa presenza de textos, referencias ou recursos netamente míticos nestes *corpus* documentais, xustificada polo mesmo Bauer sinalando que: «ou ben se eliminaron por completo e, podemos engadir, se confinaron a tradicións orais a partir das cales puideron máis tarde saír de novo á superficie, máis ou menos deformados; ou ben se transformaron nun concepto racional, se "euhemerizaron"» (Bauer 2009: 49; con anterioridade se fixo referencia, sen afastarnos da obra do sinólogo xermano, a este proceso de "evemerización" dos mitos chineses co recurso ao exemplo dos aurigas do carro solar; *xihe* [羲和]).

contacto radical e intimamente persoal establecido entre mestre e discípulos, de tal forma que o conxunto dos sistemas, teses e desenvolvementos de tal intelectualidade, ou, cando menos, o groso dos mesmos, non serían recollidos por escrito ata tempo serodio (por veces, extraordinariamente serodio). Tal sería o caso do propio Confucio ou daquel ou de todos aqueles suxeitos que coñecemos baixo o nome de Laozi (老子).

Con todo, falamos para este contexto soamente de "orixe", e aínda con precaucións, na medida en que, loxicamente, os *Cinco Compendios* non quedaron, nin moito menos e tal e como acabamos de sinalar, fixados dunha vez e para sempre, *ab* e *ad æternum*. Máis ben pola contra, as súas distintas e respectivas versións canónicas (ortodoxas se se quer) proceden de varios séculos máis tarde, principalmente das mans dos bibliotecarios, arquiveiros, copistas e filósofos dos primeiros Han, sen que isto, pola súa vez, presupoña tampouco que non coñeceron modificacións posteriores, en ocasións nada desdeñábeis. Pero será esta unha cuestión que retomaremos e sobre a que volveremos con maior detemento máis adiante.

2.2. A PROBLEMÁTICA DA AMIZADE NO PENSAMENTO CONFUCIANO CLÁSICO

2.2.1. Confucio ante a Historia: unha aproximación ao personaxe

Con Confucio (551-479 a. C.; é dicir, e tal e como ten subliñado Anne-Hélène Suárez Girard, nado con un só ano de diferencia respecto a Buda e morto oito antes do nacemento de Sócrates), o gran letrado do pequeno principado de Lu (魯), entramos de cheo na que, sen dúbida, é unha das Idades de Ouro da Filosofía Chinesa. Que sexa a primeira ou non dependerá, en última instancia, do valor e estatuto que decidamos outorgarlle aos antecedentes do pensamento filosófico chinés, a algúns dos cales vimos de referirnos, pero, desde logo, non será a única nin a derradeira. E, con todo, achegarse á figura do considerado como o primeiro filósofo chinés resulta extraordinariamente difícil de facer sen unha certa sensación de vertixe histórico.

O Mestre Kong (Kongfuzi; 孔夫子) trasládanos ás marxes, a unha terra de fronteiras. Terra de fronteiras entre o secular e o sacro, entre a cosmovisión teolóxica e a filosófica, entre o ritual e o ritualista...; en definitiva, entre a tradición e a innovación, e, por suposto, entre a historia e a lenda. Neste abrente dos tempos, as liñas de demarcación son excepcionalmente difusas e a mestura (que non necesariamente equivalencia), máis que a rigorosa selección, parece revelarse en lei do seu tempo. A corda pola que camiñamos é estreita, e a posibilidade de caer a un dos lados é tanto máis grande canto máis dificultoso resulta o paso por un sendeiro similar. Neste sentido, a tentación de caracterizar a Confucio, de forma exclusiva, ben como un revolucionario ben como un reaccionario, entre outras máscaras que non lle son descoñecidas ás reconstrucións biográfico-intelectuais elaboradas en torno á súa figura e pensamento, resulta elevada. Tamén Tales serviu á historiografía británica contemporánea como paradigma do pensamento pragmático-utilitarista, mentres que os xermanos encomiaban o carácter empíreo do seu pensamento, e do milesio unicamente nos restan unhas poucas liñas transmitidas por fonte indirecta e tardía.

En apartados anteriores puidemos deternos e introducirnos na multiplicidade, heteroxeneidade e disparidade de teses e posturas que se teñen desenvolvido e erixido en torno á natureza, casuística e, digamos, "esencia" da Filosofía Chinesa no seu

conxunto, progresivamente polarizadas a medida que as posturas historiográficas que se agochan tralas mesmas se recoñecen como mutuamente excluíntes e, en tanto tales, como irredutíbeis. Pois ben, a figura de Confucio condensa en si mesma a natureza e consecuencias desta polarizacións. Por tal razón, adicaremos a presente sección a unha aproximación biográfica ao Mestre Kong e a un repaso xeral do seu pensamento filosófico, retomando con posterioridade, e xa por entón de forma máis pausada, aqueles aspectos que máis interesan á temática concreta da nosa investigación.

Partamos, xa que logo, dun feito que parece ser transversal, compartido, polo groso das reconstrucións biográficas adicadas ao Mestre: se *Confucio* representa, de acordo coas consideracións de determinados historiadores contemporáneos, o sobrerrepresentamento daquilo que, co tempo, en Europa comezaría a ser coñecido como *Confucianismo*[94], desde logo tamén encarna o paradigma do novo tipo de erudito xurdido á sombra da mobilidade social e, igualmente, a desarticulación sociolóxica, institucional e cultural que trouxeron consigo as Primaveras e Outonos[95].

A información biográfica que conservamos foinos transmitida por obras tardías (comparativamente respecto das súas datas vitais) e secundarias, é dicir, non redactadas polo propio Mestre Kong, dotadas, dependendo do caso, dun carácter máis directo (na medida do posíbel) (*Analectas* / *Lunyu* [論語], datábeis en torno ao 400 a. C.) ou indirecto (*Comentario de Zuo* / *Zuozhuan* [左傳], atribuído a Zuo Qiuming, e as *Memorias* ou *Rexistros históricos* / *Shiji* [史記] iniciadas por Sima Tian e rematadas polo seu fillo, Sima Qian, datábeis, respectivamente, nalgún punto do século III a. C., se ben a súa cronoloxía tense estendido ocasionalmente ata mediados do século anterior, e xa no II antes da nosa Era), pero prolixas en toda clase de anécdotas e relatos, por veces de difícil validación histórica, cando non directamente de carácter mítico (caso do conxunto de lendas que asocian o nacemento e morte de Confucio coa aparición ou avistamento dun *qilin* [麒麟][96]; vid. Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 20), e dun fondo haxiográfico en ocasións evidente. Funcionario-letrado de Lu e descendente dunha daquelas antigas familias de cabaleiros emparentadas coa aristocracia (se ben as *Analectas* nos dan testemuña dunha infancia e unha mocidade sinxelas e austeras)[97],

94 «No suposto de que o termo "confucianismo", inventado polos occidentais, teña algún sentido, está claro que supera con moito a personalidade mesma do gran sabio [Confucio]» (Gernet 2005: 90).

95 Feito que se fundamenta non só nas consideracións máis ou menos autorizadas de filósofos e comentaristas posteriores, senón que pode retrotraerse ás propias *Analectas*, resultando significativos ao respecto casos como os expostos a continuación (VII, 7 y 8 respectivamente): «Confucio dixo: "Nunca deixei de instruír a persoa algunha, desde o home que me trae como pago un puñado de chacina sobre as súas costas, ata tódolos que están por enriba del"» (Confucio e Mencio 1995: 44); «Confucio dixo: "Non descubro as verdades a quen non está desexoso de descubrilas, nin fago saír de ninguén nada que a propia persoa non queira exhalar. Eu levanto unha das esquinas do problema, pero se o individuo de que se trate non pode descubrir as outras tres a partir da primeira, eu non o repito máis"» (Confucio e Mencio 1995: 44). A primeira sentenza resulta paradigmática igualmente respecto dunha das facianas máis revolucionarias do pensamento do Mestre Kong, o principio de extensión dunha pedagoxía que non se soporte en diferenzas de rango ou status como resposta a un principio de xerarquización de natureza virtuosa, destacado o factor de calidade e perfección moral do individuo sobre o de xenealoxía e estratificación xurídica. Neste sentido, adoita ser presentada xunto cunha outra entrada (XV, 38), se cabe aínda máis específica respecto destas cuestións: «O Mestre dixo: "Ensino, non discrimino" [*you jiao wu lei* (有教无类), literalmente: «haber/ter ensinanza, non haber/ter categorías»]» (Confucio 1997: 113; vid. Confucio 1997: 150 [entrada «Ensino, non discrimino»]).

96 Criatura lendaria pertencente, entre outras culturas extremo-orientais ou influídas por estas, á mitoloxía chinesa e ocasionalmente asociada, sen mediar maiores distincións ou reservas, ao unicornio. Na multiplicidad formal baixo a que se representa esta figura, podemos destacar toda unha serie de trazas comúns: o carácter quimérico da criatura, o seu estado cornado e a súa tipoloxía ungulada ou a súa interpretación como agoiro da chegada ou nacemento dun gran sabio ou bo gobernante e, ocasionalmente tamén (como é o caso do propio Confucio), da súa partida.

97 «Un importante funcionario díxolle a Zigong: "O voso Mestre é un verdadeiro sabio [santo; *sheng* (聖)], cantas cousas sabe facer!" / Zigong respondeu: "É certo que o Ceo lle concedeu moitos dons e que, por iso, achégase á sabedoría [santidade] e ten moitas capacidades". / Cando Confucio se enterou disto dixo: "Que sabe de min este home? Cando era mozo carecía de medios de fortuna, polo que desenvolvín moitas habilidades sen importancia [habilidades artesás]. É que acaso o home superior [fidalgo] debería ter todas esas habilidades? En verdade que non

tería pasado por diversos postos e cargos, cumprimentando o seu particular *cursus honorum*, ata chegar, no cumio da súa carreira profesional (institucional), así como da súa fama como home de Estado, a ser nomeado ministro de Xustiza polo duque Ding cando contaba cuns 56 anos (de acordo coas contas de Sima Qian). O convulso contexto de transformacións e crises xeneralizadas no que se inscribiron a súa actividade e experiencia vital, así como certas intrigas cortesás (con anterioridade, estratexias similares terían provocado a súa marcha de Qi, de cuxo duque se tería gañado o seu respecto, e o seu conseguinte retorno a Lu), serían a causa da brevidade da súa ocupación do devandito cargo, quedando prontamente apartado do mesmo (e, deste xeito, da esfera de poder e autoridade política que aquel conlevaba e implicaba).

Co pasar dos anos este acontecemento tendeu a interpretarse (e reinterpretarse) como unha sorte de renuncia ou marcha voluntaria, abandonando o seu posto gobernamental e, mesmo, o señorío ao que servía a causa do desprestixio e degradación que testemuñaban as formas de goberno da súa terra e a propia figura do duque, secuestrado o poder *de facto* deste polos líderes das casas de Meng, Shu e Ji, prole do duque Huan de Lu, cos que o Mestre, de acordo cos rexistros históricos de Sima Qian, tería tido relacións laborais na súa xuventude (servindo, por exemplo, como preceptor de Meng Yi, fillo do señor Meng Xi) e aos que se refire de forma episódica, pero sempre crítica, *Analectas*)[98].

> «Os de Qi enviaron a Lu unha orquestra de mulleres [cantantes e bailarinas], Ji Han aceptou o regalo e por tres días non houbo audiencia na corte. Confucio marchouse de alí inmediatamente» (XVIII, 4; Confucio e Mencio 130).

Comezaría entón a vagar, a peregrinar, entre un principado e outro por un período de doce-catorce anos (dependendo do cómputo particular da fonte consultada), ofrecendo o seu coñecemento e servizos a quen estivese interesado en recibilos e disposto a levar a cabo as transformacións (internas e externas) que dita sabedoría implicaba, publicitando as excelencias do seu saber e as non menos atractivas virtudes (e beneficios) prácticas que se derivaban da posta en marcha do seu vasto e ambicioso programa de reformas sociais, políticas, relixiosas e culturais. Finalmente, cando contaba con algo máis de sesenta anos (a tradición canónica faino vivir ata os 72 anos), revestido xa por entón da fama e a idiosincrasia case mítica do sabio itinerante e seguido por unha ben nutrida

fai falla que teña moitas". / O discípulo Lao dicía que oíra afirmar a Confucio: "Como non tiña emprego de goberno adiqueime ás artes"» (IX, 6; Confucio e Mencio 1995: 58).

98 «O Mestre Kong dixo: "Fai cinco xeracións que a casa ducal perdeu as súas prerrogativas [é dicir, que non recada os tributos debidos de forma directa] e catro que o goberno está en mans dos grandes oficiais, polo que os descendentes dos tres Huan están en decadencia"» (XVI, 3; Confucio 1997: 115); «As tres familias [Meng, Shu e Ji] empregaban a oda *Yong* [IV, I, sec. II, Oda VII] no cerimonia de retirada dos vasos. Confucio dixo: "Nesta oda fálase de que *os príncipes serven de acólitos, o Fillo do Ceo aparece serio e grave*. Que significado pode ter isto no templo ancestral das tres familias?» (III, 2; Confucio e Mencio 1995: 15). Sumábase, desta sorte, a pretensión de usurpación da autoridade real (mediada a apropiación de privilexios cerimoniais que esta ostentaba en monopolio) á das atribucións e capacidades feudais (ducais). Retornado da súa peregrinaxe, a incapacidade do titular do ducado de Lu e a ascendente de influencia e autoridade das tres casas volvería a quedar de manifesto na falta de iniciativa e implicación de Lu nos conflitos políticos que, por entón, afectaban ao ducado de Qi (igualmente vinculado á biografía de Confucio): «Cando Chen Cheng [Chen o Cumprido] asasinou ao duque Jian de Qi, / Confucio se bañou [realizou as ablucións], foi ao Palacio a ver ao duque Ai [de Lu] e díxolle: "Chen Cheng asasinou ao seu soberano, rógovos que o castiguedes". / O duque dixo: "Informade disto aos tres grandes clans". / Confucio dixo: "Despois de ter ocupado eu un posto de alto funcionario, nunca me houbese atrevido a calarme este asunto". O duque insistiu: "Ve a informar aos xefes de clan". / Cando os xefes de clan dixeron ao Mestre que non era posíbel castigar ao asasino, Confucio dixo: "Despois de ter ocupado un posto de alto funcionario, nunca me houbese calado o que debía dicir» (XIV, 22; Confucio e Mencio 1995: 99-100). Novamente, a falta de resultados non é causa xa non só para o resentimento, senón para non realizar aquilo que é debido realizar pola necesidade da súa propia realización, e non polas consecuencias e, en especial, beneficios que se deriven (ou que se espera que se deriven) da mesma.

cohorte de discípulos[99], volverá a Lu. Sen que se lle ofrecesen novas responsabilidades políticas no seu ducado de orixe (e sen que el as pedise), daría entón inicio ao labor de sistematización e estruturación do seu pensamento e "escola". Esta etapa ou período final da súa vida tense consagrado igualmente nas biografías do Mestre á fixación, redacción e comentario daqueles grandes textos do acervo cultural chinés dos que tradicionalmente se lle ten outorgado a autoría. Non en balde, o valor canónico destes grandes clásicos pasa, en boa medida e tal e como ten destacado Anne Cheng, pola relación que se opera entre os mesmos e o pensamento e, mesmo, as mans do Mestre de Mestres (vid. Cheng 2002: 57, Fung 1987: 84; véxase tamén a consideración de Wolfgang Bauer relativa á natureza da «mirada volta cara atrás» respecto da tradición literaria preconfuciana temperá en 2009: 49-51). Porén, non debemos esquecer que moitos destes clásicos, por máis que puidesen ser modificados e parcialmente reeditados polo propio Confucio, son indubidablemente anteriores á vida e obra do chamado primeiro filósofo chinés, tal e como demostra a referencia á maioría deles ou a disgregación do seu contido ao longo de numerosas sentenzas e aforismos das *Analectas*.

Ata aquí o conxunto de máximas e mínimos comunmente aceptados e compartidos nas abordaxes histórico-intelectuais elaboradas en torno ao personaxe de Confucio e o seu pensamento. A simple vista, poden parecer pouco máis que tópicos (nun sentido non valorativo, senón etimolóxico, incidindo no seu carácter histórico-topolóxico), pero, sen deixar de selo, son tamén os miliarios que nos permiten conducirnos, con un mínimo de seguridade, a través da biografía intelectual deste autor. Máis alá entramos en terra ignota e historiograficamente salvaxe. E é que, a pesar de todo o que se ten escrito sobre tan singular personaxe e de tódolos intentos por depurar a súa biografía de compoñentes míticos ou lendarios —os cales, a medida que viron incrementar tanto a súa faciana numérica como a cualitativa, deron como resultado a conversión de boa parte das súas narracións biográficas en case que haxiográficas—, parece imposíbel abordar a vida de Confucio, non digamos xa a súa empresa filosófica, sen percorrer ou caer en tópicos historiográficos (aquí si nun sentido valorativo), no recurso á historiografía lendaria ou a, digamos, liberdade imaxinativa coa que os propios historiadores chineses clásicos, con persoeiros de tanto renome como o propio Sima Qian, se encargaron de encher os baleiros e salvar as inexactitudes ou contradicións existentes entre a multiplicidade e heteroxeneidade dos relatos elaborados en torno á figura do Mestre, cada vez máis polarizados entre os realizados polos seus detractores e competidores e os dos seus defensores e discípulos.

99 Cuxo número concreto oscila notablemente dependendo da fonte á que atendamos ou tomemos como referencia. Desta sorte, por máis que se manteña o mito historiográfico de que o Gran Mestre posuíu ao redor de 3.000 discípulos ao longo da súa vida, de entre os que só uns 72 poden considerarse como incondicionais ou destacábeis, podemos observar xa nos textos clásicos variacións nestas cifras (especialmente polo que respecta á segunda), desprazándose dos 70 que nos refire Mencio aos 77 de Sima Qian. A variación dos cómputos excede, con moito, estas dúas magnitudes, pero resulta significativo o feito de que o groso das mesmas se mova en torno aos 70 individuos (vid. Yao 2001: 49). De feito, tal e como sinala o propio Yao Xinzhong, é posíbel que, tanto na súa formulación orixinaria como na consolidación e difusión posteriores do cómputo de 72 como número dos principais discípulos de Confucio —cifra que podemos atopar xa claramente establecida en períodos relativamente tardíos (enténdase, tardíos respecto do contexto vital do propio Mestre Kong), como o son os tempos dos Song Anteriores (Qian Song, 前宋: 420-479), momento no que se compila o *Libro dos Han posteriores* ou *dos últimos Han* (*Hou Hanshu*; 後漢書) do historiador Fan Ye (范曄) (398-445)—, xogasen un papel relevante, potencialmente máis significativo que o peso e a autoridade dos que gozaban as posturas ao respecto dalgúns dos principais representantes do Confucianismo Clásico (especialmente polo que concirne a Mencio), os resultados das interpretacións cabalísticos aos que os membros da Escola dos Cinco Elementos (*Wuxingjia*; 五行家) terían chegado a raíz do número 360 (sinónimo ou formulación matemático-simbólica da perfección) a través de tódalas súas fraccións, composicións e relacións aritméticas posíbeis (no caso do 72, estamos ante a división de 360 entre 5).

De feito, tal e como sinala Jean Levi, parecese que: «calquera tentativa seria de escribir unha biografía verídica do maior sabio de China está, polo tanto, condenada ao fracaso. Como moito, podemos adornar a reconstrución de Sima Qian» (Levi 2005: 28). Máis aínda, é posíbel que, na mesma liña argumental do propio J. Levi, pero tamén segundo autores como A. Cheng, debamos finalmente resignarnos con suxeitar un cravo ardente, tomando como piar mestre da historia persoal de Confucio aquela sentenza das súas *Analectas* (II, 4) na que o letrado de Lu estratificaba a súa propia biografía en base a fitos, grandes sucesos, ou estadíos (morais, formativos e humanos)[100]:

> «Confucio dixo: "Aos quince anos a miña vontade aplicábase ao estudo.
>
> Aos trinta estaba firme.
>
> Aos corenta non tiña dúbidas.
>
> Aos cincuenta coñecía o Mandato do Ceo.
>
> Aos sesenta podía escoitar as verdades sen dificultade.
>
> Aos setenta podía seguir o que o meu corazón desexase sen facer o mal"» (Confucio e Mencio: 1995: 9-10)[101].

Polo que concirne ao seu pensamento, posiblemente un dos maiores logros do Mestre Kong, máxime se atendemos ao feito de que nos referimos á pedra axial sobre a que levantará toda a súa estrutura filosófica, sexa a formulación e establecemento dun vasto e complexo esquema cosmogónico, un sistema de estruturación da realidade elaborado prioritariamente mediante o establecemento de xerarquías híbridas naturais-morais e dirixido a acadar unha mellor comprensión do Todo. Un Todo harmónico, no que o natural e o moral, o humano e o espiritual, resultan practicamente indistinguíbeis e que, se ben se atopa sometido ao Mandato do Ceo, nel se reserva igualmente un papel destacado ao ser humano (a título individual pero, fundamentalmente, colectivo, reunido

100 Unha sucesión de etapas que, de acordo coa lectura realizada por Edward Slingerland, sería susceptíbel de recoñecer un segundo agrupamento en tres seccións de dous banzos cada unha: «Nas dúas primeiras etapas, o aspirante a fidalgo [estamos a falar do *junzi* (君 子), referido na aproximación de Edward Slingerland como *gentleman*, nunha tradución que, tal e como ten tido a posibilidade de sinalar o noso autor no mesmo estudo, posúe unha fortuna histórica similar á coñecida polo termo chinés, toda vez que ambos pasaron de servir como demarcador socio-político nobiliario a referir a aquel suxeito que, independentemente da súa orixe ou localización estamental, pode dar conta dos ideas, fórmulas e caracteres considerados propios da dita clase] comprométese a si mesmo coa Vía Confuciana, entregándose [someténdose] aos rigores do estudo e a práctica ritual ata que estas formas tradicionais se teñan interiorizado ao punto de ser capaz de "ocupar o seu lugar" entre os demais. Nas segundas dúas etapas, o practicante [Slingerland emprega aquí un termo con connotacións relixiosas acorde á súa interpretación privilexiadamente espiritual do Mestre Kong e o seu pensamento: *practitioner*] comeza a sentirse verdadeiramente en casa con esta nova forma de ser, e é capaz de comprender de que forma a Vía Confuciana encaixa [se axusta a] na orde das cousas e cumpre coa vontade do Ceo. A claridade e o sentido de facilidade que tal situación conleva condúceno ás dúas etapas finais, nas que as propias disposicións internas foron tan plenamente harmonizadas cos ditados da cultura normativa que o individuo entra en conformidade con eles de forma espontánea. Esta etapa final representa a concepción de Confucio do *wu-wei* [*wuwei* / 無為] persoal, ou acción sen esforzo [natural, espontánea]» (Slingerland 2009: 127).

101 Principio formativo-biográfico persoal que resulta extrapolábel aos demais: «O Mestre dixo: "Os novos son dignos de reverencia, pois, como sabemos se o porvir non igualará o presente? [Só] quen chega aos corenta ou cincuenta anos sen experiencia non merece ser reverenciado» (IX, 22; Confucio 1997: 74). A cuestión da supresión parcial que de determinados valores e principios constituíntes da orde feudal anterior se opera no pensamento confuciano da man do proceso de eclipsación que, en forma de permuta, se realiza entre o *mozo* e o *ancián*, dándolle prioridade ao segundo, ten sido estudada por Joseph Richmond Levenson e Franz Schurmann, e poderiamos sintetizala aquí, recollendo as verbas dos nosos especialistas, da seguinte maneira: «Unha preferencia pola idade sobre a xuventude significa unha preferencia pola sabedoría sobre o bruto vigor marcial: a guerra é principalmente para os mozos. Se o gusto confuciano non abarca o romance da paixón xuvenil, tampouco abarca o romance da coraxe militar, un valor feudal. Tal e como Max Weber sinalou, algo importante para o espírito chinés marcouse nos *Anais das Primaveras e Outonos* cando un príncipe foi censurado por escoitar aos guerreiros, á xuventude, e non se volveu aos anciáns» (Levenson e Schurmann 1969: 53).

e organizado en sociedade, revestida aquí dunha sorte de naturalización intrínseca). O sentido de unidade e cadencia acompasada do que se dota ao conxunto da realidade, así como a dirección ou control da mesma pola vontade, orientación ou directrices dunha forza ou potencia impersoal, superior e transcendente, terían propiciado o xurdimento dunha especie de optimismo xeneralizado —e extensíbel á realidade no seu conxunto, á Natureza, a sociedade ou o propio ser humano— no seo da doutrina orixinaria de Confucio, así como un certo sentir, non sempre resolto, de predestinación susceptíbel de aplicabilidade (da mesma maneira que no caso anterior) tanto sobre o todo como sobre os seus compoñentes.

Estariamos a falar, xa que logo, dunha aposta filosófica que podería ter rematado ou derivado con facilidade en elaboracións de corte eminentemente metafísico e nun programa idealista que, de forma progresiva, fose afastando ao suxeito da súa realidade concreta. Porén, pola contra, o Confucianismo envorcouse xustamente sobre o individuo, sobre o ser humano entendido e tomado como criatura radicalmente social, dando pé ao xurdimento dunha das correntes máis marcadamente humanista das que foi testemuña a tal disciplina ao longo da súa historia (*aquém* ou *além* da China).

Será a partir deste construto orixinario, nuclear, e da súa progresión e dobre perspectiva (cosmogónica e social, espiritual e política) que Confucio retome o estudo dos textos clásicos chineses —dos propios (recoñecidos ou reclamados) da Escola dos Letrados e dos máis, por así dicilo, transversais, daqueles piares básicos que cruzan e atravesan a práctica totalidade do tecido intelectual (filosófico e non-filosófico) do universo cultural do que, co tempo, sería coñecido como o Imperio do Medio—, reelaborando e comentando o seu contido, e centrando o seu estudo e significación (xa se refira á moral, os ritos, as artes de goberno, o valor da historia, etc.) no ser humano e na súa sociabilidade, tanto polo que concirne ao seu ser como o seu deber ser.

Non é de estrañar, pois, que, nas coordenadas desta orixinaria e primitiva filosofía confuciana, nos atopemos cunha sorte de camiño bicéfalo, dirixido ao correcto crecemento e desenvolvemento do *eu*, da potencialidade do individuo, do ser humano en tanto en canto ser humano. Unha dobre vía que atenderá tanto ao estudo de elementos e saberes que podemos considerar externos (fundamentalmente daqueles derivados das ensinanzas contidas nos clásicos e nos textos canónicos chineses, pero tamén da aprendizaxe ritual en sentido amplo ou do desenvolvemento de disciplinas, en ocasións extraordinariamente ritualizadas, tales como a música) como á aprendizaxe reflexiva e introspectiva do propio suxeito para consigo mesmo. E é que, se ben o ser humano parece, por si mesmo, estar dotado de certas capacidades, posibilidades e, digamos, coñecementos naturais en estado potencial, xerminal, unha boa porción do seu saber a atopara fóra de si, principalmente nos eidos das fazañas, a moral e as ensinanzas dos antigos, dos seus devanceiros. Porén, e a pesar do doce recendo de erudición e ritualismo que nos achegan as *Analectas* (e que certamente forma parte do espírito máis íntimo das mesmas), a aprendizaxe que de tales saberes e outros poida agardar o individuo non deberá limitarse ou depender da memorización como instrumento privilexiado de acceso aos mesmos. Máis ben pola contra, o Confucianismo oporá a un coñecemento indexado e enciclopédico tal a imperiosa necesidade de que o suxeito naturalice na súa propia persoa o saber que adquira, interiorizándoo e favorecendo o seu ancoramento ata o extremo de que sabio e saber sexan indisociábeis e, por conseguinte, sexa imposíbel suprimir do conxunto do individuo a porción sen eliminar ao individuo no proceso.

No momento no que o suxeito sexa quen de comprender que, como unha peza máis da grande e holista estrutura do Todo que é, dun Todo respecto do que, independentemente dos medios planificados ou empregados, non pode nin afastarse nin illarse, a aprendizaxe do eu representa non máis que unha parte (por significativa ou relevante que sexa) do coñecemento integrado da realidade no seu conxunto, emanada e estruturada a través do Ceo e o seu Mandato, este dualismo volverase plenamente patente, pero revelará tamén o seu fondo harmónico e coherente.

O Ceo, de feito, xa lle outorgou ao individuo (nun pulso teórico e ideolóxico entre *destino*, predestinación, e *libre albedrío* non plenamente resolto, desde logo non no pensamento de Confucio, por máis que a interpretación posterior [por limitarnos exclusivamente a autores aos que nos referimos na presente investigación: Wolfgang Bauer, Joaquín Pérez Arroyo, Xiao Jiefu ou Li Jinquan] teña desprazado a balanza a favor do primeiro bloque de elementos, en ocasións ata o extremo da defensa do fatalismo como parte da maquinaria filosófico-ideolóxica confuciana)[102] unha natureza dada e, por tanto, un papel (máis ou menos concreto e específico) na engrenaxe da súa sociedade e do seu Estado (tamén do seu mundo), o cal, unha vez coñecido, debe esforzarse en asumir e cumprir coa maior precisións e adecuación posíbeis, en tanto en canto nin a posición ostentada nin corrección debida a esta depende da súa vontade nin dun simple capricho persoal, senón dun saber superior e dunha regulación transcendente que se desprega de maneira homoxénea sobre cada un dos compoñentes do Todo e sobre as interaccións que os unen. Cumprir co destino, e quizais sería mellor dicir someterse ao mesmo, non significa en última instancia recoñecerse ante un mesmo, senón ante o Mandato dos Ceos.

102 «En canto á primeira cuestión [a presenza de teses ou crenzas relativas á predestinación na escola confuciana antiga], a resposta non creo que poida ter dúbidas: son numerosas as pasaxes das *Analectas* e do *Mencio* nas que a predestinación queda explicitamente afirmada. Confucio e Mencio resultan especialmente contundentes cando se entregan ao seu destino en ocasión de perigos ou contrariedades e se refiren ao fado que lles foi asignado. Non é que este fatalismo supoña, como tamén resulta patente, un abandonarse á inactividade; esta actitude, da que o taoísmo é o exemplo máis típico é, pola contra, fortemente criticada, pero non pode pasarse por alto que na visión dos confucianos subxace un determinismo que recorta considerablemente a capacidade de elección» (Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XV). Á luz de seccións como as seguintes (XIV, 38; VI, 8), certamente resulta complexo negar en última instancia e na súa totalidade a presenza dun determinado fatalismo ou principio de fatalismo no seo do pensamento confuciano antigo: «Gongbo Liao [suposto discípulo do Mestre Kong] acusou a Zilu ante [o señor] Ji. Zifu Jingbo [grande oficial de Lu] informou diso [ao Mestre] e engadiu: "O meu señor [Ji] foi confundido por Gongbo Liao, pero teño poder para [mandar executalo e] expoñelo na praza pública". / O Mestre dixo: "Se a vía ha de prevalecer, será por mandato [do ceo]; se ha de ser abandonada, será por mandato [do ceo]. Que pode Gongbo Liao contra o mandato [do ceo]?"» (Confucio 1997: 106); «Boniu caeu enfermo. O Mestre foi a visitalo. Tomando a súa man a través da ventá [se ben Zhu Xi alude a obrigas ou necesidades dependentes dunha complexa cuestión ritual, o feito de que Confucio se vise na necesidade de entrevistarse co seu discípulo a través dunha ventá adoita interpretarse como referencia ao tipo de enfermidade que padecía e o carácter contaxioso da mesma, posiblemente lepra], dixo: "Morre, é o mandato [do Ceo]! [Que desgraza] que un home así sufra esta enfermidade! Que un home así sufra esta enfermidade!"» (Confucio 1997: 57; cfr. Confucio e Mencio 1995: 37). A mesma problemática concernente ao peso relativo do destino na experiencia e existencia humanas seguirá plenamente vixente no pensamento menciano, suxeita aquí ao estado de diálogo permanente e dinámico entre os principios de natureza (*xing* / 性) e destino (*ming* / 命), abranguidos ambos nas súas respectivas dimensións descritivas e prescritivas (vid. Cheng 2002: 154-155): «Mencio dixo: "Todo recibiu o seu mandato e en recibilo sen resistencia estriba a rectitude. / Por conseguinte, o que sabe que é o que se lle mandou a el, non se quedará ao pé dun valo que se derruba. / O que chega ao final do seu camiño e morre cumpre correctamente co seu mandato. / O que morre con grillóns nas mans e nos pés non cumpre correctamente co seu mandato"» (*Mengzi* VII A 2; Confucio e Mencio 1995: 293). Por máis que o sobrepeso do predestinado poida parecer fóra de toda dúbida nunha lectura rápida e individual da entrada do *Mengzi* agora citada, non debemos esquecer que o propio Mestre Meng tería afirmado no mesmo Libro VII (B 24) que: «A boca gusta dos sabores, o ollo das cores, o ouvido dos sons, o nariz dos cheiros e os catro membros do repouso e do descanso. Isto é natural [*xing* / 性], pero xunto a iso están os mandamentos do Ceo [*ming* / 命] e o home superior non dirá que todo o que está en relación cos praceres sexa [só] natural [x*ing* / 性]. / O amor entre pais e fillos, a rectitude entre soberano e ministro, a etiqueta entre hóspedes e anfitrión, a sabedoría para recoñecer o virtuoso e o exercicio da doutrina celeste por parte do sabio, son todos mandamentos do Ceo [*ming* / 命], pero tamén teñen unha parte de naturais [*xing* / 性]. O home superior non dirá deles que son [só] mandamentos [*ming* / 命]» (Confucio e Mencio 1995: 314).

Falamos dun proceso de coñecemento (e autocoñecemento) e, o que é igualmente significativo, control do eu no que xoga un papel fundamental e prioritario a aprendizaxe dos ritos, do seu sentido, esencia máis íntima e da súa correcta e precisa realización, en conclusión, do *li* (禮)[103].

Moito se ten escrito e debatido sobre a importancia do rito e do ritual no marco do Confucianismo Clásico, en xeral, e no pensamento de Confucio, en particular, en parte cicais por representar un espazo privilexiado para a reflexión respecto das formas nas que o Confucianismo se relacionou co pasado que reclamaba. A forza e perseveranza coas que estes elementos chegaron a converterse nun dos puntos nucleares da escola, nun dos principios estruturadores e capitalizadores do conxunto da súa teorética, propiciou (practicamente obrigou a) que diversos especialistas especulasen e teorizasen sobre as razóns que favoreceron ou permitiron tal maridaxe. Ao noso entender, habería que atender en primeiro lugar á propia herdanza sociolóxica, profesional, dos primeiros letrados (*ru*; 儒), descendentes dunha caste especializada entre cuxas múltiples funcións e ocupacións estaba o control, a ensinanza e a realización dos ritos de corte e cámara.

Non resultan menos significativos a este respecto aspectos tales como o peso do rito no conxunto do organigrama político, social e cultural como elemento de prestixio, como símbolo do poder (autoridade) e da dignidade do individuo que se erixía en quen de realizalo —e falamos de posibilidade na medida en que, como xa indicamos anteriormente, a posibilidade ou imposibilidade de oficiar ou, mesmo, de presenciar determinados ritos dependía (por máis que as sucesivas crises políticas convertesen esta dependencia nun fenómeno máis teórico, nominal, que fáctico) da propia posición do suxeito na xerarquía estatal, operando o rito, neste sentido, como unha sorte de limitador ou marcador básico para a correcta organización dos sucesivos chanzos desta pirámide e para o seu propio funcionamento interno e supervivencia— ou a importancia real, histórica, e non meramente retórica, literaria, do sentido e das consecuencias espirituais ou supranaturais que se esperaba obter dos ritos, tendo sempre presente que, por maior que fose o proceso de racionalización ao que se houbesen sometido, seguían representando, cando menos parcialmente, un medio de contacto e comunicación coas forzas espirituais.

Finalmente, non debemos esquecer ou ignorar a fonda pegada intelectual que o ritualismo chinés imprimiu nunha Europa que atopou nel importantes doses de fascinación e/ou irrisión. O extremo coidado nas formas, a constrición dun rigorismo que limitaba o movemento practicamente ata a parálise, a corrección extrema, meditada e calculada do humano reducido a autómata, a etiqueta como principio reitor da vida pública (comezando pola súa dimensión política), etc., ampliaron sensiblemente as marxes dunha idiosincrasia que, en progresivo e permanente proceso de estereotipación, non precisou de demasiado capital temporal para reducir o conxunto da China ás máximas e ideas confucianas e, especialmente, neoconfucianos, transformando deste xeito un ritualismo esaxerado na súa vehemencia e respecto reverencial, case dogmático, no que poderiamos considerar como unha sorte de xenética do pobo, etnia ou cultura chinesa. Chinés será, en última instancia e tal e como ten sinalado Anne Cheng, aquel que se desfaga en reverencias:

103 A non confundir con *li* (利), cunha pronunciación practicamente idéntica pero que se refire xustamente a un dos grandes cabalos de batalla aos que, en forma de vicios, se oporá e enfrontará o Confucianismo na súa procura do «home superior [ou bo]», a saber: o egoísmo, que pode igualmente ser entendido ou interpretado como individualismo, procura da exclusiva utilidade persoal, etc.

> «[A] noción de *li* [禮] é contraria á idea que adoitamos facernos do ritualismo como simple etiqueta, como protocolo, como conxunto de actitudes convencionais puramente exteriores, cuxa ilustración caricaturesca —e, desgraciadamente, moi estendida— é o chinés desfacéndose en reverencias. Se ben pode cualificarse o espírito ritual de formalista, trátase dunha forma que, polo menos no ideal ético confuciano, confúndese totalmente coa sinceridade da intención. Hai un acordo perfecto entre a beleza da forma externa e a da intención interna» (Cheng 2002: 67).

Estenderase sobre a cuestión Wolfgang Bauer, co fondo crítico que caracteriza a súa abordaxe da historia do pensamento filosófico chinés:

> «O cerimonial mediante palabras e xestos puido independizarse e levar a súa propia vida durante un tempo prolongado, manténdose, con todo, indisolublemente unido a unha determinada actitude interior fundamental, xa se tratase de cuestións de etiqueta, tralas cales púñase en perigo en non poucas ocasións o propio "rostro", xa dos costumes do loito, os cales deron continuidade do modo máis inmediato a liturxias orixinariamente relixiosas e que quizais por iso ocuparon unha posición central dentro da complexa variedade dos ritos chineses. Para Europa parece que esta China confuciana determinada ata ese punto pola etiqueta —e nun principio só se coñecía esta China "oficial"— foi de igual maneira motivo de admiración e de diversión: as persoas se entusiasmaban con aquela orde modélica e se divertían con ese amaneiramento propio de marionetas, aínda cando —ou precisamente porque— o rococó, o estilo que con maior intensidade se ocupou de China, comprendeu moi ben o sentido do cerimonial. Na propia China, os taoístas non deixaron nunca de burlarse dos confucianos por causa dun ritual no que os corpos avanzan a pasiños cortos e actúan como autómatas. Pero non pode pasarse por alto o feito de que o confucianismo debía en boa medida a súa incríbel capacidade vital a este énfase posto no ritual» (Bauer 2009: 70).

Con todo, e a pesar de todo o dito ata o momento, non debemos caer no erro de crer que os ritos que practicaban e ensinaban estes eruditos confucianos eran, simplemente, unha mera copia ou imitación elaborada, sen a menor modificación, sobre aqueles que se viñan executando e realizando na época dourada dos primeiros Zhou. Tanto o significado dos mesmos como o seu contido e a súa utilidade, en maior ou menor medida e de maneira máis radical ou máis sutil, comezaran a virar e diferenciarse significativamente, e seguiríano facendo a medida que se consolidasen como pezas claves dentro dos novos sistemas filosóficos. Esta precisión resulta absolutamente fundamental, na medida en que sen ela caemos no risco de perder o carácter ou sentido social do ritualismo humanista Confuciano, que de forma tan sutil e minuciosa teñen sabido destacar autores como Anne Cheng. A propia Cheng, recollendo fragmentos

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

selectos das seccións XII, 1[104] e 2[105] e III, 3[106], procedería a subliñar non só a devandita natureza colectiva do ritualismo confuciano, absolutamente fundamental na comprensión relacional do ser humano, ou o forte vencello existente entre *li* (禮) e *ren* (仁)[107], senón a deriva humana dun termo con claras reminiscencias relixiosas, aínda presentes, pero re-naturalizadas no contexto dun pensamento confuciano no que se articula un «desprazamento semántico» do *li*, en base ao que este pivota:

> «[D]o sentido relixioso de sacrificio á idea dunha actitude interiorizada de cada un, constituída de consciencia e respecto polos demais, que garante a harmonía das relacións humanas, xa sexan sociais ou políticas. Para Confucio, ser humano é estar en relación cos demais, relación concibida como de índole ritual. O campo de acción dos ritos vai desde as relacións entre o humano e o sobrenatural cara ás que existen entre os humanos. Pero, pese a ese desprazamento, o carácter sagrado de *li* conserva toda a súa forza e a súa eficacia: o sagrado pasa do ámbito propiamente relixioso á esfera do humano» (Cheng 2002: 67).

Posiblemente fosen os seus caracteres ou aspectos formais os que coñeceron unha maior supervivencia histórica, o cal, por certo, tamén ten o seu particular sentido. Teno á luz do feito de que unha das maiores (e máis novidosas) utilidades que autores como Confucio viron nos ritos ten o seu fundamento no auto-control e disciplina que emanan e dependen do correcto e exacto cumprimento de todo o aparello que acompaña ao ritual[108]. De feito, resulta de interese constatar a forma na que o ritual se irá desprazando, progresivamente, do divino ao humano (se ben sería imprudente afirmar que tal proceso elimina ou desdebuxa totalmente o primeiro aspecto), ao tempo que se implantaba a noción dobre do ritual, cun sentido externo (dependendo do especialista ao que atendamos) cada vez máis baleirado de significado último e un interno

104 «Yan Yuan preguntou acerca da benevolencia. Confucio dixo: "O autodominio e a insistencia nos ritos é o que terá como resultado a benevolencia. Se alguén pode dominarse a si mesmo e practicalos ritos, aínda que non sexa máis que por un día, será cualificado por todos de benevolente. A benevolencia ten que proceder dun mesmo, non pode proceder dos demais". / Yuan Yuan dixo: "Dicídeme, por favor, como se chega a este punto". Confucio respondeu: "Non mires nin oias nada que vaia contra as boas formas, non fales de nada nin fagas nada que non sexa correcto"» (Confucio e Mencio 1995: 79). (Nesta cita e nas dúas seguintes, recolleranse de forma excepcional, entre paréntese e trala cita pertinente, as traducións empregadas por Anne Cheng das respectivas sentenzas como forma de reforzar o carácter preciso que ocupan na argumentación da nosa sinóloga; para a presente cita: «Yan Hui preguntou que é o *ren*. / O Mestre dixo "Vencer o seu ego para volver a seguir os ritos, nisto radica o *ren*. Quenquera que se amose capaz de isto, aínda que só fose un día, vería ao mundo enteiro render homenaxe ao seu *ren*. Acaso non é dun mesmo, e non dos demais, que hai que esperar realizalo?" / Yan Hui: "Poderías indicarme o camiño a seguir?" / O Mestre: "Non mires nin escoites o que sexa contrario ao ritual; non fales nin actúes de forma contraria ao ritual"»; cit. Cheng 2002: 65-66.)

105 «[Preguntado por Zhonggong sobre en que consistía a benevolencia, contéstalle Confucio] Consiste en que cando saias da túa casa, te comportes con todos como se fosen importantes personaxes; en dar ordes aos inferiores como se se fose a celebrar un gran sacrificio; en non facer aos outros o que non queiras que che fagan a ti e en non dar lugar a murmuración algunha contra ti nin na familia nin no país» (Confucio e Mencio 1995: 79). («En público, pórtate sempre como en presenza dun invitado importante. No goberno, trata ao pobo con toda a gravidade de quen participa nunha grande ofrenda. O que non desexes que che fagan, non llo infrinxas aos demais. Deste modo, ningún resentimento dirixirase contra ti, xa esteas ao servizo do Estado ou dunha gran familia»; cit. Cheng 2002: 66.)

106 «Confucio dixo: "Se un home non ten benevolencia, de que lle serven as cerimonias? Se un home non ten benevolencia, de que lle servirá a música?» (Confucio e Mencio 1995: 15) («O Mestre dixo "Sen *ren*, como podería un home sentir sequera o que son os ritos, o que é a música ritual?"»; cit. Cheng 2002: 66.)

107 Os dous termos máis empregados nas *Analectas*, posuíndo *li*, de acordo co cómputo presentado pola mesma autora, unha reiteración de 75 usos e contando con 43 parágrafos adicados ao seu estudo e exposición, superado unicamente polo *ren*, o cal se repite en máis de cen ocasións e sirve de tema nuclear a 58 parágrafos.

108 A precisión e exactitude deben imperar sobre as querenzas persoais e, mesmo, os valores morais do propio individuo, pois o ritual debe cumprirse atendendo non ao beneficio que alguén puidese potencialmente extraer del, senón coas miras postas na súa canteira ou tesouro moral e de virtude e, fundamentalmente, no afán polo correcto e constante desempeño do Mandato Celeste: «Zigong quería eliminar o sacrificio dun cordeiro vivo, que se realizaba o primeiro día de cada mes. / Confucio díxolle: "Ti amas o cordeiro, eu amo a cerimonia"» (III, 17; Confucio e Mencio 1995: 18).

progresivamente reforzado (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXV-XXVI, *id*. Confucio 2015: 22-23, Yao 2001: 244ss., Bauer 2009: 69-70)[109].

Retomemos agora unha cuestión que con anterioridade só nos limitamos a indicar: o carácter axial e transversal do ritualismo e do ritual na primeira filosofía confuciana. E fagámolo partindo do feito de que destes elementos dependen en moi boa medida ou se derivan o groso das virtudes consideradas clásicas ou canónicas dentro do Confucianismo Clásico, desde a paciencia, a constancia ou o valor da vertente práctica da erudición á sinceridade ou a medianía e ponderación harmónicas propias do Xusto Medio[110]. Habida conta, para estes últimos casos, de que quen non sexa capaz de comprender o sentido íntimo que os ritos agochan e encerran na exactitude da súa posta en práctica e de levalos a cabo sen mácula, con contención e xustiza, non poderá, en cada caso, ser sincero consigo mesmo nin cos demais nin coñecerá a mesura que lle é propia ao home sabio (que, neste contexto e baixo esta acepción particular, é o mesmo que dicir ao home que cumpre correctamente co sentido ritual da existencia humana e da realidade no seu conxunto).

Esta envoltura e fondo ritualistas resultan igualmente fundamentais para este Confucianismo aínda temperán en tanto en canto son a porta de entrada a través da cal podemos acceder á que para autores como A. Cheng foi a principal novidade da empresa filosófica elaborada polo Mestre Kong, así como a manifestación primeira e máis acabada da súa aposta polo ser humano, a saber: o «humanitarismo» ou «sentido do humano» (*ren*; 仁)[111]. Corazón e manifestación suprema do ideal de home santo confuciano, ao redor da noción de *ren* congréganse e póñense en relación os restantes compoñentes deste catálogo áureo de virtudes (*de*; 德), tódolas cales, con independencia da súa importancia e interese individuais, atopan o seu significado e sentido máis pleno e elevado unicamente na rede do humanitarismo, do *ren*. A piedade filial (*xiao*; 孝), a xustiza ou sentido do xusto (*yi*; 義), a lealdade (*zhong*; 忠) e o respecto (*jing*; 敬) son só algúns dos máis destacados. E falamos de *home santo* de forma practicamente literal, tendo en conta o xenuíno rigor, mesmo a crueza, do conxunto das obrigas e deberes vitais seleccionados e tipificados polo Mestre Kong en forma de camiño, ineludíbel e

109 Esta reformulación radicalmente humana (mesmo humanista) do elemento ou factor ritual quedaría claramente de manifesto nalgunhas das sentenzas e aforismos das *Analectas*, caso do que citamos a continuación (III, 12): «Confucio sacrificaba aos mortos como se estivesen vivos e os espíritos como se estivesen presentes, dicía: "Se eu non estivese persoalmente no sacrificio sería coma se non o fixese"» (Confucio e Mencio 1995: 17). O peso do esotérico, da forza espiritual aínda imperante no ritual e non independente, pero agora vinculada de xeito máis claro á mera construción racional e reflexiva do eu como suxeito por medio do rito, atopámolo, con todo e entre outros posíbeis exemplos, na sentenza inmediatamente anterior á que acabamos de citar*:* «Alguén preguntoulle a Confucio o significado do Gran Sacrificio. Confucio respondeu: "Eu non o sei e, quen o soubese", dixo mentres se sinalaba a palma da man, "pensaría que o mundo é tan fácil de gobernar como esta superficie"» (III, 11; Confucio e Mencio 1995: 17).

110 Definido e comentado ao inicio do clásico confuciano dedicado máis especificamente ao seu estudo (o *Xusto Medio* ou *Medio Invariábel*; *Zhongyong* [中庸]) da seguinte maneira, en palabras tradicionalmente atribuídas ao neto de Confucio, Zisi (子思) (*ca*. 485-420? a. C.): «O que o Ceo ordenou é chamado natural. Seguir o que é natural é ao que se denomina: o Camiño. A regulación deste camiño é ao que se nomea como doutrina. / O Camiño non pode abandonarse nin sequera un breve instante. Se puidese abandonarse non sería o Camiño. Por iso o home superior ten coidado sen esperar nada concreto e teme sen escoitar nada en particular. / Nada lle é máis evidente que o invisíbel, nin nada máis claro que o diminuto. Por iso, o home superior cóidase na súa soidade. / Se non xorden sentimentos de gozo, furor, tristeza ou alegría, dise que se está no Medio. Se xorden pero están equilibrados, dise que hai harmonía. O Medio é a raíz principal de todo o que hai baixo o Ceo; a harmonía é o gran obxectivo do mundo. / Coa consecución do Medio e da harmonía, o Ceo e a Terra estarán equilibrados e tódolos seres perfeccionaranse» (§ 1; Confucio e Mencio 1995: 339-340).

111 Termo abraiantemente polisémico, o cal podemos traducir, entre outras moitas acepcións, por «benevolencia», «amor aos demais [ou ao ser humano]», «boa vontade cara ao outro», etc., se ben posiblemente o máis correcto sexa aproximarse ao mesmo da man da proposta de autores como a propia Anne Cheng, quen o traduciu por «calidade humana» ou, ronsel conceptual e semántico, «sentido do humano» (vid. Cheng 2001: 61, Slingerland 2009: 121).

inexorábel, a seguir por todo aquel que pretenda acadar a perfección de si mesmo[112]. (Neste aspecto, como en tantos outros, non podemos deixar de comungar coa postura de Feng Youlan, segundo a cal o filósofo chinés, exemplificado ou condensado aquí na figura de Confucio, non excede na súa particularidade as similitudes ocasionais co santón budista ou o santo cristián, non cando menos como para volverse mutuamente excluíntes ou irrecoñecíbeis.) Estamos a falar, en calquera caso, dunha serie de virtudes que o sabio deberá aplicar, por en práctica, nas súas interaccións cos outros segundo o tipo de relación particular que estableza con cada individuo concreto. Non en balde, as relacións humanas non estarán (cando menos non no seu estadío ideal) marcadas polos afectos ou desexos do suxeito, senón pola rigorosa e estrita orde que cada un deles ocupa respecto do outro no seo daquela estrutura piramidal e xerárquica (cosmogónica, pero igualmente socio-política e sempre familiar, dotada dun forte compoñente ou fondo carácter familiar) á que antes faciamos referencia.

Atopámonos aquí cun outro daqueles elementos que serán considerados clásicos dentro da cosmovisión filosófica de Confucio, se ben neste caso tantas veces tachado (sen selo realmente) de contraditorio. Referímonos ao equilibrio establecido polo Mestre entre os seguintes principios: unha sorte de filosofía igualitaria que defende a semellanza potencial de todo ser humano en base á súa bondade intrínseca, dependente da súa natureza innata[113], e a xa varias veces referida comprensión estrita, rigorosamente xerárquica e declaradamente piramidal da realidade, coa súa pulsión limitadora de calquera intento de igualitarismo político ou social. Moitos son os de estadíos ou banzos que participan neste proceso de gradación da realidade, sucedéndose de forma vertical e non caprichosa, azarosa, senón participando do deber-ser das cousas e manifestando a súa coherencia harmónica[114]. Así o sinalaba o propio Confucio en XVI, 2:

112 Nun dos catro clásicos confucianos, o *Xusto Medio* (§ 4), atribuiranse as seguintes verbas ao propio Confucio: «Eu sei por que non se anda polo Camiño do Medio: os que saben pásanse e os ignorantes non chegan. Eu sei por que o Camiño non é claro: os homes ilustres pásanse e os que non teñen calidades non chegan. Tódolos homes comen e beben, pero poucos son capaces de coñecer os sabores» (Confucio e Mencio 1995: 341).

113 Presuposto que será posteriormente explotado con enorme fortuna por Mencio, pero que constitúe xa aquí, neste punto aínda temperán da historia do pensamento filosófico chinés, un dos elementos máis revolucionarios da teorética de Confucio, especialmente se atendemos ao feito de que, de acordo con el, o privilexio e a posición socio-política do suxeito non dependen en última instancia (ou, cando menos, non deben depender) do seu sangue ou da súa xenealoxía, senón da calidade moral particular da que dea constancia. Máis alá da súa caste ou estrato de nacemento particulares, será a altura moral a que designe, por medio do seu acordo co Mandato dos Ceos, o espazo que o suxeito está ou debería estar chamado a ocupar na sociedade (porta de entrada ideolóxica, esta última, das reclamacións de numerosos confucianos ao longo da historia chinesa en defensa do seu propio ascenso social e político, con independencia da pobreza da súa liñaxe ou da ausencia de devanceiros famosos ou recoñecidos).

114 O mito da xerarquía, en base á orde cósmica e a cadencia harmónica dos seus compoñentes e partes, será, sen afastarnos das marxes da Escola dos Letrados, pero dunha Escola dos Letrados xa profundamente influenciada polas teses de Confucio e os seus seguidores máis inmediatos, ampliado e desenvolvido de xeito máis pormenorizado en textos que poderían ser perfectamente clasificados ou interpretados como obras de filosofía política e artes de bo goberno (xusto, correcto), ou ben como tratados de ética ou de fondo e inquedanza cosmogónicos. Textos entre os que habería que destacar verdadeiros clásicos confucianos, comezando polo *Grande Estudo* (*Daxue* / 大學) e *O Medio Invariábel* (*Zhongyong* / 中庸), os cales, para o asunto que aquí nos interesa, atenderán, respectivamente, ás cuestións do reflexo ou manifestación a pequena escala da macro-xerarquía constituínte da realidade no seo do propio suxeito, da súa formación e crecemento intelectivo-persoal —comprendido como unha sorte de sucesión graduada e gradual de ciclos ou estadíos, capaz de alzar ao individuo sobre a vileza ou vulgaridade que comparte o groso do xénero humano, aproximándoo e elevándoo a unha superioridade ou excelencia que acabará converténdoo, a el mesmo, en engrenaxe clave da realidade na que inscribe a súa existencia e en motor do cambio e transformación dos seus concidadáns e do conxunto da súa sociedade e Estado—, e da harmonía como valor universal e prioritario de todo un conxunto de relacións (entre seres humanos, entre o suxeito e o Mandato do Ceo, entre os distintos elementos constituíntes da realidade, a un tempo humana e natural). A omnipresenza da xerarquía neste xardín de sabedoría, así como a rixidez da que dá contas, puidesen levarnos a pensar o contrario, pero estamos a falar dunha harmonía que debe ser e amosarse o suficientemente fluída e adaptábel como para poder adecuarse con exquisita ecuanimidade e eficacia a calquera situación, por dispar que sexa o contexto ou as variables que a comprendan e crucen. Certamente, unha medida tal implica, necesariamente, estabilidade e consistencia, pero non por iso debe esquecerse a importancia capital da alternancia e desprazamento dun centro que sempre o será, que sempre será o centro, pero cuxo lugar

«Cando o mundo está ben gobernado, os ritos, a música e as expedicións militares proceden do Fillo do Ceo. Cando o bo Camiño non rexe o mundo, os ritos, a música e as expedicións militares proceden dos príncipes. Haberá poucos casos nos que estas dinastías non perdan o poder nunhas dez xeracións. Se os altos funcionarios son os que se encargan dos ritos, a música e as expedicións militares, as dinastías perderán o seu poder, en case tódolos casos, nunhas cinco xeracións. Cando sexan os funcionarios de inferior categoría os que detenten a autoridade do Estado, será raro que o poder mesmo non se extinga en tres xeracións.

Cando o Camiño impera no mundo, o poder político non reside nos altos funcionarios.

Cando o Camiño prevalece en toda a superficie baixo o Ceo, os súbditos non discuten o goberno» (Confucio e Mencio 1995: 116-117).

A regulación e tipificación das relacións do ser humano estará chamada a xogar un papel privilexiado (xerminal na práctica) no contexto desta estratificación. E cinco son as relacións humanas que aquí se computan, tres das cales posuidoras dun carácter familiar compartido, a saber: as establecidas entre pai-fillo, marido-dona e irmán maior-irmán menor[115]. O peso cualitativo (que non meramente cuantitativo) relativo do familiar neste contexto relacional, e, por conseguinte, respecto da significación e relevancia particular das relacións humanas non primarias ou estritamente familiares, tería sido defendido con vehemencia na nosa contemporaneidade, con forte e sólida pegada historiográfica posterior, por Ambrose King, a quen debemos a renovada forza da tese de que o esquema relación tradicional confuciano no se conxunto se tería erixido sobre unha base de marcado carácter familiar[116].

exacto ou concreto a ocupar dependerá das circunstancias concretas nas que o procuremos (vid. González España 1999: 42-43).

115 A tese ou doutrina das Cinco Relacións (Cardinais) (*wulun* / 五倫) non será unha realidade conceptual unificada e dotada de entidade propia ata a obra intelectual de Mencio, en boa medida como resposta ou por oposición ao utilitarismo socio-político preconizado pola escola moísta, se ben as raíces da mesma poden seguirse ata o pensamento de Confucio, quen tería abordado as cinco relacións de forma individual (ou en base a esquemas de interacción de baixa intensidade; sendo caso destacado o da sentenza 7 do Libro I das *Analectas*, na que, postas en boca de Zixia, aparecen representadas catro das cinco relacións, coa excepción da habida entre irmáns, no esquema dunha armazón virtuosa común, unificada, pero aínda non individualizada, significada en tanto que tal), sendo sobre este substrato previo que o Mestre Meng presentaría ou avanzaría na súa propia reflexión (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XLI-XLII, Xiufen 2010: 244 [n. 2]). Significativo desta relación de continuidade resulta o carácter bidireccional e contextual do que se dota a un esquema relacional caracterizado por medio da natureza concreta dos vencellos establecidos en dependencia do espazo específico ocupado polos integrantes nunha estrutura maior: «entre pais e fillos hai amor; ente soberano e ministro rectitude; entre marido e muller atención a ocupacións diferentes [é dicir, distinción]; entre [irmán] maior e menor hai orde e entre os amigos confianza» (*Mengzi* III A 4; Confucio e Mencio 1995: 202).

116 O propio King incidira na cuestión desde o inicio do seu «The Individual and Group in Confucianism»: «Entre as cinco relacións cardinais, tres pertencen ao reino do parentesco. As dúas restantes, a pesar de non ser relacións familiares, son concibidas en termos da familia. A relación entre o gobernante e o gobernado concíbese en termos de pai (*chün-fu*) e fillo (*tzu-mun*), e a relación entre amigo e amigo exponse en termos de irmán maior (*wu-hsiung*) e irmán menor (*wu-ti*)» (King 1985: 58). E o fará, tal e como ten sinalado Xiufen Lu, non como un aparte, como un comentario ou acotación á marxe da temática e argumentación centrais do seu traballo. Neste sentido, non deixa de espertar certa sorpresa o feito de que un compoñente case secundario do traballo de A. King chegase a impoñerse ata converterse no apartado máis influínte (e citado) do mesmo, contando con apoloxistas de tanto renome como David Hall e Roger T. Ames, especialmente polo que respecta ao segundo (quen se terían erixido nos seus primeiros defensores *de facto*). Pola contra, máis sinxelo resulta comprender ou asentir que, en base a tales coordenadas (unha argumentación vaga e xeneralista, imprecisa a causa do pouco interese dado ao detalle e a precisión da información aportada nunha narración que resulta, en última instancia, tanxencial e accesoria á principal), a reclamación do noso autor de que a totalidade do conxunto das relacións humanas (así tamén a amizade, xa que logo), segundo estas se establecían en culturas con forte base no parentesco tales como a chinesa (a *familistic society* da que nos fala Talcott Parsons, á que tamén se refire King, aquela na que: «a familia, e o sistema de parentesco derivado dela, ocupa un lugar unusualmente estratéxico na sociedade no seu conxunto»; King 1985: 58), atópanse formuladas e deseñadas en base aos patróns das relacións de tipo familiar (da súa estrutura e sistemas de valores á denominación), nunha relación de dependencia que chega a revelarse ocasionalmente como histórica ou ontolóxica (desenvolvéndose e constituíndose as relacións sociais non-familiares como tales unicamente tralo establecemento do sistema familiar). Se ben, aínda aquí, non son poucas as ocasións nas que se presentan máis interrogantes que respostas en axuda á

Fronte a estes vencellos familiares, caracterizados polo imperio da consanguinidade e polo fondo non-electivo que rexe a unión establecida entre os membros (elemento baixo o que quedaría significada a relación entre marido e esposa, que, en si mesma e con independencia da relación biolóxica establecida entre ambos cos seus descendentes directos, non resulta plenamente adecuada ao primeiro carácter exposto) e referidos nos textos antigos como *realizadas polo ceo* (é dicir, predestinadas), atopámonos co par de relacións *realizadas polo home*, nas que o sangue deixa de xogar un papel relevante no marco dunhas interaccións nas que a elección comeza a erixirse en compoñente distintivo (de forma máis problemática polo que respecta conxunción soberano-vasalo, pero cunha relevancia significativa no relativo ao amizar) (vid. He 2007: 297). O primeiro destes pares relacionais posúe carácter social ou gobernamental, e complétase a través da equiparación relacional establecida entre o emperador e o Ceo (non libre do seu particular fondo ou esencia familiar): o par soberano-súbdito. Finalmente, a amizade, a única tesela deste mosaico que semella sustentarse na igualdade ou simetría dos seus participantes (se ben teremos ocasión de afondar con posterioridade na densa problemática que se agocha tras esta afirmación en aparencia inocente e, á luz dos nosos particulares esquemas culturais [occidentais], mesmo evidente), parece posuír un cariz ou sentido case que ontolóxico, en tanto en canto se entende como unha sorte de principio transversal e centralizador, pero ao mesmo tempo extensivo, a partir do cal o ser humano (un ser humano particular) pode recoñecer a outro (a outro ser humano particular) como tal, baixo a fórmula do potencial amigo.

Unha fórmula amizosa tal sirve para favorecer a estabilidade social, avanzando na defensa dunha concepción e articulación positivas das relacións do conxunto de seres humanos, os cales deixan de lado neste esquema a súa apreciación mutua como competidores naturais ou inimigos velados para pasar a ser observados, en última

consolidación da súa tese. Por centrarnos nas consideracións críticas realizadas por Xiufen, en base á argumentación de King, a amizade, dependente aquí (da mesma maneira que o groso das relacións humanas) do paradigma dos vencellos familiares, caería en categorías como as seguintes: 1) non sendo unha relación familiar, o amizar basearíase en última instancia na devandita tipoloxía; 2) o amizar resultaría reducíbel a unha relación de tipo familiar; 3) existiría un estado de analoxía entre as relacións de tipo amistoso e familiar; 4) non existirían diferenzas significativas entre ambos tipos de relacións; 5) as relacións amistosas non posuirían características imposíbeis de detectar ou sinalar no conxunto das heteroxéneas relacións que compoñen a tipoloxía familiar (vid. Xiufen 2010: 226). Porén, non debemos esquecer que a tese defendida por King non atopou respaldo documental no *corpus* confuciano, véndose na obriga de sustentarse nunha defensa que apela a formalismos socio-culturais e convencións lingüísticas, encamiñándose en ocasións (e con pouca fortuna) aos eidos do esencialismo cuantitativo (caso da súa apelación a pluralidade de termos de orixe ou significación familiar que podemos atopar nos dicionarios chineses, desde os seus expoñentes máis antigos [conservados]; vid. King 1985: 58), así como a unha argumentación exemplarista que pivota, sen excesivo coidado nin maiores garantías metodolóxicas, entre a teorética confuciana e a constatación sociolóxico-cultural. A superposición, equiparación e, ata certo punto, confusión que entre o sistema social e o sistema familiar na historia chinesa se opera no texto de A. King, en claro beneficio do segundo, coa conseguinte redución das relacións non-familiares a un estado de cuasi-familiaridade, non debe facernos esquecer as lagoas entre as que navega a hipótese á que aquí nos referimos, partindo do simplismo reducionista de asumir que unha referencia terminoloxicamente idéntica devén ou depende dunha sinonimia significacional, ou, dito doutro modo, o emprego de referencias familiares nas interaccións políticas, amistosas ou, entre outros posíbeis casos, nas establecidas entre mestre e alumnos non amosa ou demostra en modo algún, non cando menos por si mesmo e con independencia doutras consideracións, a existencia de analoxía plena ou de indiferenciación conceptual entre as partes favorábel á sección estendida máis alá dos seus eidos orixinais (vid. Xiufen 2010: 227-228). Por outra banda, o emprego de terminoloxía de corte familiar a eidos non-familiares: «non é idiosincrático da antiga China. Os nenos na China contemporánea empregan a verba chinesa "tío" para homes maiores e "tía" para mulleres maiores por máis que estes non estean en absoluto relacionados coa [súa] familia. Tampouco é idiosincrático de China. Os occidentais empregan "pai" e "irmá" para referirse e dirixirse a sacerdotes e monxas sen por iso supoñer que as súas relacións con sacerdotes e monxas son significativamente análogas ás xenuínas relacións familiares» (Xiufen 2010: 244 [n. 4]). As fronteiras da diferencia conceptual non se teñen rendido aquí ante a extensión metafórica ou o emprego en clave de respecto de termos extraídos de eidos significacionais diferenciados. Poderiamos perfectamente, e así o faremos, concluír esta reflexión a rodapé coas verbas coas que o propio Xiufen Lu remata a citación anterior: «Viola o sentido común pensar que na antiga China unha soa terminoloxía (isto é, irmán) non podería ter servido tanto para a relación familiar como para amizades non baseadas en lazos familiares, pero expresadas en termos familiares, da mesma maneira en que se fai hoxe».

instancia, como unha parte complementaria do propio suxeito. Este sentido de unidade será, con todo, desenvolvido ata maiores cotas xa en contextos filosófico-culturais posteriores, cando a amizade pase a comprenderse ou asociarse con unha supresión real daquelas necesidades que a ser humano non pode cubrir por si mesmo (e, dependendo da corrente ou autor concreto aos que atendamos, podemos chegar a falar dunha sorte de superación que afecta igualmente ao corporal e o espiritual). Non obstante, aquí aínda nos movemos nas marxes dunha concepción algo máis pragmática (por dicilo dalgún xeito) desta singular relación humana.

Da mesma maneira, non debemos eludir o feito de que esta estratificación leva consigo o establecemento de toda unha serie de redes de obrigas recíprocas entre os membros de cada grupo, tomando como lóxica de ordenación a situación particular de cada membro no seo dun intercambio dado e rigorosamente regulado. Non son as mesmas, por exemplo, as virtudes que un fillo debe observar no trato co seu pai nin os deberes aos que se atopa suxeito que os que, en sentido inverso, o pai debe ao fillo. Non en balde, mentres que o primeiro, o fillo, debe ao segundo, o pai, piedade ou respecto filial, como base das súas restantes obrigas ético-relacionais, o primeiro debe ser clemente, xusto e indulxente co segundo. Levada a cuestión ao seu grao sumo, chegaríase ao establecemento dunha sorte de estratificación da amizade[117] ou a elaborar series de catálogos e especificacións dos tipos de amor existentes ou debidos dentro de, por exemplo, o ámbito familiar, atendendo sempre ao status e demais consideracións xerárquicas propias e relativas a cada un dos membros. (Dun bo número de ditos termos resulta practicamente imposíbel dar unha tradución fiel ás linguas da nosa contorna, desde logo non en literalidade respecto do seu sentido orixinario, habida conta de que estamos a falar de matices, en ocasións extremadamente sutís, para co sentido, formalización e designación deste amor mutuo, a un tempo recíproco e xerárquico.)

Máis alá dos exemplos ou casos concretos, o peso do familiar resulta evidente neste contexto, e dista moito de ser aleatorio ou caprichoso. Esta cuestión resulta tanto máis evidente canto atendemos a que o Estado (a súa composición, organización, casuística, funcionamento, etc.) posuirá unha importante vía de aprehensión e comprensión a través da súa conceptualización como gran familia ou familia colectiva[118]. Este conxunto de dinámicas depende, en moi boa medida, e tal e como sinala J. Pérez Arroyo, do feito de que a familia chinesa non fose, nin moito menos, unha estrutura organizativa de dimensións reducidas, comprendida e restrinxida aos membros que habitan na casa familiar (núcleo habitacional) ou, mesmo, aos vinculados por sangue. Pola contra, e máis ben ao estilo das *gens* romanas ou das tribos áticas, por familia se entende aquí un conxunto numeroso de individuos pertencentes, en ocasións, a rexións e núcleos poboacionais distintos e afastados, respecto de moitos dos cales non se posúe unha relación de sangue real, pero cuxa inexistencia se compensa a través da figuración dunha sorte de vínculo ou parentela ficticia compartida establecida en base a un

117 Un elemento que, por certo, podemos rastrexar con claridade ata a obra de Mencio (*Mengzi* V B 8): «Mencio dixo a Wan Zhang: "O cabaleiro cuxa excelencia é notoria nun distrito rural, fará amizade con tódolos cabaleiros das mesmas prendas [pezas] no distrito; o cabaleiro cuxa excelencia é notoria nun Estado, fará amizade con tódolos cabaleiros das mesmas prendas [pezas] no Estado; o cabaleiro cuxa excelencia é notoria en todas partes, fará amizade con tódolos cabaleiros do mundo que sexan como el. / Se a amizade con tódolos verdadeiros cabaleiros do mundo non lle é suficiente, remontarase á consideración dos antigos: cantará as súas poesías, lerá os seus escritos e, se non sabe como foron, considerará a súa historia. Isto é remontarse á antigüidade para facer amigos"» (Confucio e Mencio 1995: 264).

118 «O mesmo que a familia ten características de organización cortesá, a corte do príncipe ou o Estado todo, unha vez que funciona de acordo cos ritos correctos, terá características familiares e así o soberano será como o pai para os súbditos, quen lle deberán un respecto próximo ao filial. O ministro e o príncipe terán polo seu lado unha relación moi especial e moi importante, que os letrados vían como de crítica e ensinanza por parte do ministro e de respecto e apoio por parte do soberano» (Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXVII).

parentesco mitolóxico-lendario común, a toda unha serie de acontecementos pasados de índole ou fondo relacional nos que se viron inmiscuídas e implicadas as partes ou ao cumprimento de obrigas e débedas mutuas (xeralmente de tipo máis espiritual que material), rematando por constituírse, en calquera caso e máis alá do particularismo orixinario, en unidade, en colectividade.

Non resulta estraño, por tanto, que filósofos como Confucio estendesen e difundisen desde o ámbito familiar ao político e do político ao familiar moitos daqueles elementos considerados como propios ou xenuínos, característicos, de cada un deles. Desta sorte, falarase da exportación ao universo familiar da etiqueta de corte ou, mesmo, da distribución de honras, oficios e cargos (funcións) entre compoñentes do organigrama familiar segundo a dignidade e posto que cada un dos membros ostente na xerarquía, mentres que se procede a concretar a natureza paterno-filial do conxunto das relacións e interaccións establecidas entre o monarca e os seus cortesáns. Os segundos, por exemplo e en base a dita topografía relacional, non só haberán de ser fieis ao primeiro e gardarlle o respecto debido, senón que estarán na obriga de atendelo e, de ser preciso, corrixilo coa consideración e o amor filial adecuados, da mesma maneira en que o primeiro debe amosar afecto paternal, mesura e, posiblemente o máis importante, indulxencia para cos seus súbditos (especialmente respecto dos máis inmediatos), os cales pasan a ocupar aquí o rol de novos fillos seus (enténdanse como fillos espirituais, simbólicos ou morais).

Seguindo este sendeiro, o filósofo de Lu e moitos outros letrados non só defenderían enxeñosamente a necesidade de ocupar e copar os cargos que solicitaban, senón que aseguraban, na medida do posíbel, o mantemento das súas testas sobre os seus ombreiros.

Restaría falar dun dos elementos máis singulares da filosofía atribuída ao Mestre Kong, ou, cando menos, a órbita confuciana, o cal, con todo, chegou a ser considerado en determinadas ocasións como espurio ao pensamento orixinal de Confucio, quedando como unha como formulación confuciana serodia. Carácter tardío que, certamente, consideramos adecuado e subscribimos polo que respecta á formulación final de dita tese, á forma na que sería posteriormente recoñecida, pero dificilmente así no concernente ao seu sentido íntimo, a defensa da existencia dunha equivalencia ideal entre a realidade (*shi*; 實) e os nomes (*ming*; 名) mediante os que a designamos e o desexo de conquerir e aproximarnos o máximo posíbel a tal equilibrio. Estamos a falar da coñecida como «rectificación dos nomes» (*zhengming*; 正名), a cal gozou dun sorprendente percorrido e pervivencia históricos, e que resultaría curiosamente fronteiriza respecto do pensamento Taoísta, á luz dun mundo cuxa inercia depende non xa de gobernos ou, mesmo, da palabra (lémbrese o antes mencionado diálogo das *Analectas* [XVII, 19] entre Confucio e Zigong relativo á fala ou non do Ceo), senón da reconciliación para coa cadencia harmónica que lle resulta intrínseca (connatural, innata) a dita realidade (vid. Cheng 2002: 74). Unha sorte de non-acción confuciana (con permiso do Taoísmo) cuxo exemplo nas *Analectas* recae na figura do lendario monarca Shun: «Confucio dixo: "Shun gobernou sen facer nada. Que como foi isto? Shun limitouse a sentar no seu trono con respecto e rectitude"» (XV, 4; Confucio e Mencio 1995: 108).

O Mestre Meng teríase feito igualmente eco das teses e doutrinas referidas á espontaneidade do natural e o beneficio da non-acción (nun contexto intelectual, non debemos esquecer, no que o seu principal interlocutor histórico resultou ser Zhuangzi, con independencia da posibilidade de que o houbese chegado a coñecer persoalmente ou

non)[119], pero, retornando ao caso concreto do Mestre Kong, falamos dun paralelismo confuciano-taoísta que, de acordo coas consideracións de Feng Youlan ou Edward Slingerland, quedaría esclarecido e, de feito, esvaecido na medida en que, fronte ao «facer nada» (a non-acción; *wuwei* [無為]) dos taoístas, comprendamos a inacción confuciana á que aquí nos referimos como un «facer *por* nada». O individuo, no seo da ríxida cosmogonía político-ritualista confuciana, non pode limitarse ou resignarse a nada facer, pois os deberes que lle son propios e que significan a súa existencia estanlle estritamente estipulados, pero haberá de actuar de forma natural e espontánea, practicamente inconsciente (froito último da interiorización e aprehensión vital dun espírito ritual de fondo moral). Por suposto, libre de toda presión ou coacción externas, pero tamén de calquera esforzo innecesario e de calquera pretensión persoal que exceda á do estrito cumprimento do que debe ser realizado[120]. A desconfianza e o receo que a dirección legalista, marcial ou punitiva do goberno espertaban no Mestre Kong resultan manifestas, amosándose este moito máis disposto ou partidario do mandato virtuoso capaz de transformar pola irresistíbel forza tractora emanada da propia excelencia[121]. É preciso, pois, cumprir con aquilo que debe facerse recoñecendo a existencia dunha harmonía preestablecida que precisa ser respectada, seguida, e non alterada, desafiada, e facelo polo mero cumprimento do seu deber, pola satisfacción da compulsión moral que lle impele a actuar, non pola procura dun resultado determinado nin por ningunha outra consideración externa, sexa esta a conquista do éxito ou a elusión do fracaso (vid. Fung 1987: 92, Slingerland 2009: 112-113 e 129-130):

> «O Mestre dixo: "Riqueza e honores son o que home desexa. Se non os obtén segundo a *vía* [Tao, Camiño], non os conserva. Miseria e desmedro son o que o home aborrece. Se chega a eles sen manterse na vía, non os abandona. Se o *fidalgo* abandona a *humanidade*, acaso é digno dese nome? O fidalgo non se

119 «Mencio dixo: "Cando en todo o ancho espazo baixo o Ceo se fala da natureza das cousas, soamente pode opinarse sobre esta tomando en conta os seus efectos e os efectos teñen unha tendencia natural na súa base [orixinalmente dado, *gu* (故); o mesmo termo aparece no episodio do nadador do *Zhuangzi* 19]. / O que me molesta dos sabios é a súa maneira de facer deducións. Se fixesen o mesmo que Yu ao encamiñar as augas, eu non encontraría nada de recusábel neles. Yu canalizou as augas sen facerlles violencia algunha. Se os sabios tamén así pensaran, serían grandes. / O Ceo está alto, os astros afastados, pero se observamos os seus movementos, podemos establecer a data exacta dos solsticios para un período de mil anos"» (*Mengzi* IV B 26; Confucio e Mencio 1995: 237). Polo demais, a naturalización radical que o Mestre Meng recoñecerá á bondade como compoñente innato e substancial da natureza humana, levarao a asumir o principio de que todo individuo é partícipe dun actuar ou adaptarse morais case corporais, alleos ao emprego da razón, a cal, polo demais e, cando menos, no seu devagar ou emprego rutineiro, non sempre (e nesta pequena precisión agóchase unha profunda fenda diferencial respecto daquel Taoísmo que nega a validez xeral do pensamento e a fala ordinarios como medio de acadar os obxectivos últimos) lle depara beneficios ou se revela en garantía de éxito da tal empresa moral.

120 A interiorización e naturalización últimas dunha ética ritualizada de fondo formalista é a trabe mediante a que podemos salvar o hiato existente entre o exceso de rixidez propio de quen pretende aferrarse de xeito inopinado a mandatos e tradicións dadas e os desequilibrios e perigos derivados dunha pulsión de transformación sen freos nin obxectivos claros e colectivos (dependentes non da propia auto-satisfacción senón do ben común). Tal é a ferramenta mediante a que o Mestre Kong foi quen de manter unha rigorosa fidelidade para co significado dos ritos, sendo quen, ao tempo, de adecualos e varialos (non substancialmente) segundo resultaba máis adecuado ás circunstancias particulares de cada caso: «O Mestre dixo: "O tocado de lino [sombreiro de cerimonia] é o que mandan os ritos. Hoxe en día, faise de seda, que é máis barata. [Neste aspecto,] sigo a corrente [da maioría]. Facer unha [primeira] reverencia [ao soberano] antes de subir á sala [de audiencias] é o que mandan os ritos. Hoxe en día, faise unha vez enriba, e é arrogancia. Seguirei facéndoa abaixo, aínda indo contra corrente [da maioría]» (IX, 3; Confucio 1997: 71).

121 «O señor Ji Kang preguntou ao Mestre Kong acerca do goberno. O Mestre Kong contestou: "Goberno [*zheng* / 政] é rectitude [*zheng* / 正] [tal e como sinala A.-H. Suárez Girard, a tradución da sentenza, cuxo primeiro carácter inclúe internamente ao segundo, fai perder parte do xogo etimolóxico orixinal, cuxa tradución literal sería similar a «rectificación é rectitude»]. Se sodes recto, quen ousará non selo?"» (XII, 17; Confucio 1997: 90); «O señor Ji Kang preguntou ao Mestre Kong acerca do goberno, dicindo: "Que vos parecería se matase aos corruptos en favor dos honrados?" / O Mestre Kong contestou: "Para gobernar, señor, de que vos serviría matar? Desexade o ben, e o pobo será bo. A virtude do fidalgo é vento, a virtude do vilán, herba. Cando o vento sopra sobre a herba, dobrégaa"» (XII, 19; Confucio 1997: 90).

> aparta da humanidade nin sequera o tempo dunha comida, nin [aburado por] a emerxencia ou [atafegado por] a adversidade» (IV, 5; Confucio 1997: 47).

O pensamento confuciano, xa que logo, non desdeña a acción nin o actuar, senón que o limita e restrinxe ás coordenadas do xusto e necesario en harmonía co deber ser ideal da acción concreta, segundo esta se inscriba na estrutura cosmogónica da que forma parte. (Un ideal de harmónica funcionalidade que terá a súa correlación e implicación inmediatas na faciana social da cuestión da medianía confuciana, toda vez que a distribución de deberes e, por tanto, funcións traduce a necesidade e desexo de que cada suxeito, cada peza dun colectivo maior, cumpra coas súas obrigas en harmoniosa aquiescencia cos demais pola razón última de que o debido debe facerse.) Así pois, Confucio, da mesma maneira en que o fixo Sócrates, falou con todos e se enfrontou á ferocidade dun contexto histórico acendido, pero non porque pretendese triunfar (e aínda sabendo que, finalmente, non podería facelo), mais porque debía facelo[122], por máis que actuar deste xeito ou seguir tal ideal puidese cobrar en peaxe a súa propia vida[123]. Será igualmente nas marxes deste imperio moral nas que atopemos unha das trabes da posterior santificación do Mestre Kong, toda vez que a empresa biográfico-filosófica por el emprendida se entenda baixo a forma dunha misión ou encomenda relixiosas[124].

122 «Certa vez que Zilu pasou unha noite en Shimen, o gardián da porta preguntoulle que a que escola pertencía. Como Zilu respondese que á de Confucio, o gardián dixo: "Ah! Ese é o que, aínda sabendo que nada se pode facer, faino a pesar de todo"» (XIV, 41; Confucio e Mencio 1995: 103).

123 «Zizhang dixo: "O letrado [é capaz de] sacrificar a súa vida ante o perigo e de pensar, ante a perspectiva dun logo, na xustiza [da súa obtención]. Amosa reverencia na ofrenda e aflición no dó. Con iso é suficiente» (XIX, 1; Confucio 1997: 129). As *Analectas* presentan unha extensa relación deste tipo de fenómenos ou situacións conflitivas, mesmo violentas, ben fosen froito da confusión (caso dos altercados de Kuang) ou da aberta oposición, cando non simple animadversión, que o Mestre Kong e as súas ensinanzas espertaron entre determinados suxeitos poderosos da súa época e contorna (das tres casas de Lu a Huan Tui). A morte, en última instancia, non pode ser senón ben recibida, sen resentimento nin loita, por parte daquel que se teña aproximado á Vía ata ser quen de captala (de ouvila): «O Mestre dixo: "Quen pola mañá capta a vía, ao anoitecer pode morrer [contento]» (IV, 8; Confucio 1997: 48).

124 Nun mundo perfectamente rexido pola plena harmonía entre o Ceo e todo aquilo que se atopa e desenvolve baixo el, o espontáneo despregamento da realidade e a cadencia natural dos acontecementos farían innecesario, tal e como acontecía no caso do agora referido goberno de Shun (XV, 4), o recurso á propia palabra. O mesmo Confucio, segundo se deriva da súa breve diatriba ao respecto con Zigong (XVII, 19), parece non rematar de estar plenamente satisfeito ou cómodo co emprego da mesma (e, lembremos, estamos a falar do recoñecido como primeiro mestre itinerante da China histórica, cun recurso non xa prioritario, senón privilexiado, da expresión oral como medio de transmisión do seu coñecemento e ensinanzas). Porén, o estado de degradación e desarticulación extremos dos que dá contas a súa época vital, no que a Vía parece ter sido perdida —«O xefe do clan Meng nomeou a Yang Fu [discípulo de Zengzi] primeiro xuíz do penal. Cando este pediu a opinión de Zengzi [Zeng Shen], recibiu a seguinte resposta: "Os gobernantes non seguen o Camiño e os súbditos fai xa moito tempo que viven na desorde. Cando atopes a verdade dun caso, dóete, sinte compaixón polo culpábel e non te alegres de telo resolto"» (XIX, 19; Confucio e Mencio 1995: 137)—, converten a fala do Mestre Kong nunha *necesidade* (nun mal necesario se se quer) (vid. Slingerland 2009: 114-115, 126). O carácter sagrado da encomenda que impele á actuación ao Mestre Kong manifestarase e desenvolverase tanto no concernente ao carácter practicamente kerigmático da súa tarefa —e aquí atopámonos coa conversión da vía confuciana na Vía dos Zhou, porta de acceso á instauración dunha nova Idade de Ouro, parella ou semellante a aquela instaurada polos primeiros monarcas da devandita Dinastía: «Gongshan Furao [intendente ao servizo da casa Ji], que se rebelara e ocupaba a fortaleza [praza forte] de Bi, enviou unha invitación a Confucio, quen deu mostras de que quería acudir ao chamado. / Zilu, descontento, díxolle: "Desde logo que non podedes ir!, por que deberiades ir verlle?" / Confucio dixo: "Se me chamou, non será que quere seguir a miña doutrina? Se alguén como el me emprega, non podería eu facer que el fose o indicador dunha nova dinastía Zhou en Oriente?"» (XVII, 5; Confucio e Mencio 1995: 122; cfr. Confucio 1997: 120)— como no sentido ou fondo universalista da súa mensaxe —«O Mestre quería instalarse entre os nove pobos bárbaros do Este [poboacións non chinesas da actual rexión de Shandong]. Alguén lle dixo: "Son salvaxes. Que fariades alí?" / O Mestre contestou: "Vivindo entre eles un fidalgo, que salvaxismo terían?"» (IX, 13; Confucio 1997: 73). O carácter mesiánico dos esforzos vitais realizados por Confucio, e, da mesma maneira, do conxunto da biografía do Mestre, deveñen con facilidade no momento en que nos trasladamos da accidentalidade histórica á encomenda teleolóxica, e asimos a figura dun Confucio que non se limitou a verse na necesidade de falar, senón que foi chamado para falar e corrixir o estado de deterioro dunha Humanidade que esquecera ao Ceo e o seu Mandato. E, se ben estamos ante unha operación historiográfico-haxiográfica de longa duración e, ata certo punto, tardía na súa formulación, as sementes desta interpretación podemos atopalas espalladas xa ao longo das *Analectas*: «O gardián da fronteira do distrito de Yi

Resumida a doutrina da rectificación dos nomes por P. González España coas seguintes verbas: «a exacta correspondencia entre os nomes e as cousas, os títulos ou funcións e os actos» (González España 1995: 42), a brevidade da que aquí se fai gala queda compensada coa gran claridade da definición explicativa. O peso e extensión do que gozan as cuestións de índole eminentemente político e antopolóxico-sociolóxico no conxunto do pensamento de Confucio, así como as escasas e pouco frecuentes achegas ou incursións do noso autor en áreas tales como a teoría do coñecemento, levarían a que esta proposta fose amplamente destacada e analizada na historiografía posterior. Un incremento de interese que, por veces, tería derivado e (neste caso tamén) dexenerado nun exceso de celo a favor da singularización e diferenciación de tan excepcional apartado da filosofía confuciana respecto da restante arquitectura intelectual da que forma parte, propiciando, desta sorte, que se agochase (de xeito máis ou menos parcial) e, por conseguinte, malentendese o indubidábel valor e fondo pragmáticos desta proposta, así como a súa íntima significación política. Non en balde, o equilibrio e a harmonía da sociedade e do goberno (das relacións que neles e entre eles se dan, das súas estruturas e do seu exercicio, a súa capacidade de actuación e auto-realización) precisan, necesariamente, deste principio, segundo o cal se procede á defensa da existencia de relacións non arbitrarias entre a) os nomes, b) os elementos ou entidades aos que refiren e c) a función, manifestación ou execución dos mesmos.

Cos nomes non nos limitamos exclusivamente a designar un determinado obxecto ou función e cargo (e aquí comeza a facerse visíbel o carácter declarada e intimamente político da doutrina da rectificación dos nomes), e non o facemos porque non nos limitamos a designar e enunciar o seu ser superficial (aparecer ou aparentar), senón que nos referimos á súa esencia última, ao seu sentido máis puro e exacto (orixinario e real, en todo o sentido e forza da verba). É dicir, ao seu deber-ser. Se ben autores posteriores como Xunzi reducirán a problemática á cuestión das dúbidas, contrariedades e demais problemas derivados da confusión que afecte ao oínte (que tamén é falante), o risco de non cumprir con / ou realizar correctamente aquilo que se designa respondería en Confucio, por máis contraproducente e, mesmo, perigosa que tal confusión resulte ou poida chegar a ser (cuestión que non se elude ou esquece aquí), a unha especie de falla directa ás esencias últimas, e, neste sentido, erixirase como alteración ou atentado contra a correcta e harmoniosa relación dos compoñentes da realidade e contra a debida ordenación dos mesmos. Tal sería a razón que xustifique a exhortación confuciana respecto das severas consecuencias que de tal tipo de incumprimentos ou erros poden derivarse. Polo demais, moito se ironizou, chegando ocasionalmente á chanza, respecto da fixación do Mestre Kong coa tese e proposta á que agora nos referimos —traendo a colación anécdotas tales como aquela na que Confucio parece desgustado, mesmo enfadado, pola forma incorrecta na que tanto se escribe como se pronuncia o nome dunha vasilla de bronce (*gu*; 觚) (pronunciado como «cabaza» [*gua*; 瓜], pero que se seguía a escribir cos caracteres «corno» [角] + «cabaza» [瓜]; vid. Bauer 2009: 68)[125]—, pero será xustamente aquí onde atopamos de forma máis manifesta (ou, cando menos, privilexiadamente manifesta) o espírito de responsabilidade, corrección e procura da exactitude que, en liñas xerais, cruza e caracteriza o conxunto do pensamento de Confucio:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pediu ver a Confucio dicindo: "Cando chegaron ata aquí homes superiores, eu sempre pedín visitalos". Os seguidores do Mestre introducíronlle para que o vise. Ao saír dixo: "Por que estades tristes pola destitución do Mestre [Confucio partira cara a Wei coa intención de poñerse á disposición e servizo do seu líder ducal]? O mundo estivo xa durante moito tempo sen seguir o verdadeiro Camiño. O Ceo servirase do Mestre como se el fose a lingua de madeira dunha campá"» (III, 24; Confucio e Mencio 1995: 20; cfr. Confucio 1997: 46).

125 Anécdota que posuiría o seu correlato e tería o seu xermolo en referencias das propias *Analectas* (VI, 23): «Confucio dixo: "Un vaso que non parece vaso! Vaia un vaso!"» (Confucio e Mencio 1995: 40).

> «Zilu dixo: "O soberano de Wei estivo esperándovos, Mestre, para que ordenásedes o goberno, que é o primeiro que haberá que facer?".
>
> Confucio respondeu: "O que fai falta é rectificar os nomes".
>
> Zilu dixo: "De veras?, Mestre, non estades, quizais, perdéndovos un pouco? Cal é a razón de semellante rectificación?".
>
> Confucio dixo: "Que basto es! O home superior é cauto co que non sabe.
>
> Se os nomes non son correctos, as palabras non se axustan ao que representan e, se as palabras non se axustan ao que representan, os asuntos non se realizarán.
>
> Se os asuntos non se terminan, non prosperarán nin os ritos nin a música, se a música e os ritos non se desenvolven, non se aplicarán con xustiza penas e castigos e, se non se aplican penas e castigos con xustiza, o pobo non saberá como obrar.
>
> En consecuencia, o home superior precisa que os nomes se acomoden aos significados e que os significados se axusten aos feitos. Nas palabras do home superior non debe haber nada impropio"» (XIII, 3; Confucio e Mencio 1995: 87-88).

Un diálogo que, retomando as consideracións de Anne Cheng previamente aducidas, conviría cruzar, en pro de extraer toda a súa capacidade significativa, coa resposta dada por Confucio a Jing, duque de Qi, cando o Mestre foi interrogado por aquel respecto de en que consistía o bo goberno —«En que o soberano sexa soberano, o ministro, ministro, o pai, pai e o fillo, fillo [nunha serie que en chinés, tal e como lembra a propia A. Cheng, non representaría senón unha xustaposición de substantivos baixo a fórmula, tomemos o primeiro elo, soberano-soberano]» (XII, 11; Confucio e Mencio 1995: 82) —, na medida en que traduce e focaliza a comprensión dual do *nomear* (vid. Cheng 2002: 73-74). Proseguindo coa argumentación da nosa especialista, o nomeamento denominativo do *ministro* presupón ou co-implica o seu nomeamento nominacional, todo o cal no seo dunha métrica harmoniosa suxeita a unha sorte de dobre vía operacional, dirixíndose o seu uso ben á limitación dos nomes (impedindo, con tal manobra, que o seu emprego se estenda a realidades que lles son alleas) ou ben a modificación e concreción da realidade das cousas (nun intento por adecualas e volvelas coincidentes respecto dos nomes mediante os que veñen sendo e, en base a este esquema interpretativo, deben ser designadas). O gobernante, o auténtico gobernante, en definitiva, o é non por ser quen de detentar o poder ou, mesmo, porque os seus súbditos queiran que o sexa, menos aínda por limitarse a ostentar tal denominación, senón por transitar correcta e harmoniosamente pola vía que finalmente o fai comungar, nominal e facticamente, co ideal de gobernante e de goberno[126].

Concluímos aproximándonos a aquilo que, entre propios e alleo, conviu en denominarse a *Vía confuciana*, e, facéndoo deste xeito, achegámonos ao final retomando o inicio. Confucio, o transmisor, o conservador, o arquitecto que adicou tódolos seus esforzos a consolidar e salvar unha estrutura cuxa decadencia sistémica

126 «A esencia dun gobernante é o que o gobernante debese ser idealmente ou o que, en chinés, se chama "a vía do gobernante". Se un gobernante actúa de acordo con esta vía do gobernante, é entón en realidade un gobernante, de feito tanto como de nome. Hai un acordo entre o nome e a realidade. Pero se non o hai, non é gobernante, aínda que o pobo o considere como tal. Cada nome nas relacións sociais implica certas responsabilidades e deberes. Gobernante, ministro, pai e fillo son todos nomes de semellantes relacións sociais, e quen leva estes nomes debe cumprir en consecuencias as súas responsabilidades e deberes. Tal é a implicación da teoría confuciana da rectificación dos nomes» (Fung 1987: 87).

ameazaba con facela colapsar, acabou por erixirse en miliario histórico e en establecer a súa biografía e pensamento como motor de combustión nas posteriores dinámicas de transformación da súa cultura e civilización. Sen renegar nin inmolar a herdanza secular que cruzaba e vivificaba os tempos dos Zhou, esta foi dotada polo Mestre Kong dunha segunda vida, mercé das modificacións que imprimiu na mesma. As innovacións que o pensamento do Imperio do Medio debe á súa obra intelectual garantiron o dinamismo máis que milenario dunha árbore filosófica, a chinesa, que, lonxe de limitarse á inerte e pasiva transmisión dun saber xa completado e perfeccionado nunha antigüidade sacralizada na súa mitificación lendárico-histórica, encontrou na experiencia e experimentación históricas dos seus contidos a súa principal fonte de orixinalidade e estimulación (vid. Cheng 2002: 75).

Parafraseando a Anne Cheng, Confucio foi quen de domar a Vía dos reis da antigüidade, e pode que en tal manobra se atope a clave para descifrar a aparente contradición que se deriva da lectura paralela das seguintes dúas sentenzas das *Analectas* e, por conseguinte, para dotar de certa pacificación á terra en conflito da tantas veces realzada incompatibilidade historiográfica dos caracteres cos que tardiamente se ten revestido ao Mestre de mestres:

> «Confucio dixo: "Son un transmisor, non un creador, son un que cre aos antigos e que gusta deles, por iso me atrevo a compararme co vello Peng [personaxe de difícil identificación, tal e como sinalan Joaquín Pérez Arroyo ou Anne-Hélène Suárez Girard, o cal foi ocasionalmente asociado a Laozi ou, mesmo, ao lendario Peng Zu do *Zhuangzi*]"» (VII, 1; Confucio e Mencio 1995: 44).

> «Confucio dixo: "O que coida o que sabe de antigo e aprende cousas novas, poderá chegar a ser un mestre"» (II, 11; Confucio e Mencio 1995: 11).

2.2.2. Aproximación á casuística histórico-filolóxica dos clásicos do pensamento chinés

A historia escrita do pensamento filosófico chinés demostra ser un campo de estudo tan enriquecedor como vasto e complexo. O temperán recoñecemento do carácter canónico dos seus principais textos e a aceptación xeneralizada desta condición entre os intelectuais posteriores, así como o conseguinte fondo reverencial que tendeu a marcar as relacións que con tales obras se establecían, non impediron, nin sequera limitaron, a problemática interpretativa e de aproximación histórico-filolóxica ás ditas fontes. Máis ben pola contra, tenderon a amplificala e distorsionala. Versións e esexeses se sucederon ao longo dos séculos ao mesmo tempo que se incrementaba o número de comentarios, explicacións e, aínda, adicións e demais alteracións (non sempre nominais) que pasaban a incorporarse ao corpo do texto. En palabras de J. Gernet: «o esencial da herdanza máis antiga conservada por China procede de tradicións dos séculos V e III, recollidas e a miúdo alteradas durante a época Han, e ata os séculos III e IV da nosa era. Con isto proxéctase desde o principio das tradicións clásicas un problema que non podemos eludir totalmente: o da súa interpretación e das achegas tardías» (Gernet 2005: 90).

A controversia é, xa que logo, múltiple e plural, tanto entre aqueles filósofos que practicaron o labor hermenéutico das fontes do pensamento chinés como entre aqueles historiadores que (onte, hoxe e, con seguridade, tamén mañá) se aproximaron á tentativa de clarificar a dita tradición documental. Nós mesmos vimos de referirnos en apartados anteriores, e deberemos seguir facéndoo nos seguintes, aos *Cinco Clásicos* e os *Catro*

Libros en calidade de eixo nuclear da intelectualidade chinesa antiga e clásica e de foco axial da posterior, e xa entón nos vimos na obriga de vadear algunhas destas problemáticas. O noso obxectivo no presente capítulo é o de deixar de franquealas ou eludilas para proceder a introducirnos de cheo nas mesmas, na medida en que o vencellamento histórico-mítico de Confucio aos textos canónicos do pensamento chinés antigo dá contas da relevancia que tal cuestión posúe para coa nosa investigación.

Partamos de rexistrar e indexar as intitulacións, natureza e contidos destas constelacións documentais, comezando polas que chegarían a ser as cinco cabezas da fermosa hidra chinesa que denominamos os *Cinco Clásicos*:

1) Os *Anais das Primaveras e Outonos* (*Chunqiu*; 春秋). Adicados pouco inocentemente á historia do Estado de Lu (魯) (de dimensións xeográficas reducidas e peso histórico real cuestionábel no contexto das dinámicas das Primaveras e Outonos, pero dobremente próximo, por xeografía e xenealoxía, á dinastía Zhou e, non menos importante, terra natal de Confucio), serán o exemplo paradigmático da vasta produción de crónicas, anais, relatorios e demais narracións históricas emanadas e elaboradas en contexto cortesán, nos que a actividade política recollida era acompañada de esforzos de documentación paralelos tales como o rexistro de acontecementos naturais destacábeis. O propio título do texto, a falta de contar coa correcta clave interpretativa, puidese resultar pouco máis que literario, case romanticista, pero deixa claramente de manifesto o carácter de sumario ou compendio anual do mesmo, toda vez que o par «primavera-outono» (períodos nos que se celebraban as máis distinguidas e importantes cerimonias do ano) acabou por converterse nunha sorte de fórmula embelecida para referirse ao período anual e, así tamén, as crónicas que se ocupaban de recoller os sucesos acontecidos ao longo do mesmo. Posiblemente herdeiros da literatura ósea e divinatoria á que vimos de referirnos, mantivéronse neles, cunha maior vitalidade e por máis tempo, as alocucións e elementos mitolóxicos no marco do relato. O carácter conciso e sobrio co que son relatados os acontecementos rexistrados, así como a natureza eminentemente política dos mesmos, poden facer (e, de feito, así o fixeron en máis dunha ocasión) que resulte sorprendente o grande interese posterior espertado por un documento de aparentemente escaso valor filosófico, se ben, tanto a relación da autoría do compendio co Mestre Kong como o seu carácter de escrito inacabado, remataron por convertelo nun espazo privilexiado para a reflexión filosófica.

2) *Tratado dos Ritos* (*Liji*; 禮記). Compendio, exposición, explicación e caracterización (incluíndo ámbitos como o legal e o administrativo) do contido, fórmulas, sentido e correcta realización dunha vasta colección de rituais e ritos.

3) *Libro dos Documentos* (*Shujing*; 書經). Se tomásemos como criterio aquí o do historiador grecolatino clásico, posiblemente non fariamos grandes distincións entre este texto e o primeiro, o *Chunqiu*, habida conta de que neste compendio nos atopamos cunha selección e colección de discursos e sermóns políticos, relixiosos ou, en espectro máis amplo, socio-culturais postos en boca dos grandes próceres e hexemones da súa tradición histórica, desde os monarcas lendarios aos gobernantes Zhou, pasando polas Dinastías e períodos intermedios (sexan estes históricos ou míticos). Porén, e a pesar de que moito habería que falar da precisión e, ao cabo, veracidade de exemplos históricos canónicos dos que se nutre o orbe occidental tales como o *Discurso fúnebre de Pericles*, aquilo

que singulariza e distingue, no seo das particularidades culturais deste tipo de computación e clasificación, este e outros compendios de discursos similares das crónicas históricas é o feito de que os primeiros son, na súa maioría (ou na súa totalidade, se atendemos ás consideracións ao respecto de W. Bauer), palmariamente ficticios. O que importa e resulta de interese nos mesmos non é a exactitude do relatado, senón a fondura filosófica, simbólica e, mesmo, ritual agochada no discurso; nunha engrenaxe na que entran en xogo, entre outros marcadores de dignificación, a personalidade, biografía e lendas propias do persoeiro seleccionado para o papel de orador.

4) O *Libro das Odas* (*Shijing*; 詩經). Antoloxía de poemas, cancións e pezas semellantes rimadas ou ritmadas na que podemos atopar tanto composicións ou exemplos de fórmulas de carácter máis popular como creacións poéticas máis complexas e desenvoltas, e cuxos temas viran, fundamentalmente, en torno ao relato histórico (faciana sobredimensionada pola interpretación e esexese confucianas na súa pretensión de facer coincidir esta dimensión textual coa seguinte, reorientando deste xeito este compendio da poética á literatura [versada] de corte moralizante), a ensinanza moral e o armazón de motivos e materias cerimoniais.

5) Finalmente, o inxente e extraordinario *Libro das Mutacións* (*Yijing*; 易經). Coñecido en Occidente principalmente baixo a denominación de *I Ching*, ocupa o lugar exemplar de obra divinatoria, por máis que, sendo a súa base indubidablemente a dun texto oracular —cuxo formalismo, por certo, amosa e dá conta doutra das moitas técnicas arcaicas de adiviñación, en competición ou auxilio e complementación (segundo sexa o caso, o contexto ou, mesmo, o especialista ao cargo) respecto dos oráculos óseos—, o seu contido resulta o suficientemente vasto e heteroxéneo, e a súa historia o suficientemente rica en interpretacións, esexeses e, mesmo, apropiacións culturais como para que resulte empobrecedor (por insuficiente) todo intento de reducilo a un simple (puro) compendio de agoiros ou presaxios. Pola contra, dependendo sempre tanto do ámbito ao que prestemos atención como, especial e esencialmente, da perspectiva coa que o abordemos (a segunda lectura da *Cambridge School*), podemos estar perfectamente, ante unha sorte de *Teogonía* chinesa, ante un libro de crítica histórica (por veces máis profundo e complexo que os anais e crónicas máis ortodoxos), un compendio de ética e moral, un tratado de artes de goberno, etc., e todo o anterior á vez[127].

Conxunto de obras, de clásicos, orixinalmente limitados a catro compendios, aos que os letrados de Lu sumarían, xunto coa recompilación cerimonial (*Liji*; 禮記), un outro clásico, aparentemente xa perdido en tempos da Dinastía Han, o *Tratado de Música* (*Yueji*; 樂記), e cuxo contido disciplinar podemos atopalo parcialmente (só parcialmente) presente na ordenación das denominadas «seis artes» (*liu yi*; 六藝), as cales representaban o fundamento formativo da nobreza en tempos dos Zhou: educación ritual, música, tiro con arco, condución de carros, caligrafía e matemáticas.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

127 Se ben é certo que esta última é unha característica xeral compartida pola práctica totalidade das obras da Filosofía Chinesa comprendidas e designadas como clásicas (xa sexa que formen parte destes *Cinco Compendios* ou non), este carácter multifacético, case polimorfo, está perfectamente representado, ata as súas máis altas consecuencias e no seu máis alto grao, no *Libro das Mutacións* (tamén coñecido como *Mutacións de Zhou*, *Zhouyi*; 周易), tal e como o proba o feito de que esta obra, ao longo da historia do seu horizonte de civilización, fose empregada, referenciada e tomada como base ou fundamento para practicamente calquera faceta posíbel da vida cultural (entendida en sentido amplo) das Chinas históricas.

Transcribiamos en nota anterior (n. 93) unha cita da *Historia da filosofía chinesa* de Wolfgang Bauer relativa aos compases temperáns do proceso de progresiva racionalización do que sería testemuña a intelectualidade chinesa desde inicios do primeiro milenio anterior á nosa Era. Pechabamos a dita cita cunha referencia do sinólogo alemán ao inicio da «tradición cultural chinesa propiamente dita» (en palabras do propio autor). Con todo, e tal e como puidemos observar e testemuñar no momento no que nos referimos á cuestión dos antecedentes sociolóxico-profesionais, o inicio da tradición cultural chinesa non coincidiría, se atendemos e damos por válidas as consideracións de W. Bauer, co contexto dos rexistros textuais máis antigos historicamente conservados e dos que temos coñecemento. Máis ben pola contra, de feito, esta nova literatura estaría chamada a substituír e, ata certo punto, eclipsar as tales fontes arcaicas, conformadas polas inscricións oraculares. A xustificación achegada por Bauer dependería do / ou centraríase no carácter híper-especializado deste tipo de literatura técnica, a oracular, capaz, dada a súa natureza, de dar testemuño dunha faciana (ou dunha serie de facianas concretas e particulares) da civilización á que servía e na que se inscribía formal e significativamente, pero incapaz de traducir ou representar, por si soa e en exclusividade, o conxunto das dinámicas que lle eran propias á súa cultura (vid. Bauer 2009: 48-49). O carácter máis, non diremos democrático, pero si extensivo ou abranguinte dos novos xéneros ou tradicións literarias conmutaría esta pequenez representacional, ampliando a perspectiva cultural e, por conseguinte, a posibilidade de poder aproximarnos a diversas facianas da sociedade á que responden e que é responsábel dos mesmos.

A posibilidade de aproximarnos ao pasado e, na medida do posíbel, reconstruír as súas dinámicas, estruturas e caracteres a través das fontes dispoñíbeis, conservadas e, igualmente relevante, susceptíbeis de ser interpretadas resulta nunha problemática historiográfica e histórico-teorética permanente e ineludíbel, aínda naqueles casos nos que contamos cun substrato documental, arqueolóxico e de transmisións (nas múltiples e heteroxéneas formas nas que esta pode presentarse) amplo e internamente diversificado. Calquera que sexa a atmosfera que logremos concibir, esta non será máis que a recreación artificial daquela orixinal e irrepetíbel respiraron os seus protagonistas (anónimos ou nominais, individuais ou colectivos, humanos e non-humanos). Pero resulta ser esta unha problemática de especial relevancia e interese no caso concreto que aquí estamos a tratar, na medida en que, da mesma maneira en que a anterior tradición divinatoria respondía á natureza e casuística prosopográfico-cultural dunha clase socio-profesional determinada e acoutada, os novos xéneros literarios posúen igualmente un punto xeneracional compartido, neste caso o dos círculos de eruditos e letrados vencellados á estrutura simbólico-fáctica de poder dos Zhou, moitos dos cales, tal e como se puido analizar previamente, non só pasaron a ocupar ou usurpar funcións e cargos que, na súa mutación, foran previamente ocupados pola corte sacerdotal-oracular dos Shang, senón que chegaron a reclamarse ou postularse en herdeiros dos mesmos.

Supoñer ou, mellor dito, presupoñer (retomando cuestión e nocións xa referidos na sección metodolóxica da presentación da nosa investigación) que a Historia, en tanto en canto realidade documental conservada, resulta equivalente ou idéntica á Historia como substrato e que, por tanto, ambas converxen de forma inequívoca e idéntica, libre de arestas e espazos baleiros, na realidade histórica construída, supón unha perspectiva reducionista, presentista, conservacionista e convencionalista da realidade histórica. O azar pode permitir e, mesmo, favorecer a conservación de determinados rexistros históricos e a súa transmisión ao longo dos séculos, pero farao de forma accidental e non-sistemática. A conservación consciente e premeditada, pola contra, posúe a súa

particular e propia contextualización histórica, atendendo a intereses, funcionalidades e, digamos, estereotipos que son susceptíbeis dunha potencial detección, indexación e análise. No fondo destes obxectivos e pretensións de carácter consciente reside a diferenza última e íntima propia da escisión e contraposición da Historia do Pensamento e a Historia das Mentalidades, non pola estrita necesidade de que a segunda sexa ágrafa ou "popular" (co carácter ideoloxicamente polisémico que tal noción posúe), senón polo feito de responder a grupos, colectivos ou individuos xeralmente afastados do poder e a hexemonía (socio-política, pero tamén cultural e simbólica) e, por conseguinte, da verba e da memoria, cuxo rexistro se conservou, fundamentalmente e por tal razón, de forma indirecta, a través de terceiros e sobrecargado pola deformación ideolóxica que imprimiron os transmisores.

Esta paréntese, cicais máis dilatada do que debería ser para o seu obxectivo, non persigue unicamente a crítica daquel substrato clasista e elitista co que tantas veces cargan sobre as súas costas este tipo de escisións historiográficas, senón unha chamada de atención respecto da posibilidade de que unha serie determinada de fontes, por máis que o seu peso histórico posterior resulte ser tan extraordinario como o coñecido polos clásicos chineses, poidan ser consideradas receptoras e, por tanto, transmisoras da esencia cultural dunha comunidade ou civilización no seu conxunto. As coleccións, textos e rexistros aos que aquí nos estamos a referir reclamaron, tal e como acabamos de sinalar, unha fortuna histórica extraordinaria, ata o punto de chegar a converterse en puntos neurais de encontro e conexión da intelectualidade chinesa ao longo da súa historia, así como unha máis que xenerosa multiplicidade temática e formal. Certamente, e en plena coincidencia con Wolfgang Bauer, este substrato documental dará contas dun papel representacional da cultura chinesa comparativamente máis amplo e fondo que aquel que poidan reclamar para si as fontes oraculares. Porén, o requirimento de atención contextual sobre o que aquí insistimos (e defendemos) tampouco debe ser esquecido, máxime de atender á natureza aberta destas fontes, suxeitas a numerosas e, en ocasións, significativas mutacións internas.

Dirixíndonos ao soarego da problemática historiográfico-documental, será preciso detectar e subliñar o feito de primeira orde de que esta historia, así como toda a controversia a ela asociada, dista moito de ser nova, así como tampouco posúe as sinais de exclusividade do pensamento chinés. Facilmente podemos atopar no seo da nosa propia tradición occidental, ben sexa na súa faciana xudeu-cristiá ou grecolatina (por limitarnos a estas), importantes similitudes e paralelismos respecto tanto da proliferación de versións alteradas e, mesmo, apócrifas dos textos clásicos como da problemática interpretativa destes ou do carácter reverencial co que acudimos a tales fontes. Os debates académicos encetados en torno á corrección ou incorrección das diversas lecturas, significados e significacións do poema parmenídeo en pouco se diferencian, en ardor e, ocasionalmente, belixerancia, das que teólogos e místicos establecen en torno á ortodoxia ou heterodoxia da literatura testamentaria, e, mentres lances similares se levan a cabo, os andeis das nosas bibliotecas atéstanse de apócrifos e, digamos, *pseudos*. Polo demais, como se ante un altar se tratase, prostrámonos fronte ao busto do fundador da Academia, e, con plena e entregada sinceridade, crémolo (no seu pensamento, biografía e obra) digno de tan alto respecto e veneración (sen que aquí nós pretendamos indicar ou suxerir que non o sexa). Atendendo á crítica de Anne Cheng, a estereotipación á que a idiosincrasia occidental somete ao tipo cultural *chinés* debúxanos un suxeito totalmente abafado por un ritualismo formal e externo, incapaz de levantar a vista do chan, atrapado como o está nunha perpetua concatenación de reverencias, pero, prestando ouvidos agora a Jacques Gernet (a quen non é allea nin

estraña a comparativa grecolatina- e testamentario-sínica á que vimos de facer referencia), a procura daquela prístina sabedoría antiga, case primixenia, que os intelectuais chineses realizaron respecto dos seus textos clásicos non é tan estraña a un pensamento occidental que, ben fose de forma crítica ou laudatoria, non esqueceu tampouco a súa particular e previa historia intelectual.

O característico do caso chinés, sen esquecer nin ignorar as precaucións de Gernet, e sen deixar de atender e ser críticos respecto da distorsión (xeralmente por sobredimensionamento) da que tales afirmacións doadamente poden ser obxecto baixo a óptica dunha lectura en exceso etnocentrista (semellante a aquela que tivemos a oportunidade de analizar e describir ao inicio deste primeiro bloque), sería a comprensión do groso do corpo histórico da súa tradición filosófica como unha sorte de poliedro cuxa superficie se reconfiguraría e reestruturaría segundo fose a natureza e inclinación particulares da aproximación a este acerbo intelectual herdado da Antigüidade. Unha concepción do pensamento chinés na súa historicidade que, ao noso entender, non parece afastarse excesivamente dos feitos segundo podemos reconstruílos hoxe, pero respecto da que, como vimos de sinalar, convén non deixar de ser críticos e, mesmo, suspicaces.

Polo que concirne á natureza dos *Cinco Clásicos*, ao seu íntimo sentido ritual, político e, mesmo, divinatorio, e, especialmente, ao carácter plural e híbrido dos seus compoñentes, o cal pode chegar a dificultar poderosamente a súa clasificación temática máis alá dunhas liñas mestras xenéricas e dunhas fronteiras porosas, é posíbel que a clave da súa clarificación, ou, cando menos, unha das súas guías interpretativas prioritarias, resida na actualización das condicións de posibilidade que, a nivel potencial, se atopaban de forma constituínte nos focos documentais dos estes textos canónico foron, a un tempo, herdeiros e testemuña. De acordo coas consideracións de Jacques Gernet, podemos rastrexar os documentos máis antigos conservados e transmitidos pola cultura escrita chinesa ata as táboas dos escribas e demais colaboradores e analistas das cortes (I) dos reis (foco privilexiado e máis abundante) e (II) dos príncipes e aristócratas (segundo bloque, o cal vería incrementado tanto o seu fondo documental como o prestixio do mesmo a medida que o poder socio-político destes se incrementase e enriquecese en parasitación e detrimento do dos seus soberanos), aos que habería que sumar (III) a produción textual dependente dos especialistas relixiosos, en particular polo que respecta aos círculos divinatorios (vid. Gernet 2005 87-89). O conxunto destas pezas de cultura escrita[128] trazaría a paisaxe xeral do tempo histórico no que foron compostas, debuxando a atmosfera (Zhou) dunhas clases hexemónicas, monarquía e nobreza, ocupadas prioritariamente na guerra e o aparello ritual (en particular polo que respecta ás actividades e oficios sacrificiais) e

128 As cales poderiamos subdividir e clasificar entre (I) textos de arquivo, cuxa forma e contido (doazóns, investiduras, anotacións de carácter xurídico-procesual, etc.) posúen importantes semellanzas respecto das inscricións que atopamos en torno á mesma época en pezas de bronce, pero nos que se inclúen igualmente fragmentos e referencias adicados a temáticas tales como a descrición e exposición de escenas de danzas rituais, discursos ou relacións de xuramentos; (II) himnos sacrificiais e rituais, aos que se irían sumando pezas poéticas e musicais de carácter máis popular e menos rigorista e formal; e (III) e (IV) os anais históricos e os rexistros divinatorios, intimamente vinculados entre si. Sutís, pero significativas, son as modificacións habidas entre esta clasificación, reprodución da elaborada por Jacques Gernet, e aquela elaborada por Wolfgang Bauer na que, fiando máis fino, se fai coincidir o número das fontes preconfucianas coa temática clasificatoria dos posteriores *Cinco Clásicos*: (I) anais e demais crónicas históricas, con acompañamento de recompilación de lendas, anecdotarios e rexistros de fenómenos naturais e cuxas raíces podemos rastrexar aos previos arquivos óseos; (II) regulacións cerimoniais (tanto cultuais como profanas), con incursións en eidos tales como a formación dos especialistas responsábeis e a estrutura legal do aparello ritual; (III) discursos de reis e ministros redactados e elaborados por motivos tanto cultuais como políticos (espectro literario preconfuciano depositario de / e cruzado por reflexións filosóficas); (IV) colección de fragmentos líricos, de natureza tanto popular como cerimonial (estes derradeiros intimamente vinculados cos restantes escritos cultuais); e (V) textos divinatorios (vid. Bauer 2009: 50-51).

progresivamente mergulladas en toda unha serie de conflitos internos polo control do poder, entre cuxas múltiples dinámicas atopamos a da lexitimación das prerrogativas, fortuna e dereitos dos que por entón gozaban ou, en todo caso, pretendían gozar. Porén, xunto á contextualización da que dan conta e máis alá da mesma, resultan igualmente de utilidade na medida en que aportan, neste caso a través da súa historicidade, información fundamental relativa non xa só ao tempo da súa formulación, senón tamén da súa transmisión posterior, da resignificación en diversos sectores culturais e socio-históricos da que foron testemuña e, en calquera caso, da súa fortuna histórica coñecida. Atendendo a este segundo aspecto e á análise de Gernet, poderiamos dividir (e, ao tempo, exemplificar) a problemática histórico-documental á que vimos referíndonos en torno a tres grandes sectores, na medida en que estes espazos primarios sexan capaces de abranguer internamente cuestións de segunda orde, a saber: a) as dinámicas de evolución interna, b) a conservación parcial ou fragmentaria e c) a hibridación ou multiplicidade sincrético-plurifuncional da súa natureza.

Polo que concirne á primeira cuestión, *as dinámicas de evolución interna*, convén partir de subliñar o feito de que estes documentos non só rexistran a pegada cronolóxico-contextual do tempo, sociedade e cultura que os viu nacer e no marco do que foron compostos, senón que, favorecido polo seu estatuto de coleccións e pola natureza aberta das mesmas (proclive á súa ampliación periódica, sexa da man de novos documentos, de unión ou mistura de compilacións previamente existentes ou da inclusión de comentarios; e, desta sorte, proclive tamén á proliferación de versións e, mesmo, a aparición de apócrifos), informan igualmente de novas cronoloxías e, nesta liña, de novos usos, costumes, fórmulas culturais e organigramas socio-políticos e simbólico-identitarios. Representativa resulta, a este respecto, a apertura temático-formal e o enriquecemento de estilos, modelos e, igualmente, empregabilidades dos que dá conta o *Libro das Odas*, o cal, ao longo do arco dos séculos VIII-VI a. C., complementará a súa produción clásica ou máis antiga rexistrada, aquela composta polos himnos rituais e sacrificiais, co xénero máis popular, de temática xeralmente amatoria (cun importante compoñente alegórico-naturalista), formalmente menos ríxido e severo e de carácter máis campesiño dos tamén cantados *guofeng* (國風; «cancións dos principados»), cuxa raíz parece poder rastrexarse ata os cantos a dúas voces (unha masculina e outra feminina) entoados en contexto rural nas festas primaverais da China Antiga.

Porén, poucos casos resultan máis exemplificativos destas dinámicas que o representado polo *Libro das Mutacións*, *Yijing*. Mergullados os coñecementos divinatorios e históricos nun proceso de diferenciación en materia de contido, propedéutica e uso (finalidade, significación) ao longo dos primeiros tempos da dinastía Zhou, coas dinámicas de especialización e diversificación dos seus respectivos saberes, fórmulas e métodos que tal contexto tería propiciado, a adiviñación oracular térmica con soporte en ósos de gando medio e superior e caparazóns de tartaruga comezaría a compartir escena (sen por iso chegar a desaparecer, revestida como o estaba do carácter reverencial propio da súa antigüidade e tradición) cunha outra fórmula de mántica sensiblemente máis sinxela na súa realización, mais non por iso menos complexa na súa interpretación e significación, senón máis ben ao contrario[129]. Referímonos á técnica

129 Dicimos unha *outra* fórmula e non unha *nova* fórmula na medida en que o *Libro das Mutacións* podería non ter sido o primeiro rexistro documental que dese contas desta técnica divinatoria. A tradición refírenos, de feito, dous textos previos, procedentes, suposta e respectivamente, das dinastías histórica dos Shang e mítica dos Xia: o *Guicang* (歸藏) e o *Lianshan* (連山), susceptíbeis de traducirse como *Orientación cara ao oculto* e *Cadea de montañas*. Tampouco sería o *Yijing* o derradeiro documento escrito en base a un formato e fondo similares, tendo constancia como mínimo —e xa deixando de lado o heteroxéneo e mal conservado conxunto de táboas ágrafas numérico-

divinatoria dependente da elaboración de figuras de seis liñas compostas como resultado do emprego de pequenos paus de tallos de aquilea, numerados como pares ou impares segundo se constituísen en, respectivamente, liñas descontinuas (representación da forza escura dependente do principio feminino, *Yin*) ou continuas (representación da forza luminosa dependente do principio masculino, *Yang*). O *Yijing* intégrase no conxunto de 8 trigramas cuxa combinación por pares, en base ou como resultado das diversas agrupacións posíbeis dos mesmos, dá lugar aos 64 hexagramas (representación ou tradución das 64 situacións esenciais e estruturais do oráculo). Sumaríase a este formalismo divinatorio toda unha serie de comentarios, aclaracións e interpretacións, moitos dos cales seguen a funcionar a modo de sentenzas oraculares ou proféticas[130] e suxeitos a un complexo sistema de clasificación interna segundo sexa a fracción da figura analizada, o tipo de explicación aportada, o carácter e obxectivos da mesma ou a forma concreta mediante a que se relaciona e interacciona con outras pezas deste vasto conxunto simbólico.

Tales agrupacións gráfico-numéricas, xunto coas operacións das que son resultado, traducen a comprensión dinámica dunha realidade entendida como totalidade e suxeita ás posibilidades de permanente mutación en base á interacción constante e ininterrompida de forzas contrarias pero complementarias. Interpretación que non deixa de traer á memoria aquela caracterización da racionalidade divinatoria chinesa como *morfo-lóxica* desenvolvida por L. Vandermeersch á que faciamos referencia en nota anterior (n. 80), é dicir, á comprensión ou lectura da relación dos acontecementos como transformación suxeita a cambios de configuración diagramática. As mutacións representadas pola transformación gráfica dos hexagramas no transo dos opostos representados polas liñas continuas e descontinuas, non traducen nin debuxan a hierática exactitude dunha concatenación de feitos e sucesos dirixidos a un destino determinado, ben o sexa teleolóxica ou causalmente. Máis ben pola contra, o que tal senda divinatoria presenta é unha «tendencia evolutiva», de acordo coa definición achegada por Wolfgang Bauer, nin pechada nin inalterábel, senón susceptíbel de ser transformada e de mudar

pictográficas que, xurdidas e desenvolvidas ao parecer á calor e baixo o formato do *Yijing*, colapsaron e foron eclipsadas finalmente polo modelo orixinario— dun outro escrito fundamentado nos mesmos principios, se ben o seu modelo estruturador pasaba da dualidade á trindade (; vid. Bauer 2009: 52-53).

130 Os ditames dos hexagramas 22, Graza (*Bi* [賁]; formado polos trigramas de Montaña, *Gen* [艮], e Lume, *Li* [離]) —«A Graza ten éxito. / No pequeno é propicio emprender algo» (*I Ching* 1991: 128)—, e 35, Progreso (*Jin* [晉], formado por Lume e Terra, *Kun* [坤]): «O Progreso: / O forte príncipe é honrado con cabalos en gran número. / Nun só día recíbeseo tres veces» (*I Ching* 1991: 193); a imaxe principal (*daxiang*; 象) do hexagrama nº 11, 泰 (*Tai*, "Paz", composto por Terra e Ceo, *Qian* [乾]): «Ceo e terra únense: a imaxe da Paz. / Así reparte e completa o soberano / o curso do ceo e a terra, / fomenta e ordena os dons de ceo e terra, / co cal asiste o pobo» (*I Ching* 1991: 70); ou as distintas explicacións das liñas (*yaoci*; 爻辭) do hexagrama nº 7, 師 (*Shi*, "Exército", composto por Terra e Auga, *Kan* [坎]): «Ao comenzo un seis significa: / un exército debe partir en perfecto orde. / Cando non é boa a orde, ameaza a desventura», «Nove no segundo posto significa: / En medio do exército! / Ventura! Ningunha falla! / O rei confire un triplo galardón», «Seis no terceiro posto significa: / Acaso o exército conduza cadáveres na carruaxe. Desventura!», «Seis no cuarto posto significa: / O exército retírase. Non hai falla», «Seis no quinto posto significa: / No campo hai un montaraz. É propicio apresalo. / Non hai falla. / Conduza o de máis avanzada idade o exército. / O máis mozo conduce cadáveres; / así a perseveranza carrexa desventura», e «Ó tope un seis significa: / O gran príncipe emite ordes, / funda Estados, outorga feudos a familias. / Homes vulgares non deben utilizarse» (*I Ching* 1991: 49-51). Son estes tan só uns poucos exemplos, escollidos entre un océano de posibilidades pola súa capacidade para amosar as posibilidades interpretativas deste clásico para coas máis diversas artes: de goberno, filosóficas, científicas, militares, etc., dun carácter ou fondo divinatorio que, dado o inmenso raigame simbólico e o potencial interpretativo practicamente ilimitado tanto dos hexagramas como dos seus comentarios e sentenzas, revelou a súa excelencia no seu carácter de práctica intemporalidade. Non estariamos a falar aquí, por tanto e ao contrario do que acontecía coas prácticas oraculares óseas, de concisas e lacónicas respostas dadas a preguntas non menos específicas e delimitadas, senón ante un compendio de potenciais vaticinios consciente e firmemente desindividualizados (abstraídos ata o estadío do arquetipo) susceptíbeis de ser empregados ante situacións diversas nunha realidade en constante movemento e transformación, mutación. Cada fragmento, a relación do conxunto dos mesmos, de cada un e de todos eles con cada fragmento do hexagrama e con cada unha das súas liñas, o seu sentido e comentario, etc., tales son só algunhas das patas sobre as que se levanta esta forma de adiviñación.

nun outro estado da realidade segundo se poida actuar sobre ela (vid. Bauer 2009: 54). E será a través deste oco na predición do futuro (que só é futuríbel) que, tal e como soubo ver e amosar o sinólogo alemán, se abra paso a liberdade humana a través do concurso da toma de decisións por parte do individuo e da súa capacidade para a execución das mesmas. E, xunto coa liberdade, penetra a ética no marco dunha cosmovisión temporal na que o fado, a súa liberdade de movemento e actuación, atópanse, pola súa vez, restrinxidos polo carácter numerolóxico-matemático do esquema no que se inscribe o seu actuar.

E, con todo, a historia textual do documento continúa, así como as súas mutacións e modificacións, engadíndose co pasar dos séculos toda unha serie de novas interpretacións, comentarios e explicacións que pretendían arroxar algo de luz sobre o sentido ou as posibilidades conceptuais dun texto cuxa terminoloxía e regras internas, se ben no pasado precisas e ríxidas, tornábanse cada vez máis escuras e inintelixíbeis, a medida que o mundo que as vira nacer e no seo do cal cobraban significación plena se afastaba, co perigo de que os seus compoñentes transitasen do rexistro histórico ao mítico.

Respecto da *conservación parcial ou fragmentaria* destes rexistros escritos, referímonos tanto ao carácter espurio ou apócrifo de parte do seu contido como á maior ou menor e máis plena ou parcial perda material (e, por conseguinte, esquecemento ou distorsión) daquel, pero en especial a este segundo aspecto. Tal sería o caso dos internamente só parcialmente conservados *Anais das Primaveras e Outonos*, *Chunqiu*, menos coñecidos pola súa denominación máis, digamos, secular, os *Anais do Reino de Lu*. Porén, con este recurso á fonte historiográfica chinesa non nos referimos exclusivamente a un problema de integridade interna, pois a cuestión vai máis alá. E é que, da mesma maneira en que o ciclo troiano atravesou as mareas da Historia de forma traxicamente fragmentada, e que a *Odisea* homérica resulta no testemuño excepcional dun xénero maior, pero pobremente conservado, o da literatura de retornos, os anais chineses antigos (os máis temperáns dos cales parecen poder ser rastrexábeis ata a altura do século IX a. C.) correron unha sorte similar. Posuímos novas e referencias da existencia de anais similares en terras de Jin e Chu, pero perdémola pista destes documentos no transo de fins da Antigüidade. Os anais de Qin, pola súa vez, serían parcialmente integrados na obra histórica de Sima Qian, mentres que o achado dunha tumba principesca pertencente a Wei á altura do 279 d. C. desvelou, entre outros documentos, os seus propios rexistros históricos antigos, coñecidos como *Anais de bambú* ou *escritos en bambú* (*Zhushu Jinian*; 竹書紀年), por razón do material sobre o que estaban redactados (tiras de bambú, soporte escrito habitual no período dos Reinos Combatentes). O seu status como documento extraviado permitiu que sobrevivise á queima de libros orquestrada baixo o imperio de Qin Shi Huang, pero o texto orixinal recuperado do sepulcro rematou perdéndose, posiblemente en tempos dos Song, motivo polo cal, sumado ao carácter fragmentario das transmisións conservadas máis fieis e as numerosas alteracións que podemos detectar en versións menos fidedignas, obrigou a que fose necesario agardar ata as derradeiras décadas do século XIX e as primeiras do pasado para, da man do inestimábel labor de intelectuais como Wang Guowei (王國維) (1877-1927), poder asistir ao parto das súas reconstrucións, indefectiblemente só parciais.

Finalmente, atendendo á *hibridación ou multiplicidade sincrético-plurifuncional da natureza* destas obras, é esta unha característica á que xa tivemos a oportunidade de aproximarnos con anterioridade. E, como en tantas outras ocasións ao longo da nosa investigación, a fascinación mistérico-orientalista coa que adoitamos revestir aos feitos

que nos chegan das numerosas Asias coas que nos atopamos, e en cuxa contemplación nos deleitamos, transmútase na máis prosaica e ordinaria, se ben non por iso menos fascinante e suxestiva, historicidade dos acontecementos. Establecer a fronteira entre o Spinoza filósofo e o Spinoza científico, e facelo coa firmeza e seguridade suficiente, pode servir aos intereses híper-analíticos do investigador, pero, en tal operación, desfigúrase a unidade e transversalidade rizomáticas que lle son propias á historia no seu devagar (e, por tanto, aos seus compoñentes constitutivos, incluídos os seres humanos na súa experiencia vital, que o é sempre e necesariamente contextual). Pero, máis alá destas consideracións, polo demais perfectamente aplicábeis e extrapolábeis ao caso da documentación chinesa que aquí nos ocupa, a pluralidade e heteroxeneidade das facianas da que estes textos dan conta non resulta senón na tradución microcosmática en soporte textual do macrocosmos contextual que a abrangue.

Falabamos con anterioridade dun libro de odas no que se intercala o son campesiño de pezas populares co rigorismo ritualista dos himnos sacrificiais, dun universo conceptual compartido no que as artes históricas ou divinatorias percorren sendeiros moi próximos e cruzados por numerosas pontes e de series documentais nas que as arengas políticas comparten espazo coa caracterización e descrición de, por exemplo, celebracións e danzas rituais, pero, do que estamos falando, en calquera caso e en última instancia, é dun contexto histórico polimorfo, socioloxicamente complexo e convulso nas súas transformacións culturais e políticas. O mundo dos Zhou que xorde fronte e sobre os Shang, que se consolida, que dá mostras e probas da súa decadencia e que colapsa. As páxinas, lombos e cubertas dalgúns dos rexistros escritos máis antigos conservados da China pre-imperial, fosen ou non, cunha maior ou menor aceptación e na súa integridade ou só parcialmente considerados como clásicos (e como clásicos canónicos), son testemuño vivo (historicamente vivo) da mutabilidade da historia que os viu nacer, pero que tamén os conformou, conservou, modificou e enxalzou á categoría reverencial coa que serían posteriormente coñecidos.

Traiamos previamente a colación, xunto co *Shijing* (詩經), o *Libro das Odas*, o *Yijing* (易經), o *Libro das Mutacións*, como caso representativo da primeira das tres frontes da problemática histórico-documental ás que se atopa suxeita esta constelación de clásicos chineses, a saber: a inercia e pulso dos procesos de mutación e transformación diacrónica dos que dá conta a evolución interna do propio documento. Porén, o *Libro das Mutacións* podería ter sido perfectamente seleccionado como exemplo paradigmático de calquera dos restantes apartados. De feito, o *Yijing* representa, como poucos outros rexistros da cultura escrita chinesa, a profundidade e complexidade potenciais do significado dual do «facer», segundo este foi caracterizado desde a historiografía cantabrixense.

Merece a pena, xa que logo, deternos brevemente na súa exposición e análise, na medida en que a influencia desta obra no devir posterior da Filosofía Chinesa (e non só) resulta dificilmente sobreestimábel. Non en balde, díxose con acerto del que: «tanto o taoísmo como o confucianismo teñen aquí as súas raíces comúns e a súa influencia foi patente na filosofía, ciencia, política, simbolismo, ciencias naturais e vida cotiá, entre outras. O libro tivo ao longo da historia dous usos principais: como libro de oráculos e como libro de sabedoría. Expresa e contén unha das verdades fundamentias do pensamento chinés: o cambio constante de tódalas cousas e os seres, a alternancia cíclica do universo, o xirar do Tao, o intercambio incesante do *yin* e *yang*» (González

España 1999: 60)[131]. Consideracións de orde histórico-conceptual relativas ao prestixio reunido e acumulado ao longo dos séculos polo *Libro das mutacións* ás que Bauer habería de sumar un outro feito de carácter filolóxico-técnico: a colocación privilexiada do texto ao inicio do primeiro corpo documental, reservado aos clásicos, dos catálogos chineses elaborados desde tempos dos Han. Nunha suma que, como en tantas outras ocasións e tal e como xa puidemos observar con anterioridade, atopa a súa complementación explicativo-comprensiva en áreas de orde historiográfico-interpretativa, tal e como ten sabido destacar para o caso que aquí nos ocupa o sinólogo xermano:

> «Esta gran valoración do *Yijing* entre nós [previamente se referira ao texto como o máis coñecido dos libros chineses] é máis ben unha cuestión da moda e débese ao sentimento vago de que o pensamento chinés ten que ser dalgunha maneira complementario do pensamento de Occidente, en gran medida dedutivo, e que, por tanto, o pensamento chinés é superior ao occidental no ámbito particular e intuitivo do misticismo» (Bauer 2009: 51-52).

A historia da filosofía chinesa, pero tamén da súa cultura e identidade colectiva en tanto en canto civilización, tenderon a confundirse con / ou asimilarse tradicionalmente ao Confucianismo, pero o seu espírito íntimo e primeiro parece desprazarse e descansar sobre os 8 trigramas e os 64 hexagramas da obra magna dos lendarios (máis o primeiro que o segundo, fortemente mitografiado, pero de carácter claramente histórico) monarcas Fuxi (伏羲) e Wen (文). E é que, non debemos esquecer que falar do *Libro das Mutacións* é facelo daquela vasta cartografía que constitúen ou compoñen as denominadas Escolas Cosmolóxicas, a Escola do Yin e o Yang (*Yinyangjia*; 陰陽家), mantendo e seguindo a terminoloxía empregada por Sima Qian, e que falar das Escolas Cosmolóxicas é facelo daquel heteroxéneo e prolixo conxunto de saberes, círculos e profesionais vinculados ou relacionados coas denominadas ciencias ocultas —adiviñación e disciplinas oraculares, astroloxía, *fengshui* (風 水), numeroloxía, almanaques, etc.— e das dúas grandes correntes interpretativas que, neste contexto intelectivo-cultural, se estableceron en torno á forma, organización, natureza e xerme do Todo (segundo se baseasen ou apoiasen nos textos canónicos particulares e propios destas disciplinas ou nos comentarios, explicacións e demais apéndices elaborados con posterioridade desde as filas do Confucianismo en torno ao *Libro das Mutacións*), unificados (que non confundidos) baixo tal denominación conxunta, e máis alá das súas particularidades e diferenzas mutuas, por Sima Qian en base ás similitudes existentes entre os seus fundamentos e a un indubidábel sentido de conxunto (nas súas teorizacións, formulacións e obxectivos) (vid. González España 1999: 58).

Son característicos destas correntes de pensamento esotérico elementos tales como a concepción unitaria da realidade e a natureza estruturalmente dual (que non dialéctica e irreconciliábel) da mesma; a insistencia no carácter cíclico de procesos e fenómenos naturais suxeitos a un estado de transformación permanente; un certo determinismo; a defensa da alternancia e sucesión naturais nun proceso continuo de nacemento e morte ou a comprensión integrada e organicista dun Todo cuxas partes se atopan en constante interacción. Pero tamén o son crenzas tales como a posibilidade de predicir os acontecementos futuros ou a existencia dunha verdade agochada (inalcanzábel e

131 Unha descrición similar podemos atopala en W. Bauer ao afirmar que: «O *Libro das mutacións* representa tamén para a filosofía chinesa un significativo punto de partida, non só para a corrente do pensamento confuciano, senón tamén para tódalas demais. O *Yijing* posicionouse pronto como un esquema do mundo de validez universal, indiscutíbel desde o punto de vista das ciencias naturais e que estaba por enriba de tódalas diferenzas de opinión filosófica, non tanto debido á súa función como texto divinatorio, senón máis ben en tanto que testemuño da concepción do mundo subxacente a el» (Bauer 2009: 52).

inintelixíbel con recurso ao pensamento ordinario ou a linguaxe, pero que pode ser desvelada, descuberta, a través das artes e coñecementos esotéricos), así como teses e elaboracións teorético-espirituais específicas que van da dualidade do Yin (陰) (elemento pasivo, feminino, escuro, húmido, frío, luar, etc.) e o Yang (陽) (elemento activo, masculino, brillante, seco, quente, solar, etc.)[132] ao sistema relacional dos Cinco Axentes (*Wuxing*; 五 行), popularmente coñecidos entre nós como os Cinco Elementos[133].

Estamos a falar dun conxunto de trabes que cruzan esta densa estrutura e dan forma ás teorías de autores como Zou Yan (鄒 衍) (*ca*. 305-240 a. C.), convertido en representante e exemplo paradigmático desta escola e das súas teorías, pero que podemos atopar igualmente articulados e amplamente elaborados no contexto do desenvolvemento anualar (facendo nosa a fórmula de Jacques Gernet) do *Libro das Mutacións*[134]. Verdadeiro monumento da intelectualidade chinesa, cuxa importancia

132 Entendidos como a manifestación ou medios / principios de acción do Sopro Vital, *Qi* (氣), a partir de cuxa interacción ou movemento en alternancia se suceden a creación-nacemento e a destrución-morte, así como os cambios e modificacións coñecidas e padecidas polo conxunto dos seres e entidades que compoñen a realidade. Da mesma maneira que con tantas outras parellas enfrontadas no pensamento chinés (filosófico e non só), os valores ou naturezas destes principios son contrarios, opostos, pero non por iso radical nin absolutamente antitéticos. De feito, máis ben pola contra, a correcta harmonía e composición do Todo e das súas partes depende en última instancia da complementariedade e estabilidade existente entre ámbalas dúas forzas.

133 Para o caso chinés: Terra, Madeira, Metal, Lume e Auga. Conxunto ou serie de principios ou compoñentes fundamentais da concreción e materialización do Todo que, co correr dos séculos e dependendo do macro-contexto cultural, das correntes intelectuais hexemónicas e dominantes nun período ou área concretos ou, mesmo, do autor particular que se aproximase a eles e os manexase, se iría vinculando e asociando progresivamente a outros conxuntos ordenativo-simbólicos pentagonais do pensamento chinés: desde as cinco cores, os cinco cereais e os cinco puntos cardinais aos cinco planetas, cinco estacións ou as cinco vísceras, entre outros posíbeis exemplos.

134 Respecto dos presupostos metafísicos e cosmolóxicos propios do determinismo naturalista de Zou Yan e o seu correlativismo cosmogónico, sustentados na sucesión e alternancia cíclica e sucesiva dos Cinco Axentes en base ao movemento dual do *Yin* e o *Yang*, co-implicaron toda unha serie de desenvolvementos que, dos caracteres antes mencionados, avanzaron cara á súa adecuación en eidos tales como os da filosofía política ou da historia. Zou Yan, en base a tal clave interpretativa, abordou e explicou a sucesión histórica de diversas e diferenciadas etapas e períodos (que, neste particular contexto historiográfico, é practicamente o mesmo que dicir Dinastía) a partir dunha fundamentación cosmogónica de conxunto. Deste xeito, existiría para o Zou Yan unha correspondencia entre os tempos do Emperador Amarelo, Huangdi, co ciclo ou espazo da Terra, da mesma maneira que a habería entre os dos Xía coa Madeira, que pasaría baixo os Shang ao Metal e este ao Lume cos Zhou, preconizando ou marcando a súa desintegración o inicio do período da Auga, punto no que este ciclo continuo de permanentes transformacións retomaría e retornaría ao punto de partida (que non inicio, dificilmente detectábel nunha estrutura circular), nunha secuencia denominada como de tipo conquista / superación (madeira-metal-lume-auga-terra), posiblemente máis antiga, tal e como sinala J. Adler, que as series de tipo produción ou xeración (madeira-lume-terra-metal-auga) (parella de sistemas que, fronte ao que puidese parecer nunha primeira ollada e de acordo coa lúcida análise ao respecto de A. Cheng, non resultan incompatíbeis, existindo, pola contra, toda unha serie de nexos ou fórmulas mediante as cales poden implicarse e interrelacionarse mutuamente; vid. Cheng 2002: 202ss., González España 1999: 59, Adler 2005: 61, Bauer 2009: 140-142). Non obstante (e pode que esta faciana rematase sendo a máis significativa, e problemática), a estrutura conceptual de Zou Yan serviría igualmente como ferramenta ou instrumento de adiviñación, consolidado e establecido finalmente nunha sorte de función oracular libre, é dicir, independente das castes especializadas suxeitas e vinculadas ao poder político (e, por conseguinte, ao control xerárquico que este imprimía) e recollida agora por uns novos técnicos, os burócratas confucianos. Máis aínda, parece resultar máis doado de comprender que boa parte dos intelectuais adicados á reflexión e aplicación destas prácticas, artes e coñecementos caesen progresivamente baixo a sospeita e receo dos sucesivos poderes políticos, chegando a ser unha das principais vítimas da campaña de homoxeneización (depuración) ideolóxica dos Qin, se sumamos a este renovado carácter oracular o presuposto implícito de naturalización da decadencia e morte que, finalmente e de forma inevitábel, chegaría a calquera corpo ou estrutura históricos, independentemente da súa fortaleza, dignidade e poder presentes e da publicidade de eternidade e gloria eterna e inesgotábel que puidese acompañar á simboloxía e propaganda do poder real. (Tese historiográfico-decadentista, en especial polo que respecta á súa faciana política, da que podemos atopar precedentes xa na problemática dialéctica establecida en torno ás cuestións de *harmonía* e *identidade* segundo esta foi elaborada por parte do historiador cortesán de finais dos Zhou Occidentais, Shi Bo [史伯], no contexto xeral do desenvolvemento das teses primitivas dos Cinco Axentes; vid. Xiao e Li 2008: 31-32 .) A progresiva recuperación de prestixio e influencia da que foi testemuña en tempos dos Han, mesmo a súa relativa expansión baixo esta Dinastía, non impediron que este saber, coa súa particular e perigosa proxección política, seguise espertando de forma episódica a suspicacia, rexeitamento e, mesmo, aberta animadversión de diversos gobernantes, cortesáns, funcionarios e intelectual, ata chegar ao punto da crítica e decadencia do modelo de

histórica capital no groso do pensamento (filosófico, pero tamén científico, esotérico, histórico, relixioso, político, etc.) posterior, operando nun estadío amplamente consciente, veríase acentuada e afianzada, reforzada, polo natureza e excelencia daquel conxunto de persoeiros aos que tradicionalmente se vinculou a invención do sistema divinatorio e a redacción das súas diversas partes e seccións. Desta sorte, o sistema dos oito trigramas (*bagua*; 八卦) sería atribuído a un dos máis lendarios emperadores de cantos compoñen a China mítica, Fuxi, mentres que o seu desenvolvemento e artellamento posteriores pasarían ás mans e mentes de parte dos gobernantes do Mandato Celeste, dos grandes santóns do Confucianismo. Referímonos ao rei Wen e o seu fillo, o Duque de Zhou, artífices, respectivamente e en base á mesma liña exexético-haxiográfica, da composición do conxunto dos 64 hexagramas (*liushisigua*; 六十四卦) ou trigramas dobres (*chonggua*; 重卦), así como da formulación das sentenzas divinatorias que os suceden (ás que posteriormente se tería engadido un outro ditame en complementariedade da anterior), o primeiro, e os 384 *yaoci* (爻辭), provervos mediante os que se comentaba e explicaba cada sección individual, é dicir, cada liña, do hexagrama, o segundo.

O propio Confucio tería xogado o seu particular papel nesta xenealoxía documental, atribuíndoselle ao Mestre de mestres a autoría (na súa totalidade ou só parcialmente) daquel conxunto de comentarios aclaratorios coñecidos baixo a denominación colectiva das *Dez ás* (*Shi Yi*; 十翼)[135]. Conxunto de comentarios temperáns e estruturados en torno

correspondencia confuciano tan prolixa e amplamente cultivado e desenvolvido en tempos dos propios Han. Exemplo deste tipo de desenvolvementos témolo nun dos máis destacados filósofos deste período dinástico, Dong Zhongshu (董仲舒) (195-115 a. C.), quen chegou a defender a necesidade de organizar e estruturar estacionariamente as funcións, oficios e deberes imperiais coa finalidade de reforzar o vínculo, substancial, entre as artes de goberno e os ciclos naturais: benevolencia en Primavera, entrega de honras e recompensas no Verán así como de castigos no Outono e, finalmente, execucións e penas capitais en Inverno. Polo demais, entre outras cuestións que, co tempo, se revelarían problemáticas, podemos distinguir xa no pensamento do noso autor, aínda que de forma menos desenvolvida que a que atoparemos posteriormente en confucianos dos segundos Han tales como He Xiu (何休) (129-182 d. C.), aquel sistema de ordenación histórico-cosmogónico cuxas posibilidades interpretativas abrían a porta ás pretensións de predición ou vaticinio de acontecementos futuros e subscribían e afirmaban a verdade agochada trala finitude de todo o existente. Todo o cal, con todo, non supuxo, nin moito menos, a desintegración e desaparición non xa da influencia dos preceptos e fundamentos claves das escolas cosmolóxicas chinesas (os cales pasaran xa a formar parte da, digamos, impronta xenética da filosofía chinesa), senón deste tipo particular de desenvolvementos, deterministas e case oraculares, no marco do conxunto das teorías e filosofías políticas chinesas posteriores.

135 Segundo ten sinalado Feng Youlan, dúas son as grandes liñas tradicionalmente establecidas en relación á natureza do nexo existente entre Confucio e os Seis Clásicos (incluído o *Tratado de Música*), segundo se afirme ou defenda a autoría uniforme e indistinta de Confucio de tódalas ditas obras ou a seguinte especificación: atribuíndose ao Mestre Kong a autoría exclusivamente do *Chunqiu*, os comentarios do *Yijing*, a modificación e reforma dos textos adicados ao ritual e a música e a corrección dos *Libro dos Documentos* e *das Odas* (vid. Fung 1987: 83, cfr. Xiao e Li 2008: 51). Porén, segundo continúa o propio Feng Youlan: «Confucio non foi autor, comentarista nin sequera corrector de ningún dos clásicos. Desde logo, en certos aspectos foi un conservador que sostivo a tradición. Deste modo, nos ritos e a música tratou de rectificar toda desviación das prácticas ou normas tradicionais, e de isto se amosan certos exemplos nas *Lun Yü* ou *Analectas*. Non obstante, a xulgar polo que se di del nas *Analectas*, Confucio nunca tivo a intención de escribir nada por si mesmo para xeracións futuras» (Fung 1987: 83-84). Non en balde, conclúe o noso autor, por máis que Confucio parece ter sido o primeiro mestre privado de China, non foi así o primeiro escritor privado (con finalidade non-oficial) da súa historia, práctica que se desenvolvería con posterioridade á súa biografía. O propio pensamento de Confucio non é de feito inmune, tal e como soubo destacar Anne Cheng, á tensión existente entre o textual e o ritual (espiritual): «O home superior que estuda con amplitude todo o escrito e que se autolimita por medio dos ritos será sempre capaz de non excederse» (VI, 25; Confucio e Mencio 1995: 40). Polo que concirne á relación do Mestre cos Clásicos (cuxa xenealoxía, en ocasións, transcende ao propio Mestre Kong, sen que este deixe de xogar un papel fundamental na relación historiográfica do devir textual dos mesmos, para estenderse ata os grandes persoeiros e iconas do Confucianismo nos primeiros tempos da Dinastía Zhou), dando continuidade á análise de A. Cheng, o propio Confucio refírese e emprega ou, mesmo, cita, en non poucas seccións e episodios diversos textos e documentos que, ao parecer, tería chegado a modificar ou, ocasionalmente, expurgar: «Confucio dixo: "Eu volvín de Wei a Lu e rectifiquei a música e tódalas odas atoparon o seu posto apropiado» (IX, 14; Confucio e Mencio 1995: 60). Estes textos parecen estar en relación directa con aqueles documentos que, en tempos dos primeiros Han, serían recompilados e recoñecidos como os Seis Clásicos (incluído no cómputo aínda o da Música), porén, a relación dos mesmos coas *Analectas* e o seu contido é asimétrica (vid. Cheng 2002: 76-77). Desta sorte, se ben os libros dos *Documentos* e as *Odas* parecen ocupar un lugar privilexiado, habida conta da frecuencia e

a un prano dual (na medida en que atendan ao exame e esclarecemento do contido textual específico da obra ou do sistema cosmogónico-ontolóxico latente e agochado tras aquel), no que resulta rastrexábel o acento epocal da intelectualidade de tempos dos Han, comezando pola procura daquela orde harmónica, uniforme e estábel que a nova Dinastía pretendía descubrir e establecer (tanto no campo da reflexión filosófica como da práctica política), pero sen esquecer o espírito sincretista e hibridacionista que marcou o conxunto das relacións establecidas entre Taoísmo e Confucianismo ao longo deste período, fundamentalmente polo que respecta á súa primeira metade.

Será no seo desta saga de comentarios que o *Yijing* progrese definitivamente da súa consideración como colección de agoiros ou, mesmo, como espazo de reflexión filosófica á exposición ou alumeamento dunha sorte de "fórmula universal", sen eliminar nin rachar definitivamente ao longo de tal proceso os nexos que o unían cos seus estadíos primeiros, senón, máis ben pola contra, reconducíndoos e alterándoos cara a unha nova clave de lectura. Fórmula universal a través da que, na medida en que permitía ou facilitaba a observancia dunha imaxe directa do Ser (por máis que este se amose a pequena escala), o individuo podía examinar a orixe e funcionamento da realidade no seu conxunto, daquel Ser que se expresa e revela a través das súas mutacións e cambios e que o *Libro das Mutacións* parece conter e transmitir.

Será neste contexto documental, diciamos, no que poidamos observar como distintas faces do Confucianismo Clásico interaccionan e conviven en mestizaxe (que non paralelislo ou idéntica correspondencia), principalmente, co Taoísmo emanado e establecido a través do / e tralo *Daodejing* (道德經) (vid. Bauer 2009: 142-144). Desta sorte, da mesma maneira en que os oito trigramas irían compaxinando a súa consignación elemental —*Kun* (坤)-Terra , *Gen* (艮)-Montaña , *Kan* (坎)-Auga, *Sun* (巽)-Vento, *Zhen* (震)-Trono, *Li* (離)-Lume, *Dui* (兌)-Mar e *Qian* (乾)-Ceo— cunha outra lectura complementaria de orde familiar (tan cara ao Confucianismo) —respectivamente e atendendo á orde anterior: Nai, Terceiro fillo, Segundo fillo, Primeira filla, Primeiro fillo, Segunda filla, Terceira filla e Pai—, o *Taiji* (太極), o Ser supremo, que se vai abrindo camiño nesta serie documental interna como forma de aludir ou referirse a aquel estadío ou disposición informe e indiferenciado do Ser anterior á súa diversificación e discriminación no mundo material, resultará aínda tan significativo para o Confucianismo como o será para o Taoísmo, no que esta noción garda importantes similitudes respecto da súa concepción do *Tao* (*Dao* / 道). Porén, existen seccións nas que a maridaxe resulta ser aínda máis íntima, facendo das fronteiras entre escolas e correntes un corpo máis difuso e difícil de trazar.

Co Mestre Kong, baixo a súa éxida, remataría o círculo das adicións ortodoxas e, por conseguinte, compartidas ou comúns ao conxunto das versións deste documento xerminal da intelectualidade chinesa. Porén, non o faría así a historia textual do mesmo. E é que, por máis que a composición do *Libro das Mutacións* amose a recompilación, conservación e reformulación de saberes, coñecementos, teorías e técnicas herdadas de disciplinas, escolas e correntes de pensamento previas, a súa redacción, tal e como hoxe o coñecemos e segundo somos quen de constatar historicamente, non parece

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

solemnidade coa que son referidos, os *Anais das Primaveras e Outonos* (por máis intenso que fose o vencellamento que entre o *Chunqiu* e o Mestre Kong se remata por establecerse) e o *Libro das Mutacións* son mencionados unicamente nunha ocasión cada un, sendo, a maiores, a do *Yijing* —«Confucio dixo: "Se se me desen máis anos de vida, adicaría cincuenta deles ao estudo do *Yijing* e así chegaría a non ter grandes faltas"» (VII, 16; Confucio e Mencio 1995: 46)— de dubidosa autenticidade. Polo demais, polo que concirne ao *Liji* e o *Yueji*, as constantes referencias realizadas por Confucio ao universo ritual e a música non parecen traducir unha relación documental clara cun ou varios textos determinados, e menos aínda que tales supostos textos de fondo fosen os clásicos dos Ritos e a Música.

trasladarnos máis alá dos compases finais do período dos Reinos Combatentes (*ca.* 453-256 a. C.), sendo non pouco numerosas as adicións e inclusións heterodoxas e apócrifas de diversa natureza e formato (comentarios, explicacións, fórmulas adiviñatorias, profecías e demais interpretacións filosóficas, científicas, históricas, etc.) que, desde entón, se irían engadindo, con maior ou menor fortuna, a un corpo documental aberto e vivo a través das súas diversas versións.

E é que, atendendo á detallada e coidada explicación de Anne Cheng ás particularidades do fenómeno da tradición canónica chinesa, o tal carácter canónico non devén da natureza fixa, estática e inmutábel do *corpus* ao que se refire, cuxos contidos quedarían dispostos dunha vez para a eternidade. Os Cinco Clásicos (que, de contar o da Música, o cal non sempre acontece, serían Seis), convertéronse co pasar dos séculos nos Nove Clásicos (*Jiujing*; 九經), sumándose ao primeiro compendio documental dous novos tratados de orde ritual (o *Yili* [儀禮] e o *Zhouli* [周禮]) e dous comentarios aos *Anais das Primaveras e Outonos* (o *Gongyang Zhuan* [公羊傳] e o *Guliang Zhuan* [穀梁傳]). Chegarían aínda a computarse en Trece (*Shisanjing*; 十三經) durante os Tang e os Song, incluídos entón os ocasionalmente considerados como clásicos menores *Libro da piedade filial* (*Xiaojing*; 孝經), as *Analectas* (*Lunyu*; 論語), o *Libro do Mestre Meng* (*Mengzi*; 孟子) e o dicionario semántico coñecido como *Erya* (爾雅), con anterioridade ao establecemento dous *Catro Libros* (*Sishu* / 四書) por parte de Zhu Xi (朱熹) (1130-1200), incluídos dous capítulos do *Liji* (vid. Parcero Oubiña e Basalo 2016: 90-91).

A canonicidade dos textos tampouco resultaba do recurso ao argumento da autoridade. Non en balde, por máis que a relación dos mesmos co Mestre Kong (ben fose a través da súa autoría directa ou do labor realizado por este na súa transmisión, comentario e/ou corrección) acabase por converterse nun *tropo* da tradición historiográfico-esexética confuciana relativa aos Clásicos (xustificábel, en moi boa medida, a raíz do feito de que o groso desta literatura canónica fose, no arco cronolóxico existente entre o falecemento de Confucio e os primeiros compases da era imperial, modificado e reestruturado en base aos esquemas filosóficos confucianos), e con independencia de que as ensinanzas do Mestre xa formasen historicamente parte da educación non-regrada e persoal de nobres, eruditos e burócratas con anterioridade á súa inclusión no circuíto dos exames cívicos imperiais en 1313 (con continuidade ata a derradeira convocatoria destas probas nacionais en 1910 e con paralelismos nos sistemas elaborados en territorios como Corea ou Xapón baixo o exemplo ou importación do modelo chinés), as *Analectas* non entrarían nas series canónicas, tal e como acabamos de ver, ata unha das súas derradeiras modificacións de conxunto.

Moito menos podería depender do inexistente carácter teocéntrico ou *kerigmático* desta tradición escrituraria (carencia que ten limitado ata a inexistencia as problemáticas de herexía e heterodoxia nas marxes da hermenéutica chinesa, se ben non por tal razón, loxicamente, esta estaría historicamente libre de conflitos e oposicións, en ocasións acendidas, entre escolas e correntes de pensamento). Os documentos canónicos chineses non expoñen nin responden á arenga que unha entidade divina dada teña outorgado na súa revelación ao xénero humano. Pola contra, as súas características (non monopolización do material canónico por parte dun grupo ou escola determinado, carácter aberto e mutábel dos documentos, heteroxeneidade do material recollido e reunido nos mesmos, eliminación do carácter revelado, o seu destacado carácter oficial, a natureza comentarística propia das adicións elaboradas en torno a un *corpus* que responde ás características dunha literatura de precedentes, etc.) nos dirixen a aquilo que, en verbas de Anne Cheng, poderiamos considerar e catalogar como o «principal criterio de sacralización»: o desenvolvemento, natureza e casuística dun tipo de

escritura que é testemuña do transo dos modelos de racionalidade divinatoria á intelectualidade cosmolóxica (vid. Cheng 2002: 77-79). Os caracteres escritos, que distarían moito de ter perdido a súa esencia ou fondo máxico nesta mutación histórico-documental, manterían o ideal de adecuación e identificación gráfico-simbólica respecto das liñas diáfanas que constitúen e estruturan a realidade. A canonicidade dos clásicos dependería, xustamente, da súa capacidade para traducir e amosar a tal arañeira e, mediante dita exposición, evidenciar os principios celestes e, superando e corrixindo a distinción e afastamento entre ser humano e mundo, restablecer os vínculos (ou, cando menos, a harmonía e correcta orde dos mesmos) e, por conseguinte, ser quen de rectificar a existencia humana con vistas á súa perfección.

Desta sorte, se ben os clásicos chineses destacan pola heteroxeneidade dependente da multiplicidade disciplinar e de tradicións intelectuais da que dan conta, representan no seu conxunto: «un inmenso almacén da experiencia e da sabedoría humanas acumuladas ao longo dos séculos, un tesouro de *exempla* aplicábeis en calquera ocasión» (Cheng 2002: 78).

Estariamos xa que logo, concluíndo o desvío, ante un escrito que, tal e como teñen sinalado P. González España e W. Bauer, representa ou responde a unha dobre faceta ou sentido, segundo atendamos ás súas dimensións filosófica ou divinatoria. Facianas ás que de forma progresiva se irían sumando outras moitas, a medida que a obra fose recollida por contextos (e autores) heteroxéneos e se resignificase no seo das dinámicas, inercias, preocupacións e intereses que lles fosen propios a estes. Un proceso de mutación e transformación permanentes do *Libro das Mutacións* que se levou a cabo tanto desde o propio universo da intelectualidade oriental como desde un Occidente que non deixaría de pescudar entre as súas liñas, grafismos e formas con unha actitude que oscilaba (e oscila) entre a perplexidade e a estrañeza. Posiblemente o caso máis destacábel (ou un dos máis destacábeis) a este respecto o representa a interpretación realizada por Gottfried Leibniz, para quen tanta complexidade, tanta sutileza e precisión, ou, noutras palabras, unha maquinaria tan perfectamente deseñada, delicada e exacta, non podía ter sido concibida para unha finalidade tan tenebrista, bárbara e supersticiosa como a adiviñación e a soterioloxía. Máis ben pola contra, e no marco dunha comparativa constante respecto do "enigma" representado polos xeroglíficos exipcios, o matemático de Leipzig decantaríase pola consideración de que a interpretación máxica do *Yijing* non era máis que o froito da ignorancia de quen, esquecida e deformada a herdanza recibida dos antigos sabios chineses, era xa incapaz de desvelar o sentido e potencial "científico" do documento que manexaba.

Así, na súa inconclusa carta a Rémond de 1716, a cal se detivo xustamente no momento en que Leibniz estaba a desenvolver e presentar as táboas coas que pretendía domar o gran misterio chinés, coas que pretendía enfrontarse á superstición secular á que dera lugar o esquecemento secular, afirmaba, sen maior reparo, que unha das obras fundamentais do ocultismo e a filosofía hermética de Oriente (tal e como foi e, en boa medida, segue sendo ocasionalmente reclamada na actualidade), en realidade non era outra cousa que un tratado de aritmética binaria[136]. Unha opinión que, por certo, seguiría

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

136 «Hai gran probabilidade de que, se nós os Europeos estivésemos suficientemente informados sobre a Literatura Chinesa, o auxilio da Lóxica, da Crítica, das Matemáticas e da nosa maneira de expresarnos máis precisa que a súa, farían descubrir nos Monumentos Chineses, dunha antigüidade tan remota, moitas cousas descoñecidas para os Chineses modernos e aínda para os intérpretes posteriores daqueles, por moi clásicos que se os crea. É así que o R. P. Bouvet e eu descubrimos o sentido probablemente máis verdadeiro, segundo parece, dos caracteres de Fohi, fundador do Imperio, que non consisten máis que na combinación de liñas enteiras e interrompidas e que pasan polos máis antigos da China, como son tamén sen dificultade os máis simples. Hai 64 figuras comprendidas no libro chamado *Ye-Kim* [*Yijing*], é dicir, *O Libro das Variacións*. Moitos séculos despois que Fohi [Fuxi], o Emperador Wen Wan [o

sendo defendida, entre outros, por Denis Diderot na súa entrada, «Filosofía dos Chineses», para a *Enciclopedia Francesa* (1751-1772).

Porén, o *Libro das Mutacións* non foi o único clásico chinés en espertar un fervor similar e en deixar tras de si un ronsel semellante de comentarios, adicións, apócrifos e emulacións ou intentos de emulación. Se Wolfgang Bauer está no certo, e, ao noso entender, o está, ao afirmar que os clásicos representaban en tempos dos primeiros Han os principais focos de atracción da intelectualidade chinesa, tamén o está ao sinalar que, de entre eles, dous foron os que destacaron especialmente, non xa só como puntos de encontro da reflexión filosófica posterior, senón como terra de labranza a partir da que formular e fixar tradicións particulares e, ata certo punto (e por máis que se publicitasen ou presentasen como documentos complementarios, comentarios ou esforzos en pro do esclarecemento dos seus textos xerminais), independentes. E, neste punto, debemos sumar ao *Yijing* o *Chunqiu*, os *Anais das Primaveras e Outonos*.

Referiámonos con anterioridade aos clásicos chineses como unha tradición que, de acordo con Jacques Gernet, poderiamos (e, de feito, deberiamos) denominar e clasificar como tardía. A sucesión dos séculos trouxo consigo a concatenación e aglomeración de agregados e incorporacións ás manifestacións ou estadíos máis antigos destes documentos. O xurdimento ao longo do arco dos séculos V-III a. C. de toda unha serie de novos rexistros de valor ou natureza (cando menos, pretendidamente) explicativo-esexética ou complementaria, favoreceu e fixo que os contidos, formatos e terminoloxía propios destas coleccións, por máis que seguisen aportando un recendo de antigüidade, o posuísen igualmente de orixinalidade. Trazas das teses clasificatorias e relacionais dos especialistas dos Cinco Axentes e os adeptos á Escola do Yin e o Yang (*Yinyangjia*; 陰陽家) poden atoparse no *Gongyang Zhuan* (公羊傳), un dos dous grandes comentarios (xunto co *Guliang Zhuan*; 穀梁傳) elaborados na segunda metade do século II antes da nosa Era en torno aos *Anais das Primaveras e Outonos*. O mesmo desexo de clarificación e glosa dos anais de Lu está presente no *Chunqiu fanlu* (*Profusión de rosada sobre Primaveras e Outonos*; 春秋繁露), pero entrelazado e fundido nesta ocasión co particular pensamento de Dong Zhongshu, fondamente influído pola escolástica esotérica dos adeptos ás teses do *yin* e o *yang*, mergullados neste caso nun sentir epocal escurantista e sincrético que podemos rastrexar a outras aproximacións aos textos clásicos realizadas no mesmo contexto (comezando polo xénero dos comentarios esotéricos e os libros de prognósticos, os cales gozaron dunha gran popularidade nos tempos dos primeiros Han) (vid. Gernet 2005: 89-90 e 149-150, Bauer 2009: 137-140 e 146-147).

Nesta derradeira obra, ben estea fundada nas teses do antedito pensador dos Han ou ben fose directamente redactado polo mesmo, podemos observar a progresión e desenvolvemento dunha corrente interpretativa de carácter historiográfico-exexético que, prolongando as súas raíces aos tempos dos primeiros Han (Gongyang Gao e Guliang Chi), tería o seu cumio tralo cambio de Era, no contexto da segunda fase da Dinastía (He Xiu), de acordo coa cal os anais de Lu, máis alá da mera crónica histórico-política, carrexaban e agochaban as claves dunha crítica histórica máis fonda e ampla. Unha visión cuxas derivas máis vehementes levarían á defensa deste clásico como unha sorte de instrumento de clarificación e revelación da natureza íntima da Historia, depositario, en tanto que tal, os segredos da súa orixe e o seu final. Unha apreciación

rei Wen] e o seu fillo Chou-Kum [o Duque de Zhou], e aínda máis de cinco séculos despois o célebre Confucio buscaron nel os misterios filosóficos. Outros quixeron ata extraer del unha forma de Xeomancia e outras vaidades similares. En cambio, é xustamente a Aritmética Binaria, o que parece que ese gran lexislador posuíu e que eu reencontrei algúns miles de anos despois» (Leibniz 2007: 237-239).

que, por certo, podemos rastrexar, cando menos no seu fondo e de forma parcial, ata Mencio (responsábel primeiro da adscrición da autoría dos *Anais das Primaveras e Outono* a Confucio), concretamente á súa crenza de que esta crónica posuía toda unha serie de ensinanzas veladas compostas polo propio Mestre Kong. Deste xeito, o Mestre, autor oficioso das crónicas da súa terra natal, pasaría, transcendidas as limitacións e caracteres propios da súa condición moral, de corrector dos costumes a condutor do devir humano. Porén, a pegada particular de Dong Zhongshu nesta progresión (insistimos, sexa o autor lexítimo do *Chunqiu fanlu* ou o responsábel daquel pensamento sobre o que este texto se asenta), resulta especialmente significativo no marco dos sistemas de relación e equivalencia establecidos entre o Ceo, a terra e o ser humano, tralos que se establecía e fornecía a crenza de que as *Primaveras e Outonos* agochaban misterios que excedían as dimensións da Historia e o ser humano (vastas pero específicas, e, neste sentido, limitadas) para penetrar no verxel dos segredos da Natureza.

Esta dinámica dual (de conservación e transmisión, por unha banda, e transformación e innovación, pola outra) manterase ao longo da dilatada historia da Filosofía Chinesa. E será este carácter bicéfalo, xánico, atrapado nunha tensión polarizada de forzas propia da interacción de dinámicas opostas entre o achegamento sistemático e reverencial a estas fontes documentais e a necesidade de re-adecualas, re-naturalizalas, ás dinámicas e necesidades propias de novos contextos intelectuais e culturais, un sino igualmente compartido polo cuarteto de clásicos confucianos.

Respecto destes, dos *Catro Libros* (*Sishu* / 四書), recompilados e editados de forma unitaria máis tardiamente, neste caso da man do historiador e intelectual dos Song (ademais de erudito confuciano) Zhu Xi (朱熹) (1130-1200)[137], e comezando novamente polo labor de indexación, contariamos con:

1) As *Analectas* (*Lunyu*; 論語)[138]. Recompilación heteroxénea de ditos, sentenzas, aforismos e, mesmo, anécdotas relacionadas coa vida e obra

137 Dilación cronolóxica que, con todo, non impediu a súa pronta inclusión, xunto cos *Cinco Clásicos*, no contexto do modelo educativo oficial da prontamente establecida Dinastía Ming (cuxo sistema formativo sería herdado polos Qing). Da mesma maneira, a proxección europea desta serie documental por medio das súas respectivas traducións (xa se realizase colectivamente ou de forma individual) representa un fenómeno igualmente tardío. Habería que agardar, por exemplo, ata o 1687 para toparnos coa primeira versión traducida das *Analectas* confucianas da man do *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine exposita*, elaborado por Philippe Couplet (1623-1693) coa colaboración de Prosper Intorcetta (1626-1696), Christian Herdtrich (1624-1684) e François Rougemont (1624-1686). Esta obra, publicado no marcos dos esforzos dirixidos polos misioneiros xesuítas no seu labor apostólico nas terras do Imperio do Medio, non foi a primeira versión editada dos clásicos confucianos do pensamento chinés, nin moito menos a primeira tentativa de realizar tal empresa, pero si foi a primeira que pareceu cumprir cos seus obxectivos (ou, cando menos, co groso dos mesmos), presentando, tras un Proemio de 114 páxinas (nas que se inclúen referencias ás consideradas tres grandes seitas da China: budistas, taoístas e letrados, exposicións dos hexagramas do *Libro das Mutacións* e múltiples anotacións relativas a Matteo Ricci) e unha biografía de Confucio, a tradución completa e comentada das *Analectas*, a *Grande Ensinanza* e o *Xusto Medio*. A obra se convertería en tradución de referencia, un estatuto que mantería durante. Con anterioridade, seguindo o ronsel das tentativas finalmente non publicadas de Matteo Ricci (1552-1610) e Michele Ruggieri (1543-1607), vería a luz en 1662 o *Sapientia Sinica*, guiado pola versión comentada de Zhang Juzheng (張居正) (1525-1582), preferida sobre a de Zhu Xi, de Ignacio da Costa (1603-1666), no xa que terían participado Intorcetta, Herdtrich, Rougemont e o propio Couplet, pero que unicamente rematou aportando a tradución completa do *Daxue*, acompañado por unha biografía do Mestre Kong e ao redor da metade da tradución das *Analectas* (vid. Parcero Oubiña e Basalo 2016: 87-88).

138 As fórmulas *Analectas* ou *Diálogos* son as traducións máis usuais ou comúns, pero o título da obra podería ser perfectamente interpretado como «palabras escollidas» ou «reflexións e ditos» (forma seleccionada por Anne-Hélène Suárez Girard para subtitular a súa tradución do *Lunyu*), entre outras posíbeis traducións. A problemática aquí existente, moito máis ampla e complexa do que suxire a extensión e popularidade acadada polos rótulos antes referidos, devén da multiplicidade significacional dos dous caracteres que conforman a intitulación da obra, *lun* (論) e *yu* (語), sendo susceptíbeis de ser traducidos, respectivamente e entre outras posíbeis acepcións, como «apreciación», «condena», «declaración» ou «teoría» e «conservación», «verba» ou «discurso» (vid. Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 26).

intelectual de Confucio elaborada (enténdase, nunha primeira instancia) por algúns dos seus discípulos posiblemente en torno ao 400 a. C. As *Analectas* seguen a representar na actualidade a fonte privilexiada para o coñecemento do pensamento do Mestre Kong. O carácter internamente diverso e heteroxéneo do material recollido e progresivamente ordenado e sistematizado en unidades capitulares (polo demais non monográficas nin temáticas) non impediu que as *Analectas* chegasen a gozar dun envexábel sentido de unidade e identidade ideolóxica colectiva, converténdose no eixo axial do sistema ou modelo filosófico confuciano e no punto de partida non xa só dalgunhas das súas teses e modelos canónicos, senón tamén da súa propia terminoloxía (das súas especificacións terminolóxicas).

2) O *Mengzi* (孟子). Obra articulada en torno a sete seccións atribuída ao Mestre Meng (latinizado en Mencio) (孟軻) (*ca*. 380/375-289 a. C.), a cal tería elaborado xunto con algúns dos seus discípulos, se ben a forma na que actualmente a coñecemos non parece poder datarse máis alá do século II despois de Cristo. Representa un dos exemplos máis destacados da evolución e re-adecuación do Confucianismo Clásico en tempos dos Reinos Combatentes, servindo o cambio contextual de clave interpretativa a partir da que poder xustificar algunhas das diferenzas que particularizan o tratado de Mencio fronte ás *Analectas* de Confucio. Non nos estamos a referir aquí especificamente ás particularidades do idealismo do Mestre Meng, senón ao feito de que, se ben o *Mengzi* mantén o carácter dialogar propio e característico do *Lunyu*, atopámonos neste caso cunha obra de carácter máis sistemático, con desenvolvementos máis extensos e detallados, cunha maior concatenación entre as partes e na que as posíbeis contradicións que podemos detectar no seo do texto anterior (das que falaremos a continuación) non teñen a mesma cabida.

3) O *Xusto Medio* (*Zhongyong*; 中庸). Un dos capítulos (concretamente o XXXI) do *Tratado dos Ritos* que, da mesma maneira en que o seguinte e último documento desta colección ou conxunto, chegou a posuír e gozar de identidade propia e, por conseguinte, independencia respecto do seu texto nai, pasando a integrarse nunha outra serie textual, a dos *Catro Libros*. A tradición pretendeu facelo depender da autoría do propio neto de Confucio, Zisi (子思) (*ca*. 485–420? a. C.), por máis que, de igual maneira que no caso anterior, a súa redacción parece ser un fenómeno posterior ao tempo biográfico da súa atribución titular[139].

4) A *Grande Ensinanza* (*Daxue*; 大學). Capítulo XLII do *Liji* que, ao igual que acontecía co anterior, acadaría representación e carácter propios a

139 A pesar de que a cuestión nuclear do texto, da que devén a súa intitulación, podemos atopala esbozada xa nas *Analectas* e no libro de Mencio, o *Zhongyong* é considerado, xunto aos comentarios e apéndices canónicos engadidos ao *Yijing*, como a derradeira fase do desenvolvemento metafísico do Confucianismo Antigo (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: xliii-xliv). Ata tal punto chegou a súa valoración ao respecto que o *Xusto Medio* non sería reivindicado en períodos posteriores exclusivamente polo Confucianismo como peza constitutiva e constituínte da serie dos seus clásicos, senón que sería recollido no arco dos séculos III-IV da nosa Era xunto co *Laozi* (老子) e o *Zhuangzi* (莊子) como un texto de relevancia para a filosofía especulativa por parte do Neotaoísmo. O propio fundador da Dinastía Liang, o budista emperador Wu (武) (r. 502-549), tería escrito un comentario á obra. De feito, sería entre os comentarios elaborados en torno ao *Xusto Medio* por monxes zen ao longo dos séculos X e XI onde podemos atopar o xermolo do que posteriormente sería recoñecido como Neoconfucianismo. Transvases, nexos de unión e espazos de intercambio e hibridación que non deben eclipsar nin agochar as características diferenciais (caso do modelo racionalista-colectivo dun Confucianismo que se envorca sobre a realidade coa pretensión de corrixila e dirixila así ao seu estadío de perfección) que permitiron seguir distinguindo sistemas de pensamento fronteirizos e, en ocasións, parcialmente superpostos, pero significados a partir das súas particularidades e da evolución e mutación histórica das mesmas.

> mans da intelectualidade neoconfuciana, responsábeis igualmente da súa ordenación segundo chegou ata nós. Sería no seo do mesmo Neoconfucianismo no que se iría desenvolvendo a idea de que este documento tería sido redactado por Zengzi (曾子) (ou Zeng Shen; 曾參) (*ca*. 505-436? a. C.), discípulo de Confucio destacado na tradición confuciana como exemplo paradigmático do cumprimento do Mandato do Ceo, principalmente polo que concirne ao seu irreprochábel exercicio da piedade filial, coa excepción do primeiro capítulo, cuxa autoría se lle tería reservado ao propio Mestre Kong. Porén, tal e como sinala J. Pérez Arroyo, descoñecemos a autoría real do documento[140].

Agora ben, o período Song supuxo a segunda grande etapa relativa ao canon confuciano (que non o sería só para o Confucianismo), correspondendo aos tempos do seu renacemento. Con anterioridade, en tempos dos Han e tras ter sido parcialmente eclipsado o Confucianismo polo Budismo durante as dinastías Sui e Tang, xa se dera unha primeira fase de configuración e deseño do seu xermolo ou primeiro *corpus* documental en torno aos Cinco / Seis Clásicos. Polo que respecta ás unidades contidas no canon dos *Catro Libros*, volveremos posteriormente sobre a obra de Mencio e, de forma máis puntual, respecto dos dous derradeiros textos deste cuarteto confuciano, pero consideramos preciso, a modo de conclusión do presente apartado, realizar unhas derradeiras aclaracións respecto do *Lunyu*.

As *Analectas* representa unha das fontes non xa só privilexiadas, senón excepcionais pola súa rareza, relativas á información e contextualización da vida e pensamento do Mestre Kong, pero non foron redactadas polo propio Confucio, senón polos seus discípulos. Son estes dous aspectos que, en distintos contextos, xa foron subliñados e sinalados. Non pretendemos limitarnos aquí a insistir unha vez máis neles, senón que desexamos ampliar o seu rango significativo en base á seguinte consideración: se ben está claro que a obra que nos transmite a escasa información biográfica que posuímos relativa a Confucio non é temporalmente coincidente co período biográfico deste, a problemática non estriba soamente en determinar ou aproximar o *cando*, senón o *cantos*. Certamente, no estado actual do noso coñecemento, estes non son interrogantes aos que poidamos aportar unha solución definitiva, pero non por tal causa debemos eludilos ou ignorar a importancia que posúen respecto da comprensión histórica do pensamento do considerado como primeiro filósofo chinés.

A problemática, no seu substrato e máis alá das evidentes diferenzas que as particularizan e singularizan, resulta similar a aquela coa que nos atopamos ao analizar o *corpus* aristotélico trala recompilación e reedición que do mesmo realizou Andrónico de Rodas. Caso significativo (e ademais amplamente estudado) ao respecto sería o da consideración aristotélica da natureza intelectivo-anímica dos animais non-humanos, a cal oscila entre unha negativa case automatisma e a aparente aceptación dunha forma de racionalidade (en ocasións mesmo elevada) entre as bestas, dependendo sempre do fragmento ou pasaxe ao que atendamos da inxente reflexión biolóxica cuxa autoría se lle atribúe ao Estaxirita. Evidenciar esta contradición interna parece ter sido, de feito, un dos obxectivos de Gómez Pereira á hora de seleccionar na súa *Antoniana Margarita* un total de 19 pasaxes ou seccións da obra do Estaxirita nas que se trata ou refire esta

140 Pode que unha das propostas ou hipóteses elaboradas ao respecto que gozaron dunha maior sorte historiográfica fose a de Ernest Richard Hughes, para quen a orixe da *Grande Ensinanza* ou, cando menos, do groso da mesma podería rastrexarse ata a obra crítica dalgún educador de corte contrario ás teses lexistas de Shang Yang (商鞅) (morto no 338 a. C.). De acordo coa interpretación de Hughes, o núcleo do *Daxue* (o cal se tería redactado durante os últimos anos da biografía deste gran lexista dos Qin) podería comprenderse como unha sorte de catecismo dirixido á educación confuciana dos nobres como contraposición ás teses e doutrinas anti-confucianas de Shang Yang.

cuestión[141]. Da pluralidade de etapas á de tipo documental ou de voces implicadas na composición e fixación dos fragmentos e textos, as razóns que se esgrimiron á hora de tentar xustificar tal disparidade, cando non aberta confrontación interna, foron tan numerosas como heteroxéneas. E unha situación extraordinariamente similar a esta será a que coñeza a obra confuciana.

Diciamos que as *Analectas*, o primeiro documento na historia chinesa no que se presenta a voz dun intelectual que fala en primeira persoa e no seu propio nome[142], foron compostas non polo propio Confucio, senón por parte dos seus discípulos, e mesmo pode que non necesariamente dos seus discípulos directos, senón de discípulos de discípulos, posiblemente conservándose ata entón a sabedoría do mestre tal e como este a transmitira, é dicir, de forma oral, ata o momento de ser fixada por escrito unha vez comezaron a ser reunidos e articulados conxuntamente os materiais conservados (e, potencialmente, modificados). Esta perspectiva crítica xa atopara acubillo e espazo de difusión nas marxes do labor historiográfico dos Qing. Máis aínda, a presenza de referencias e citacións (máis ou menos directas, explícitas, e autorizadas, dependendo do caso concreto) ás *Analectas* en documentos previos á Dinastía Han, ten posto sobre a táboa a cuestión da posíbel existencia de versións previas en circulación en tempos dos Reinos Combatentes, con lixeiras modificacións respecto da que nos foi finalmente transmitida (vid. Slingerland 2009: 108)[143]. A cuestión, de orde máis historiográfica que histórica, depende da pretensión de detectar ou observar unha sorte de coherencia nos esforzos dos compiladores, asumidos como esforzos de conxunto, colectivos, dos que, pola súa vez, depende a coherencia interna da propia mensaxe e pensamento orixinal confucianos.

O azar, o erro ou a malinterpretación son molestos compañeiros de viaxe para o historiador. Canto maior sexa a prontitude coa que este poida desfacerse dos mesmos, maior será a eficiencia coa que crea que está a cumprir co seu deber disciplinar (e maior será tamén o seu sosego emocional). Porén, negando a imprevisibilidade e aquilo que, co correr dos séculos e en base a lecturas e valoracións históricas posteriores, poida chegar a considerarse como unha sorte de "erro", o historiador só está a negar parte da realidade histórica (multiforme, accidental e, en base a tales premisas, caótica) no altar da perfecta e harmónica teleoloxía do progreso. Centrándonos na cuestión que aquí nos ocupa, non é xa só que as *Analectas* non fose redactadas por unha soa persoa, senón que a súa compilación é un feito histórico complexo aberto a distintos períodos epocais e, aparentemente, tamén a diversas preocupacións e perspectivas, propias daqueles que se encargaron das súas recompilacións, edicións e adicións (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXXVIII-XXXIX).

141 Para unha abordaxe máis detallada da cuestión pode consultarse a colaboración de Martín González Fernández ao libro-homenaxe adicado ao profesor Luis Rodríguez Camarero, *L'Homme-Machine. Filósofos, Animais & Máquinas*, «A racionalidade dos animais: Gómez Pereira, Montaigne e Suárez», en particular o punto 4º (*Da perplexidade á dúbida*; 2018: 192-196), no que se recolle a selección aristotélica de Gómez Pereira.

142 Innovación fundamental para o desenvolvemento posterior da vasta e heteroxénea historia intelectual da súa civilización, por máis que aínda debamos agardar ata o realista confuciano Xunzi (荀子) (século III a. C.) para atoparnos coa primeira manifestación do que poderiamos considerar como unha obra persoal, e ata o lexista Han Feizi (韓非子) (morto no 233 antes da nosa Era) para o xurdimento do precepto de autoría, entendido como a expresión escrita de teses e desenvolvementos declarada e pretendidamente orixinais, persoais.

143 Convén lembrar, tal e como o fai o propio Edward Slingerland, que a versión conservada das *Analectas* máis temperán coa que contamos actualmente é a recentemente descuberta (en 1973 nunha tumba da Dinastía Han selada no 55 a. C.) e denominada versión de Dingzhou. Esta versión, realizada en tiras de bambú e cuxa conservación parece terse visto afectada por varios procesos ou fenómenos de destrución do material, transmite ou contén nas seccións que chegaron ata nós un volume menor de contidos dos consagrados nos textos que nos foron posteriormente transmitidos, semellando ser unha variación da denominada versión de Lu.

A disparidade de caracteres, intereses e, mesmo, coñecementos dos, digamos, autores escriturarios resulta tanto máis evidente canto máis susceptíbeis de detección son os problemas de continuidade, ausencias, reiteracións e repeticións ou a heteroxeneidade estilística, así como a existencia de casos constatábeis de contradición interna para co sistema de pensamento de conxunto recollido. E, por suposto, a casuística da reflexión relativa á amizade non é indiferente a esta conxuntura[144]. E os problemas de interpretación derivados dunha situación na que tanto épocas como redactores nos son descoñecidos[145], incrementaríanse, en opinión de Joaquín Pérez Arroyo, atendendo a fenómenos ou cuestións contextuais externos ao contido do documento, pero dunha relevancia de primeira orde, destacadamente polo que concirne á problemática da impericia dunha prosa, a do século V, aínda en plena busca do seu perfeccionamento e, por suposto e como en tantas outras ocasións, aos erros de copistas e transmisores.

E, con todo, segundo ten exposto de xeito tan vehemente Anne Cheng, por máis que nestes retallos inconexos, no seo dos que parece imposíbel atopar ou dilucidar a existencia de temas desenvolvidos de forma sistemática e fonda, non digamos xa un sistema unificado e homoxéneo, se desprende: «a clara sensación de que Confucio quixo transmitir unha mensaxe moi precisa. No fondo, trátase do modo en que un se converte en ser humano completo» (Cheng 2002: 58). Os *Diálogos*, prosegue e conclúe, son un libro de vida, e un libro cheo de vida. Polo momento, cicais debamos quedarnos coa valoración de Simon Leys relativa á influencia e fortuna históricas das *Analectas*: «Ningún libro na enteira historia do mundo exerceu, durante un período de tempo máis longo, unha maior influencia nun maior número de persoas que este pequeno e delgado volume» (Leys, intr. Confucius 1997: XVI).

Serán estas problemáticas coas que nos atoparemos e nos reencontraremos, en máis dunha ocasión, durante a posterior análise do pensamento confuciano relativo á amizade, polo que en diante deberemos seguir téndoas presentes.

2.2.3. A aposta de Confucio polo home. A aposta de Confucio polos amigos (I): pedagoxía da colectividade

No concernente á intitulación da primeira metade do presente apartado («A aposta de Confucio polo home»), debémoslla, íntegra e directamente, a Anne Cheng, quen a emprega como título completo do apartado da súa *Historia do pensamento chinés* adicado ao estudo da biografía, pensamento, "obra" e fortuna histórica do Mestre Kong (2002: 55-82). Pola nosa parte, polo que a titularidade se refire, limitámonos a ampliala

144 Engadindo a Mencio (e, desta sorte, o *Mengzi*) á ecuación, teríase lamentado Eric Mullis de que, por maior que fose a relevancia ou funcionalidade do *amizar* no pensamento destes autores, e por máis que este se atopase intimamente ligado a eidos ou nocións claves do mesmo como a familia ou o cultivo do eu (ou, máis correctamente, xustamente a causa do espazo tan destacado ao que optan no mesmo), tal temática non fose abordada de forma máis pormenorizada e minuciosa (cicais de forma máis *temática*, en sentido adxectival): «dado que con frecuencia se salienta que as disposicións [tendencias] morais xorden da vida familiar, un se pregunta que rol xogan as amizades no desenvolvemento moral dun mesmo, e se as amizades desempeñan de feito un papel importante, un se pregunta por que Confucio e Mencio non as tratan con maior detalle» (Mullis 2010: 394).

145 E que ten polarizado o debate entre aqueles que (comezando por D. C. Lau, herdeiro e seguidor, a este respecto, das teses do estudoso dos Qing Cui Shu [崔述] [1740-1816]), recoñecendo a existencia de fases ou substratos internos, defenden o tratamento do texto no seu conxunto como unha entidade unificada e consistente dependente dunha maior ou menor homoxeneidade temática, e quen (destacadamente E. Bruce Brooks e A. Takeo Brooks) teñen levado a heteroxeneidade e multiplicidade dos contidos e caracteres internos ao extremo de interpelar a cada libro de cantos compoñen o *Lunyu* como unha sorte de estrato discreto, posuidor, pola súa vez, de potenciais posteriores interpolacións internas (vid. Slingerland 2009: 108-109).

(brevemente) co obxectivo de dar cabida, no marco do mesmo universo conceptual e referencial, a unha outra cuestión de singular relevancia e interese: o amizar (APÉNDICE IV).

A amizade, a reflexión filosófica establecida en torno á mesma, acadaría o seu particular e propio espazo de desenvolvemento no contexto do pensamento confuciano clásico da man da posición privilexiada da que esta sería dotada polo primeiro gran mestre da escola que, co tempo (e mediada a intervención xesuíta), sería coñecida baixo tal denominación. Establecida xa de forma introdutoria no conxunto das que, con Mencio, serían recoñecidas como as Cinco Relacións (*wulun*; 五倫), o seu papel no marco das dinámicas chamadas a estruturar, corrixir e vertebrar o conxunto do sistema relacional humano quedaba garantida, obrigando a que o refinamento e perfeccionamento do individuo non dependesen exclusivamente do respecto e fidelidade amosados polo mesmo ás convencións ou ideais familiares e políticos, senón igualmente da súa participación activa no bo amizar. Pero, antes de continuar por este sendeiro, volvamos un momento á raíz.

Que a empresa intelectual emprendida por Confucio se revestiu dun fondo cariz humanista ou, mesmo, que supuxo a integración gravitacional do home (do ser humano) no centro do debate e as preocupacións da por entón aínda nacente Filosofía Chinesa distan moito de ser simples estereotipos ou ideas forza de estendida presenza na bibliografía especializada relativa a estas cuestións e eidos teóricos. Non son meros estereotipos por posuír un substrato de realidade o suficientemente amplo e non excesivamente desfigurado (por máis que a esaxeración acumulativa propia dun relato historiográfico de tan longa duración teña propiciado que determinadas manifestacións excesivamente vehementes pasen da narrativa histórica á mítica sen demasiada solución de continuidade). Tampouco é unha mera idea forza, na medida en que a devandita premisa establécese como fórmula estrutural organizadora e reitora da análise posterior do pensamento do Mestre Kong, en particular, e de parte do Confucianismo Antigo e Clásico, en liñas xerais, non limitándose a xogar o papel de axioma constituínte dun conxunto ordenado maior (de valor ou importancia última variábeis, pero parte dun todo que o absorbe e significa ao fin e o cabo).

Sentido do humano (*ren*; 仁), humanitarismo, e *espírito ritual* (*li*; 禮), ritualismo, non só representan os dous termos que con maior frecuencia aparecen nas *Analectas*, segundo xa se indicou, senón que adoitan constituír o fundamento primeiro e último do conxunto das abordaxes histórico-historiográficas posteriores realizadas sobre obra e autor. Non en balde, a reflexión relativa ao espírito ritual no pensamento de Confucio resulta, tal e como ben soubo ver A. Cheng, indisociábel das consideracións realizadas en torno / ou dirixidas ao sentido do humano, pero o mesmo podería dicirse das que lle son propias á cuestión da amizade. Por tanto, antes de progresar na consideración da natureza e casuística particulares do amigo e o amizar no pensamento e "obra" de Confucio, haberemos de preguntarnos que é o que para o noso pensador significou ser humano (estar sendo humano).

E comezamos, da mesma maneira en que o fan as propias *Analectas* e que o tería feito séculos máis tarde a nosa sinóloga de referencia, falando daquilo que nos permite optar á nosa humanidade: a aprendizaxe (erixida, xunto co sentido do humano e o espírito ritual, nunha das tres grandes trabes sobre as que se sustenta a proposta filosófica do Mestre Kong no seu conxunto). Se atendemos de forma conxunta a aquelas especificacións, máximas e formulacións fundamentadas na preocupación confuciana relativa ao *aprender*, atoparémonos con cuestións que xa nos resultan familiares,

algunhas das cales non se refiren tanto a particularidades e singularidades da súa escola, senón a aqueles caracteres que se interpretaban ou asumían como compoñentes transversais ou xenéricos do pensamento chinés na súa pluralidade. Tal é o caso da comprensión da sabedoría, e por conseguinte da aprendizaxe que guía a ela, como un saber dirixido á praxe, á posibilidade da súa aplicación como cumio e espazo de significación última de dito saber[146]. Pola contra, algunhas outras consideracións poden chegar a resultar aparentemente contraditorias ou, cando menos, inadecuadas respecto do dito ata o momento. Tal é o caso do carácter parecese que non-libresco do tipo de aprendizaxe preconizado polo propio Confucio (cuxo prestixio persoal resultaría fundamental para a obtención da consideración canónica dos textos asociados ou vencellados a el):

> «Confucio dixo: "Haberá quen sexa capaz de recitar trescentas odas, pero, se esta persoa é nomeada para un posto de goberno e non sabe actuar nel, ou enviada a algunha parte non sabe reaccionar sen axuda, aínda que soubese moito, de que lle serviría?"» (XIII, 5; Confucio e Mencio 1995: 89).

Porén, aquí, e da mesma maneira que en tantas outras ocasións, a oposición comeza a perder o seu carácter de insalvábel contradición no momento en que pasamos da contraposición á compaxinación de caracteres. Neste caso, a partir da observación do sentido integral do aprender confuciano e do fondo direccional dun *saber para* no que a mera acumulación intelectual, desobxectivada, sen perspectiva nin medio para despregar a súa utilidade, responde a unha erudición pouco máis que estéril. Con todo, interésannos aquí esencial e prioritariamente dous aspectos desta macro-conceptualización, na medida en que consideramos que a súa influencia sobre a formulación confuciana do amizar resulta ser maior e máis significativa, a saber:

> (I) A concepción da natureza humana que se deriva da particular lectura antropolóxico-filosófica realizada ao respecto polo Mestre Kong.
>
> (II) O marcado carácter político que se desprende do concibir pedagóxico confuciano.

Respecto do primeiro elemento agora considerado, o papel privilexiado do que se reviste a aprendizaxe no pensamento confuciano "orixinario" (presentes as precaucións e problemáticas de orde histórico-historiográfico presentadas e analizadas nos dous apartados inmediatamente anteriores) afundiría as súas raíces ata a concepción declaradamente optimista (por máis implícita ou tacitamente que se realice ou constante tal consideración) e, en base ao anterior, a ampla confianza amosada en torno á natureza perfectíbel do ser humano, segundo estas teses se desenvolven no pensamento do Mestre Kong (vid. Cheng 2002: 58). E dicimos que tal consideración optimista se realiza de forma implícita ou tácita, soterrada, na medida en que, fronte a un Mencio que si se posicionou abertamente a favor do carácter bondadoso da natureza humana (volveremos logo sobre esta cuestión), Confucio, como mínimo atendendo ao rexistro que do seu pensamento nos transmitiron as *Analectas*, non pareceu manifestarse explicitamente ao respecto. Con todo, resulta difícil non percatarse de tal aproximación,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

146 O carácter ou sentido particulares que o Confucianismo imprimiu na percepción participativa do saber na experiencia vital faise visíbel tanto na relación de co-dependencia que se establece entre *aprender* (estudar) e *pensar* (reflexionar) —«Confucio dixo: "Aprender sen pensar é inútil, pensar sen aprender é perigoso"» (II, 15; Confucio e Mencio 1995: 12); «Confucio dixo: "Non comín en todo o día nin durmín en toda a noite coa intención de pensar, pero non serviu de nada. Non hai cousa algunha que poida compararse co estudo"» (XV, 30; Confucio e Mencio 1995: 112)— como no conxunto de advertencias realizadas contra as derivas excesivamente especulativas ou contemplativas da actividade intelectual: «Ji Wen [grande oficial de Lu] pensaba tres veces antes de actuar. Cando Confucio o soubo, dixo: "Bastaría con dúas"» (V, 19; Confucio e Mencio 1995: 31).

de tal perspectiva positiva relativa á natureza humana, no momento en que atendemos a cuestións tales como a participación no individuo dunha inclinación cara á ordenación harmónica impresa polo Mandato Celeste ou, especialmente, a defensa do Mestre da capacidade de perfección potencialmente infinita dun ser humano que, aínda no peor, pode seguir optando a mellorar, a corrixirse para beneficio de todos e, por conseguinte, de si mesmo (a orde dos factores resulta fundamental).

Por suposto, resulta máis que probábel que o aberto optimismo dunha concepción tan favorábel da natureza humana (por máis incipiente que esta resulte ser) sexa susceptíbel de participar dunha potencial contextualización oposta, na medida en que un mundo tan afastado da perfección como o vivencialmente coñecido polo Mestre Kong, suxeito á violencia das guerras, a desarticulación social e a descomposición da ordenación política (que tamén ideolóxico-cultural) dos primeiros Zhou, precisaba da crenza (en categoría case que de postulado kantiano) na posibilidade de mellora da Humanidade como condicionante para a corrección da súa historia colectiva. Sexa cal for o caso, a contrapartida desta particular aposta sería o recoñecemento de que, en última instancia, a humanidade por medio da que pretendemos definirnos e significarnos é froito adquirido, non calidade innata, connatural.

Posiblemente, poucos autores incidiron ou subliñaron mellor o carácter adquiríbel e formativo da humanidade que o intelectual confuciano dos albores dos Song Zhang Zai (張載) (1020-1078) co seu *aprender é aprender a facer dun mesmo un ser humano*. Non en balde, a misión primeira e última (e máis sagrada) do individuo é a de consolidar, acrecentar e exaltar a súa humanidade. Pero ser un ser humano é o proceso e resultado de aplicarse na aprendizaxe de ser un ser humano, e, neste punto, os nosos conxéneres son peza fundamental[147]. Non en balde, o mesmo Mestre Kong que afirmou que: «A benevolencia [humanidade] ten que proceder dun mesmo, non pode proceder dos demais» (XII, 1; Confucio e Mencio 1995: 79), declararía igualmente que: «Cando somos tres os que marchamos xuntos, os outros dous poden ser os meus mestres; deles tomo as súas boas calidades e as sigo; mentres que evito as que teñan malas» (VII, 21; Confucio e Mencio 1995: 47)[148]. E, se ben Mencio progresará na comprensión innatista, esencialista, do principio de moralidade que lle resulta propio á natureza humana, a exemplificación formativa externa seguirá a xogar un papel de relevancia capital no seu pensamento a través da máxima da extensión do propio exemplo aos demais ou, segundo foi recollido por Feng Youlan, de extensión da propia esfera de actividade para a inclusión na mesma dos outros (vid. Fung 1987: 136):

> «Trata aos anciáns propios de boa forma para que as demais persoas traten aos seus igual. Trata aos nenos propios adecuadamente para que tódolos demais traten aos seus igual. [...] O *Libro da Poesía* di: *Foi un exemplo para a súa esposa, para os seus irmáns e, por suposto, para tódalas familias e o reino*. O que significa que o rei Wen non precisou máis que amosar o seu corazón aos demais.

147 Referímonos en concreto aos nosos conxéneres humanos. Todo o evidente que puidese parecer esta afirmación deixa de selo no momento en que atendemos á sorte de desterro do divino que particulariza este camiño de santidade. Un devagar movido, alimentado e completado non pola intervención ou colaboración dunha ou varias deidades ou entidades espirituais dadas, senón pola compulsión e virtudes dunha empresa xenuinamente moral. A relixiosidade, en tanto en canto asunto da divindade, perde o seu poder protagonista neste roteiro de perfección do humano, pero, en tanto en canto sacralidade e excepcionalidade, en tanto en canto capacidade ou potencia harmonizadora, segue a estar plenamente presente.

148 Unha aproximación similar a esta dualidade de caracteres atopámola, se ben interpretada neste caso a través do principio da medianía, na sección 6 do *Xusto Medio*, arbitrado o recurso ao lendario monarca Shun: «Confucio dixo: "Shun era verdadeiramente grande! A Shun gustáballe preguntar aos demais e examinar as súas palabras, aínda que estas fosen simples. De todas elas ocultaba o malo e puña en evidencia o bo. Tomaba os dous extremos e obtiña o Medio para aplicalo entre o pobo. Por isto era Shun!"» (Confucio e Mencio 1995: 341).

> Por conseguinte, se se impulsa esta bondade alcanzarase a protexer aos homes dos catro mares, mentres que se non se impulsa non se poderá protexer nin á propia esposa e fillos. A forma na que os antigos excederon amplamente a tódolos demais homes non é outra: estendían magnificamente o seu propio exemplo a tódolos outros» (*Mengzi* I A 7; Confucio e Mencio 1995: 153-154).

O estadío ínter-persoal do ser humano, abranguido aquí tamén como ser social, sumado á posibilidade de perfeccionamento do mesmo (tanto do *eu* como do conxunto dos *outros*), co obxectivo (modelo) ideal do *junzi* (君子) sempre presente no horizonte, representan unha constante nas *Analectas*, ata o punto de erixirse en porta de entrada ao cultivo, asentamento e exercicio efectivos do *ren* (e será esta unha cuestión sobre a que haberemos de volver de forma sistemática a partir deste momento):

> «Zigong preguntou como se puña en práctica a benevolencia e Confucio respondeulle: "O traballador manual que desexa facer ben o seu traballo saca primeiro fío ás súas ferramentas. Do mesmo xeito, cando ti vivas en calquera Estado, sirve aos máis ilustres dos seus altos funcionario e faite amigo dos máis benevolentes de entre os mesmos"» (XV, 9; Confucio e Mencio 1995: 109)[149].

O propio *junzi* representa unha figura de natureza, esencia, radicalmente colectivista: «O Mestre dixo de Zijian [子賤; discípulo de Confucio]: "Que fidalguía, a deste home! Se non hai fidalgos en Lu, onde a conseguiu?"» (V, 2; Confucio 1997: 51). Da mesma maneira, a dimensión ínter-persoal do *ren* (仁) o significa a partir dun certo distanciamento respecto da noción de *de* (德), dotada dun valor ou sentido máis marcadamente individualista. Un dos máis claros exemplos desta derradeira dinámica atopámolo, en plena revisión contemporánea dos clásicos do pensamento chinés, na obra do considerado como un dos catro grandes historiadores da China Moderna, Qian Mu (錢穆) (1985-1990), quen, no seu comentario ao *Lunyu*, se esforzará notablemente por establecer e distinguir as fronteiras particulares (características) destes dous principios, polo demais, tan vencellados no marco do Confucianismo Clásico (vid. He 2007: 301).

Non deixa, de feito, de resultar extraordinariamente significativo ao respecto o sentido relacional que abre e ao que nos dirixe a propia grafía do *ren*: 仁. Composta polo radical de *home* (人) máis o signo *dous* (二), a representación escrita desta noción, a cal avanzaría, nas marxes do pensamento confuciano, cara á comprensión do sentido ou calidade do humano, ponnos ante un punto de inflexión. O punto de inflexión dunha humanidade que, imposibilitada no seu illamento ou exame solipsista, unicamente pode manifestarse e darse na interacción ínter-persoal, nas dinámicas de contacto e intercambio que establecemos cos outros[150]. Máis aínda, pode afirmarse que o

149 Coa finalidade de acrecentar e refinar o potencial semántico-hermenéutico da nosa análise, para as citacións das *Analectas* con contido específico sobre a cuestión da amizade de aquí en diante acompañarase a edición de Joaquín Pérez Arroyo coa de Anne-Hélène Suárez Girard, incluíndose as entradas desta derradeira en nota a rodapé cando se considere preciso. Para o caso concreto que aquí nos ocupa: «Zigong preguntou acerca da práctica da humanidade. O Mestre dixo: "O artesán que desexa destacar no seu oficio, debe empezar por afiar as súas ferramentas. Calquera que sexa o ducado en que vivas, sirve aos seus oficiais máis eminentes, establece amizade cos seus letrados máis humanos"» (Confucio 1997: 109).

150 «Pode verse nel [na grafía do carácter *ren*] ao home que non chega a ser humano senón na súa relación cos demais. No campo relacional que abre a grafía mesma deste termo, o eu non podería concibirse como unha identidade illada das outras, retirada na súa interioridade, senón máis ben como un punto de converxencia de intercambios persoais. Un grande exexeta do século II [Zheng Xuan (鄭玄) (127-200)] define o *ren* como "a preocupación mutua que os homes senten debido ao feito de vivir xuntos"» (Cheng 2002: 61). David Hall e Roger Ames, baixo a máxima de que un non pode acadar efectivamente o *ren* no armario de Descartes (*One cannot become* ren *in Descartes' closet*), incidirán sobre a mesma idea: «O *ren* aquí non se refire a un axente ou acción illábeis; máis ben, o *ren* describe unha relación cultivada e mutuamente beneficiosa entre un mesmo e outro. Fai referencia a unha complementariedade baseada nas condicións específicas da relación cultivada por un mesmo con outra persoa» (Hall

Confucianismo, fronte ás proclamas individualistas do Taoísmo, non rematou de concibir en ningún momento ao ser humano como alleo ao social, como un ente radical e esencialmente individual, ben fose pola súa pertenza a un estadío anterior ao propio das regulacións e fórmulas sociais ou pola súa capacidade de afastarse e retirarse voluntariamente da mesma (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXI). Desta sorte, mesmo o sabio que se ve na obriga de abandonar a colectividade pública e, aínda, auto-exiliarse por razóns de índole moral (e este podería ser o caso do propio Mestre Kong), farao como o doloso sacrificio de quen abandona o lugar que lle corresponde e é propio, non como a longamente perseguida liberación de quen se desfai das ataduras que o limitaban ou subxugaban. Boa parte das críticas máis vehementes dirixidas aos taoístas polos membros da Escola dos Letrados centraranse, xustamente, na figura do sabio solitario, illado, aquel que se afasta da decadencia e corrupción do racional (civilizado, social) en procura dun estado que poderiamos considerar ou denominar de liberdade natural primitiva.

A humanidade do *eu* non resulta, pois, do desenvolvemento dunha potencia connatural ou dun destino divinamente establecido. Pola contra, esta reside no moi humano carácter socio-relacional e, en última instancia, naquel *outro* no que tal estadío pode acceder á súa actualización efectiva. Progresando na cuestión, a antesala do amizar establécese, nas coordenadas particulares desta consideración estrutural do humano (da súa esencia ou sentido), na equiparación, igualación (se ben, como poderemos observar a continuación, o emprego desta verba pode resultar problemático), dos individuos nunha comuñón cívica, máis que anímica[151], rexida pola noción de «indulxencia» ou «benevolencia» (*shu*; 恕), intimamente relacionada co principio da «lealdade» (*zhong*; 忠), o cal chegaría, na práctica, a representar o complemento significacional da primeira (da mesma maneira en que esta o sería respecto do segundo). Certamente, tal e como vimos de indicar en nota, ambos caracteres comparten a raíz «corazón», pero as distincións existentes entre eles parten da complementariedade dos trazos de «centro» e «como», favorecendo a interpretación da lealdade do *zhong* (忠) como «conciencia do centro» e a do *shu* (恕) como «conciencia da igualdade». Diferenzas e particularidades que, con todo, non impediron que chegasen a establecerse nun binomio (entendido o primeiro como «lealdade cara a un mesmo» e o segundo como «respecto [ou lealdade] cara aos demais») no que puideron atopar representación e acubillo, respectivamente, a lectura positiva —«facer aos demais o que se desexe para un mesmo»[152]— e negativa —«non facer aos demais o que non se desexe para un mesmo»[153]— dunha mesma tese: o individuo como principio normativo para a regulación, corrección e tipificación da conduta respecto dos outros, non por medio do establecemento e imposición dunha valencia subxectiva dependente do arbitrio e querenza particulares de cada quen, senón

e Ames 1998: 258-259).

151 Con independencia de que as seguintes grafías inclúan o carácter de corazón (忄), e tendo presente o feito de que tal dislocación pode ser suficientemente salvada de atender ao substrato radicalmente emocional do que se reviste esta forma de, digamos, amor cívico confuciano.

152 Atribúense a Confucio as seguintes verbas do *Xusto Medio* (§ 13, 3-4): «O que é fiel aos propios principios e aplícallos benevolamente aos demais, non está lonxe do Camiño. Non hai que facer aos outros o que non queremos que nos fagan a nós mesmos. / No Camiño do home superior hai catro puntos, ningún dos cales eu perfeccionei aínda: servir ao pai como quixésemos que nos servise o noso fillo; servir ao soberano como quixésemos que nos servise o ministro [a lectura en clave política do concepto de *zhong* verase sensiblemente privilexiada durante os primeiros tempos da Dinastía Han]; servir ao irmán maior como quixésemos que nos servise o noso irmán menor; facer nós primeiro o que quixésemos que o amigo nos fixese a nós» (Confucio e Mencio 1995: 344).

153 Conságrase na *Grande Ensinanza* (X, 2) a seguinte reflexión: «O malo dos superiores non debe aplicarse aos inferiores, o malo dos inferiores non debe usarse no servizo dos superiores. O malo dos de diante non pode usarse contra os de atrás, o malo dos de atrás non pode usarse en seguir aos de diante, o malo da dereita que non se transmita á esquerda, e o malo da esquerda que non se transmita á dereita. Isto é o que chamamos unha vía para regular a conduta» (Confucio e Mencio 1995: 332).

da extensión colectivo-relacional dun principio persoal en pro da súa conversión nunha máxima formal (vid. Fung 1987: 89-91, Confucio 1997: 139 [entrada «Benevolencia»] e 160-161 [entrada «Leal, lealdade»], Slingerland 2009: 123-124).

As similitudes existentes neste punto entre a «benevolencia» (*shu*; 恕) preconizada polo Confucianismo e a «benevolencia» (*eúnoia*; εὔνοια) á que se refire o Aristotelismo evidéncianse no momento en que observemos que ambas son, seguindo e extrapolando ao caso chinés as consideracións realizadas por Rafael Á. Rodríguez (vid. 2000: 218) para a noción de benevolencia segundo esta é desenvolvida polo Estaxirita, paixóns, afectos, que poden vivirse a distancia. A benevolencia, da mesma maneira en que a concordia (*homónoia*, ὁμόνοια), eríxese como unha sorte de porta de entrada para o amizar, un experimento ou experiencia previa poderiamos engadir, na medida en que, se ben favorece a posta en práctica de virtudes comúns a ámbalas dúas relacións humanas, a intensidade emocional da que a benevolencia se reviste non ten transcendido aínda ao punto en que si o fará a unión dos amigos, na que estes estarán en disposición de deixarse ferir, arriscarse ou, mesmo, dar a vida o un polo outro (pénsese na fuga de Orestes e Pílades de terras escitas da que, entre outros, se farán eco Luciano de Samosata, Plutarco ou Valerio Máximo). Neste sentido, Aristóteles dirá da benevolencia ser unha sorte de «amizade inactiva» (*EN* VIII, 1167 a 13).

Agora ben, debemos incidir sobre o feito de que o conxunto das referencias que sobre esta cuestión se realizan nas *Analectas* tenderon a interpretarse non tanto en relación coa distinción aristotélica entre *eúnoia* (εὔνοια) e *philía* (φιλία)[154]. Máis ben pola contra, a atención da análise tendeu a dirixirse á Regra de Ouro da ética da reciprocidade, por máis que no caso do pensamento chinés de corte ou influencia confucianos, e particularmente polo que respecta a este primeiro Confucianismo, deba relacionarse con unha sorte de localismo desta Regra de Ouro, o do equilibrio harmónico representado en grao sumo polo «Xusto Medio» ou «Medio Invariábel» (*Zhongyong*; 中庸)[155]:

> «Zigong preguntou: "Hai algunha palabra que poida guiar os actos de toda unha vida?"
>
> O Mestre dixo: "'Benevolencia' [indulxencia]: o que non desexes para ti, non llo infrinxas aos demais"» (XV, 23; Confucio 1997: 111).
>
> «Zigong dixo: "Que vos parecería quen prodigase grazas ao pobo e favores as multitudes? Podería dicirse que posúe humanidade [*ren*]?"
>
> O Mestre dixo: "Que vai ser humanidade! [Ese home] sería un santo! [Nin sequera] Yao e Shun chegarían a tanto! A humanidade [consiste en] formarse formando aos demais, lograr facendo que logren os demais. Toma en ti mesmo o

154 Concepto que, no contexto das análises comparativas realizadas entre as armazóns filosóficas confuciana e aristotélica, tendeu a identificarse, habida conta do seu carácter abstracto, da posibilidade de abranguer baixo este paraugas extenso relacións funcionais establecidas tanto entre iguais como entre desiguais ou da súa manifestación en tanto en canto «estado» —e sen esquecer nin ignorar todas aquelas especificacións e particularidades que, propias de cada modelo, translucen unha diferenza contextual que non debe desprezarse (caso do sentido integrador e trans-cultural do *ren* fronte a unha *philía* da que, na práctica, víanse limitados no seu exercicio, cando non directamente excluídos, o conxunto dos pobos considerados bárbaros, para desaire de tódolos Tóxaris de *aquém* e *além* da Hélade) —, máis coa noción de *ren* (仁) que coa de *you* (友) (vid. He 2007: 295-296).

155 Ao noso entender, un dos espazos cos que, xunto coa tese da rectificación dos nomes, máis se esforzou o pensamento do Mestre Kong, na súa vertente teorético-programática, por corrixir o estado de degradación e desintegración do que adoecía o mundo-entorno (socio-político, cultural, relixioso, institucional, etc.) no que se inscribiu a súa experiencia e actividade vitais: «As vertixinosas transformacións que tiveron lugar na época na que Confucio viviu levárono a instar á xente a adherirse ao inmutábel nunha sociedade que cambiaba rapidamente. A Doutrina do Medio reflicte a súa busca da esencia inmutábel das cousas» (Xiao e Li 2008: 61).

> exemplo [do que debes facer respecto aos demais], pode dicirse que esa é a receita da humanidade"» (VI, 28; Confucio 1997: 60).

Retornamos, unha vez máis, ao carácter pedagóxico da experiencia humana compartida e a natureza circular dunha relación comprendida como recíproca na súa co-dependencia respecto do outro, dos nosos conxéneres. O individuo procede a igualarse, deste xeito, cos seus semellantes, pero aquí, da mesma maneira en que acontece nos restantes espazos nos que se refire ou enxalza o espírito igualador do humanitarismo confuciano, non estamos a falar dun desexo ou impulso cara a homoxeneización socio-política. Máis ben pola contra, a xerarquía e a estratificación, para o que aquí nos interesa, das relacións humanas se verán reforzadas, chegando a resultar evidente no establecemento de toda unha serie de redes de reciprocidade cuxa finalidade e interese distan moito de dirixirse á plena e radical equiparación dos participantes. Non en balde, segundo ten analizado Léon Vandermeersch, por máis que o proceder ou conduta do individuo atope (ou, cando menos, deba atopar), no estadío relacional que lle é naturalmente propio, a súa inspiración na consideración das potenciais implicacións que puidesen derivarse dun cambio de papeis efectivo e mutuo (que agardar ou desexar agardar do próximo se este estivese no meu lugar e eu no del?), este exercicio:

> «Non consiste en modo algún en colocar ao outro, cando é inferior, no mesmo plano que un mesmo, e conserva integramente tódalas relacións da xerarquía social tal e como son; pero fai vir do corazón, interioriza, por conversión introspectiva da situación do próximo, tódalas obrigas institucionais propias do rango no que se sitúa cada un» (Vandermeersch 1980: 505).

No concernente ao segundo aspecto antes mencionado, o substrato xenuinamente político aportado por este primeiro pensamento confuciano á cuestión da aprendizaxe, nel podemos atopar a superación última de calquera dualidade que puidese existir en relación á formación do individuo nas súas facianas social e persoal, non representando ambas realizacións outra cousa que dúas progresións nun mesmo movemento de conxunto[156]. Novamente, na superación desta dualidade, e da mesma maneira en que acontecía respecto do valor experiencial do coñecemento e a matización do carácter libresco ao que este puidese optar, a aprendizaxe, no seu ideal integral, establécese e imponse sobre a adquisición dunha mera erudición:

> «Confucio dixo: "Un mozo debe ter piedade filial cando está na súa casa e ser fraternal cos demais cando está fóra, debe ser dilixente e sincero, desbordar de amor por todos e amar con máis dedicacións aos que posúen a virtude de benevolencia. Se despois de por isto en práctica aínda lle quedan forzas, empregará estas no estudo do que está escrito"» (I, 6; Confucio e Mencio: 4)[157].

O severo compromiso ínter-persoal que este tipo de aprendizaxe implica desbota e elimina calquera pretensión de illamento ou distanciamento crítico do individuo respecto da sociedade. A propia lealdade que o suxeito poida gardar para coa súa propia consciencia e sabedoría resulta indisociábel do *outro* e da tipificación reflexiva das relacións establecidas entre ambos[158]. O sabio, da mesma maneira en que o individuo

156 «O obxectivo práctico da educación é formar a un home capaz de servir á comunidade no plano político e, ao mesmo tempo, de converterse nun "home de ben" no plano moral, non sendo ambos planos senón un só, xa que servir ao príncipe asimílase a servir ao pai» (Cheng 2002: 60).

157 «O Mestre dixo: "O mozo, de portas dentro, ha de practicar a piedade filial; fóra, ha de ser respectuoso cos maiores, atento e sincero. O seu amor cara aos homes ha de ser universal, favorecendo con todo a quen practican a humanidade. Se, actuando [deste xeito], sóbranlle forzas, dedicaraas a ilustrarse» (Confucio 1997: 36).

158 «O Mestre dixo: "Shen [Zeng Shen], un [só principio] percorre a miña vía". / O Mestre Zeng dixo: "Así é". / O Mestre saíu, e os [demais] discípulos preguntaron: "Que quixo dicir?". / O Mestre Zeng dixo: "A vía do Mestre

que ve negada a súa humanidade no intimismo da reflexión subxectiva, ve negado o papel de fiscalizador externo dunha realidade socio-política imperfecta e degradada, na que pode observar a incapacidade de ou para poñer en marcha as reformas por el preconizadas ou, mesmo, disposicións abertamente contrarias á súa aplicación. Se volvemos neste punto á reconstrución biográfica do Mestre Kong e a análise crítica da mesma, poderemos traer novamente a escena a cuestión da escasa importancia dada polo noso autor ao fracaso da empresa político-intelectual na que se embarcou. Aquilo que debe facerse, lembrémolo unha vez máis, haberá de facerse polo imperativo dun deber moral, non por cálculos pragmático. A recompensa obtense no propio esforzo, con independencia do final ao que se chegue e, en particular, das valoracións alleas (positivas ou negativas) que sobre a actividade realizada poidan envorcarse. Precisando aínda un pouco máis, podería afirmarse que aquel que afronte os seus deberes e realice aquilo que debe ser realizado, pero que o faga por motivos ou razóns extra-morais, non estará procedendo xustamente (vid. Fung 1987: 87-88). Este sentir de formalismo case estoico podemos rastrexalo, de feito, ata a primeira entrada das *Analectas*, a cal se abre, como ten subliñado Anne Cheng, coa cuestión da *aprendizaxe*, pero prosigue inmediatamente, engadimos nós, coa da *amizade*:

> «Confucio dixo: "Estudar [*xue*; 學] con constancia e dedicación é agradábel.
>
> É pracenteiro ter amigos [*peng*; 朋] que veñen de lugares distantes.
>
> O home que non se altera, aínda que os demais non o coñezan, é un home superior"» (I, 1; Confucio e Mencio 1995: 3)[159].

O sabio, aquel que, por medio da posta en práctica experiencial, soubo extraer o sentido e esencia máis íntimos das ensinanzas aprendidas, verase impelido a actuar polo ben común, en beneficio da súa comunidade (e, en última instancia e idealmente, do conxunto do xénero humano), con independencia dos beneficios ou penalidades que se deriven do seu actuar ou, mesmo, da falta de recoñecemento ou total descoñecemento amosado por parte dos seus conxéneres:

> «Confucio dixo: "Ai, ninguén sabe de min!"
>
> Zigong dixo: "Como é que ninguén vos coñece Mestre?" Confucio respondeulle: "Non me queixo do Ceo nin acuso aos homes, pero aínda que o

consiste en lealdade [a un mesmo] e benevolencia [indulxencia] [cara aos demais], iso é todo"» (IV, 15; Confucio 1997: 49).

159 «O Mestre dixo: "Estudar e, no momento oportuno, levar á práctica o aprendido, non é acaso motivo de alegría? O que veña un amigo desde lugares remotos, non é acaso motivo de xúbilo? Non experimentar amargura pese a ser ignorado polos homes, non é acaso [propio do] fidalgo [*junzi*; 君子]?"» (Confucio 1997: 35). Fixemos referencia con anterioridade a este termo, *junzi*, e fixémolo atendendo á bifurcación histórica que desdobra o seu potencial significacional, segundo atendamos ao seu sentido tradicional (recollido nos documentos históricos antigos e clásicos), relativo a suxeitos pertencentes a diversos estratos nobiliarios, ou a aquel do que se revestirá nas marxes da filosofía confuciana. Esta mutación resulta evidente nas *Analectas*, nas que podemos testemuñar o xurdimento e consolidación dun novo ideal de nobreza (entendido non como titularidade xurídico-política, senón como a natureza ou calidade particular e definitoria do individuo considerado nobre), caracterizado polo seu fondo moral máis que hereditario, é dicir, pola dignidade e virtude da que o individuo poida dar conta por riba de privilexios e recoñecementos estamentais dependentes ben sexa do sangue e da ascendencia ou da ostentación e disposición dunha posición socio-política determinada. A complementariedade desta reconfiguración conceptual atopámola igualmente nunha outra noción que tería percorrido unha senda similar, aínda que referencialmente oposta, *xiaoren* (小人), voz que comezaría a ser empregada para referirse ao home moralmente pequeno ou vil por oposición ao home de ben ou superior que representaba o ideal de *junzi* (vid. Cheng 2002: 60). Desta sorte, seleccionando tan só un exemplo dos moitos posíbeis (IV, 16): «O home superior está centrado na xustiza, o home vulgar no beneficio» (Confucio e Mencio 1995: 24) / «O fidalgo entende de xustiza; o vilán entende de proveito» (Confucio 1997: 49) / «O home de ben coñece o xusto, o home vil só coñece o proveito» (cit. Cheng 2002: 60).

> meu obxectivo é elevado, os meus estudos permanecen no po. O que si sabe de min é o Ceo!"[160]» (XIV, 37; Confucio e Mencio 1995: 102)[161].

Pola súa vez, o carácter sagrado do que se reviste a procura da humanidade, entendida aquí como Camiño (Tao), elimina (ou, cando menos, debería eliminar) toda fisgoa de pesadume ou irritación ante o estado de ignorancia ou incomprensión no que se atopen ou poidan atopar os nosos esforzos. Pero será o sentido da responsabilidade, aquel mediante o que o pensamento confuciano trazou importantes fendas na concepción tradicional dunha educación reservada e restrinxida ás elites —se ben sen atentar ou pretender derrubar (non plenamente) as estruturas e esquemas xerárquicos que o Mestre Kong herdaba dun mundo en crise—, o que se erixa no motor programático co que desvelar o *fatum* político daquel suxeito que faga propia a educación recibida.

A conversión do *Tianming* (天命), do Mandato Celeste, de prerrogativa rexia, dinástica, ao estado de compromiso moral, así como a comprensión extensiva da ética e a teoría política, percibida a segunda como a apertura ou expresión colectiva da primeira (servindo o carácter familiar do que se dota o organigrama socio-político confuciano como mediador e ponte entre ambos polos e o amizar como nexo posibilitador e dinamizador de tal proceso), son claros exemplos ou concrecións desta particular dualidade. Neste sentido, pode comprenderse o dobre rexistro baixo o que se artellou e articulou un Confucianismo que, ao longo dos séculos, oscilou entre a procura da «santidade interior» (*neisheng*; 內聖), alcanzábel nos eidos da «cultura moral persoal» (*xiushen*; 修身), e a obriga (moral), froito do anterior espírito de necesidade, de «ordenar o país» (*zhiguo*; 治國), cuxo ideal institucional atópase representado na noción da «realeza exterior» (*waiwang*; 外王) (vid. Cheng 2002: 70-71). Seguindo esta liña, podemos observar a forma na que a aprendizaxe se reviste dunha dobre importancia, en tanto en canto o seu influxo é requirido tanto a nivel individual como político, habida conta do ideal soberano do gobernador que, da mesma maneira en que o fai o sentido do humano, opera como forza de atracción ou guía, impóndose á comunidade e dirixindo a rectificación da mesma cara á harmonía colectiva non mediante a brutalidade ou a forza coercitiva, senón grazas ao exemplo e a corrección educativo-ritual[162]. O que ambos

160 Esta derradeira sentenza resúltanos de especial interese para a cuestión última da amizade, na medida en que, tal e como ten amosado Eric Henry, posúe importantes similitudes gramaticais respecto daquela outra coa que, no contexto dunha das parellas de amigos máis reverenciadas da literatura chinesa (unha sorte de Orestes e Pílades extremo-orientais), Guan Zhong (管仲) sintetiza a natureza da relación que o une a Bao Shu (鮑叔): «Aqueles que me soportaron foron a miña nai e o meu pai, pero o [único] que me coñeceu foi Pao Shu-ya [Bao Shu]» (cit. Henry 1987: 8; vid. Henry 1987: 21). (O fragmento é citado con pequenas modificacións por Xiufen Lu no seu «Rethinking Confucian Friendship» [2010: 237]: «Aqueles que me soportaron son os meus pais, pero o [único] que me coñeceu é Bao Shu».)

161 De xustiza é incluír aquí a seguinte reflexión de Anne-Hélène Suárez Girard: «Sen dúbida non imaxinaba [Confucio] a inmensa repercusión que tería ao longo dos máis de dous mil anos seguintes de historia de China, chegando a ser divinizado baixo a dinastía Han (206 a. de C.-220 d. de C.) ou ferozmente deostado no noso século [a tradución de Suárez Girard publícase no s. XX], durante o período maoísta. Aínda menos sospeitaba que a súa influencia se estendería con forza a outros países, como Xapón e Corea; que as súas ensinanzas causarían admiración na Europa ilustrada; que perviviría coa diáspora chinesa en salvaxes países occidentais; nin que as súas ideas serían, como as de calquera gran pensador da historia, obxecto de infinidade de glosas e interpretacións, de manipulacións e deformacións abusivas, de traducións a numerosos idiomas bárbaros dos recantos máis remotos da terra» (Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 25-26).

162 O mandatario, en tanto en canto depositario e manifestación peculiar do sentido do humano, está suxeito a obrigas de tipo moral e ritual, pero tamén á responsabilidade de educar aos seus súbditos: «O señor Ji Kang preguntou: "Como conseguir a veneración, a lealdade e o esforzo do pobo?" / O Mestre dixo: "Tratádeo con dignidade, e seredes venerado. [Amosade] piedade filial e paternal solicitude, e obteredes a súa lealdade. Promovede [ao home de] talento e instruíde ao incapaz, e o pobo verase animado ao esforzo"» (II, 20; Confucio 1997: 40-41). A violencia e a coerción física deixan lugar a un modelo carismático marcado pola moral ritualista da que fai bandeira: «Confucio dixo: "Se para guiar aos súbditos se usa do poder e para igualalos dos castigos, o pobo fuxirá destes pero non se avergoñará de nada. / Se para guiar aos súbditos se usa a virtude e para igualalos os ritos, o pobo terá vergoña e ademais será honesto"» (II, 3; Confucio e Mencio 1995: 9). Se engadimos á cuestión do ideal de goberno (e

representan non son normas ou directrices dogmáticas e invariábeis establecidas a modo de ideais aos que someterse, senón puntos gravitacionais aos que unha sorte de necesidade intrínseca dirixe aos individuos. Baixo tal premisa non resulta en absoluto estraño que o *ren*, no desbordamento da súa exercitación, atope o seu paradigma no carácter soberano do *fidalgo*:

> «Zizhang preguntou a Confucio acerca da benevolencia [sentido do humano]. Confucio díxolle: "Se es capaz de poñer en práctica cinco cousas, serás considerado benevolente en todo o ancho espazo baixo o Ceo". Zizhang rogoulle que lle dixese en que consistían estas cinco cousas, e Confucio respondeulle: "Cortesía [deferencia], xenerosidade [magnanimidade], sinceridade, dilixencia e amabilidade [bondade]. Se es cortés non te insultarán, se es xeneroso gañarasche a todos, se es sincero os demais daranche a súa confianza, se es dilixente conseguirás moitas cousas e se es amábel terás o que fai falla para dar encargos ás demais persoas [terás a dignidade para mandar]"» (XVII, 6; Confucio e Mencio 1995: 122; cfr. Confucio 1997: 120).

Non en balde, ao falar de *ren* estamos a facelo dunha noción que goza dun extraordinario recoñecemento e peso no conxunto e contexto da estrutura filosófica formulada polo Mestre Kong. A excelencia e reverencia que acompañan a / e da que se reviste o *ren* ao longo das múltiples disquisición e reflexións que se lle reservan nas *Analectas* chega ao punto de convertelo nunha sorte de prerrogativa reservada, severamente limitada na dificultade da súa adquisición, restrinxida practicamente en título de exclusividade aos salvíficos e venturosos monarcas dos tempos míticos. O propio Confucio dista moito de reservarse para si mesmo tal prebenda (VII, 32): «O Mestre dixo: "No que a ilustración se refire, quizais sexa eu como os demais. En canto a comportarme con fidalguía, é algo que aínda non conseguín"» (Confucio 1997: 65). Porén, se ben o xurdimento dun Santo (*sheng*; 聖), é dicir, dun individuo no que o sentido do humano se atope de forma absoluta e innata, antóllase un suceso excepcional,

gobernante) confuciano o precepto da medianía, poderemos entón aproximarnos á casuística do deber ser de dito goberno: «Zizhang preguntou ao Mestre Kong: "Que hai que facer para exercer un cargo de goberno?" / O Mestre dixo: "Respectando as cinco bondades e rexeitando os catro vicios, pódese gobernar". / Zizhang preguntou: "Cales son as cinco bondades?" / O Mestre contestou: "O fidalgo é benfeitor, pero non desbaldidor; exhorta [ao traballo], pero non provoca resentimento; ten desexos, pero non cobiza; posúe grandeza, pero non soberbia; é impoñente, pero non arisco [intratábel, insociábel]". / Zizhang dixo: "En que consiste 'ser benfeitor, pero non desbaldidor?'" / O Mestre explicou: "Beneficiarse do que ao pobo beneficia, acaso non é ser benfeitor, pero non desbaldidor? Se exhorta ao factíbel, quen abrigará resentimento? Se desexa humanidade e a obtén, que cobiza cabe nel? O fidalgo xamais se permite o desdén, xa se trate de poboacións abundantes ou escasas, de [xentes] grandes ou humildes, acaso non é posuír grandeza sen soberbia? O fidalgo esmérase na súa vestimenta e o seu tocado, e ten en moito o seu aspecto; maxestoso, os demais admírano con reverencia, acaso non é ser impoñente, pero non arisco?" / Zizhang preguntou: "Cales son os catro vicios?" O Mestre dixo: "A barbarie de quen mata en lugar de educar, a tiranía de quen esixe resultados sen previo aviso, a traizón de quen ordena sen presa e se torna subitamente perentorio, así como [a cicatería] oficinesca de quen recompensa aos demais pagando con avaricia» (XX, 2; Confucio 1997: 135; cfr. Confucio e Mencio 1995: 142-143). Da mesma maneira en que o fixera Shun, quen se limitara a sentarse no seu trono mirando cara ao Sur, o soberano, no seu máximo estadío, apegado o goberno ao Tao, transfórmase na manifestación terrea do Ceo, capaz de harmonizar o reino da mesma maneira en que este o fai respecto do conxunto da realidade, establecendo a virtude como polo de atracción que permita a auto-regulación de todo aquilo que se atopa baixo a súa autoridade: «Confucio dixo: "O que goberna coa virtude é comparábel á Estrela Polar, que permanece no seu lugar mentres a masa dos corpos celestes se volve a saudala"» (II, 1; Confucio e Mencio 1995: 9). (Un carácter centralizador, tractor [de atracción], da experiencia humana a través da virtude e a sabedoría que reaparece na seguinte sentenza seleccionada das *Analectas* [XII, 24], acompañada aquí polo principio de dependencia formativa ínter-persoal ao que xa se aludiu no presente apartado: «Zengzi dixo: "O home superior se vale da cultura para facer amigos e coa amizade fomenta a súa propia virtude"» [Confucio e Mencio 1995: 86]) / «O Mestre Zeng dixo: "Pola súa ilustración reúne o fidalgo amigos. Polos seus amigos, perfecciona a súa humanidade» [Confucio 1997: 92].) En definitiva, tal e como ten sinalado Marcel Granet, o soberano ten a posibilidade de perpetuar e dar continuidade ás ensinanzas dos hexemones da civilización chinesa (independentemente do carácter lendario dalgún dos mesmos, caso de Yao, Shun e Yu) mediante a súa capacidade reguladora, pero: «Non posúe a autoridade dun xefe de Estado. Ten a Eficacia dun Santo. É unha potencia de animación [*puissance d'animation*]. Está desprovisto de todo poder persoal. Non intervén, non goberna. A súa Santidade irradia a cohesión propia dun certo mundo feudal» (Granet 1981: 117).

a súa práctica, a aprendizaxe e a interiorización do espírito ritual achegan ao individuo ao *ren*, e, por tanto, o estado de perfeccionamento e corrección (tanto do individuo como da comunidade) que tal principio trae consigo, dispondo o camiño da *fidalguía*, con independencia da orixe sociolóxica e dos dereitos de nacemento do suxeito.

Máis aínda, existe no *ren* un patrón estrutural similar ao que atopamos na concepción confuciana do Santo. Non en balde, por máis que ambos resultan singulares na súa excepcionalidade, habida conta da transcendencia e superación do cotiá da que dan conta, fano igualmente da súa faciana máis popular, corrente. Así, da mesma maneira en que a relevancia socio-colectiva do Santo se traduce no papel exemplar do mesmo, na súa capacidade para converterse en peza de imitación para o resto dos seus conxéneres, o sentido do humano non acaba de amosarse como algo radical e xenuinamente inaccesíbel: «O Mestre dixo: "A humanidade é inaccesíbel? Basta con desexala para acadala"» (VII, 29; Confucio 1997: 65) (vid. Cheng 2002: 61, 70-71)[163].

Respecto do *ren*, resulta de interese constatar o seguinte feito. Semella claro e manifesto que estamos ante unha noción que, na medida en que opera como epítome das restantes virtudes (mesmo como categoría ou atributo *a priori* da moralidade, segundo chegou a ser referido; vid. Xiao e Li 2008: 55), se establece como compoñente axial, nuclear, do pensamento confuciano. Este papel nuclear xogado polo «sentido do humano» revélase, de feito, nun dos escasos puntos de acordo e encontro que podemos atopar entre posicionamentos e interpretacións opostos da filosofía confuciana. Ata o propio Wolfgang Bauer, tan crítico respecto das pretensións de orixinalidade da obra filosófica do Mestre Kong, habería de recoñecer neste punto o alicerce dunha progresión verdadeiramente innovadora, mesmo con independencia de que Confucio fose ou non o punto de partida desta nova visión do humano, na medida en que, aínda non séndoo, si tería sido o seu principal e máis autorizado defensor[164]. Porén, a pesar do dito, e con independencia de que esteamos ante o termo máis referido, reiterado, nas *Analectas*, o Mestre Kong non delimita ou fixa en ningún momento a súa definición, non o dota dunha definición exacta, posiblemente, de acordo co suxerido por A. Cheng, co obxectivo de non limitar, clausurar, o seu potencial significacional.

163 Esta consideración amplíase na entrada sexta do Libro IV: «O Mestre dixo: "Nunca vin a ninguén que estime [verdadeiramente] a humanidade e aborreza o inhumano. Quen estima a humanidade, a nada máis dá preeminencia; quen aborrece o inhumano practica a humanidade [de tal modo que] non permite que o inhumano lles atinxa. Hai quen sexa capaz de adicar a súa forza á humanidade, aínda que sexa [por espazo de] un día? [Non, que eu saiba; e, con todo,] non creo que sexa por falta de forza. Se tal [home] existe, eu non o vin"» (Confucio 1997: 47-48).

164 Para a correcta comprensión da interpretación dada por Bauer resulta fundamental atender á inclusión da temperá secularización da intelectualidade chinesa (entendida en sentido amplo), que nós asumimos como proceso de progresiva racionalización estrutural, que realiza neste punto da súa tese. E é que, se ben a aposta confuciana por un tipo novo de humanidade debe interpretarse para Bauer como a consecuencia dunha nova conceptualización do ser humano, holística e pertencente a si mesmo, e non como un feito illado, tal proceso devén, en última instancia, do progresivo esclarecemento que da definición do ser humano comeza a darse desde inicios da época dos Zhou a medida que aquel se distancia gradualmente do mundo espiritual ou sobrenatural, dignificándose e pasando a ocupar un papel central na reflexión sobre o conxunto da realidade ao longo do proceso: «Ata o inicio da época Zhou, o ser humano [...] non estaba claramente delimitado na súa esencia, nin con respecto ao ámbito dos mortos, nin á natureza, ambos representados por espíritos. O soberano, como representante da humanidade no seu conxunto, tiña unha relación sumamente estreita cos dous ámbitos, e en ambos desempeñaba unha función importante. Porén, cando o culto se disociou do goberno efectivo, a atención focalizouse en certa medida sobre o mundo real: o ser humano xa non se considerou un ente máis entre os innumerábeis seres concibidos de forma antropomorfa e dotados de espírito; pouco a pouco foi xurdindo o recoñecemento de que o ser humano ocupaba no mundo unha posición excepcional e moi destacada. Este recoñecemento outorgáballe de improviso unha maior dignidade e unha gran responsabilidade, non só a el, senón tamén ao mundo enteiro que o rodeaba. De feito, produciuse algo semellante a un xiro copernicano en sentido inverso: se ata entón o pensamento dos seres humanos xirara en gran medida en torno aos espíritos dos antepasados e da natureza, na nova concepción todo xiraba ao redor do ser humano» (Bauer 2009: 64).

Así pois, unha das exposicións máis concisas concernentes ao *ren* haberemos de buscala na resposta dada por Confucio á consulta dun discípulo (Fan Chi; 樊遲) relativa á cuestión que aquí nos ocupa: «A benevolencia [humanidade, sentido do humano] consiste en amar aos homes» (XII, 22; Confucio e Mencio 1995: 85). En base a tal definición ou aproximación resulta máis doado comprender as razóns que subxacen trala ocasional tradución significacional do *ren* non xa só como «benevolencia», senón como «bos sentimentos cara aos demais homes» (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XIX). Con todo, os interrogantes (existentes e potenciais) son numerosos. O sistema maiéutico empregado polo Mestre Kong, o desvelamento progresivo dos contidos, o carácter episódico e non-sistemático dos mesmos segundo estes foron recollidos e dispostos no *Lunyu* ou a práctica tan característica do Mestre (na medida en que as *Analectas* nos permiten aproximarnos a unha reconstrución dos seus caracteres biográficos) de adaptar a súa ensinanza ao carácter e natureza particulares dos seus interlocutores[165], conxúranse na configuración colectiva desta problemática, pero non menos significativo resulta o problema de tentar limitar terminoloxicamente aquilo que, na complexidade extrema da súa realización práctica, excede con moito o que poderiamos designar con recurso á razón ordinaria ou suficiente:

> «Sima Niu preguntou a Confucio acerca da benevolencia [humanidade].
>
> Confucio dixo: "O home benevolente é coidadoso coas súas palabras".
>
> Sima Niu repuxo: "Nisto consiste, pois, a benevolencia? En ser coidadoso coas palabras dun mesmo?" Confucio dixo: "Que outra cousa podería ser quen se atopa coa dificultade do facer?"» (XII, 3; Confucio e Mencio 1995: 80; cfr. Confucio 1997: 87).

Unha das síntese máis afortunadas e logradas desta extensa e complexa cuestión debémoslla a Suárez Girard, a partir da cal poderiamos considerar ou abranguer ao *ren* en base ás seguintes características, compendiando o dito ata o momento e engadindo novas consideracións sobre as que volveremos con posterioridade:

> «Para ser *ren* hai que amar aos homes (*ai ren*), ser benevolente (*shu*) e non infrinxir aos demais o que un non quere que os demais lle infrinxan; ser xusto (*yi*) e actuar sempre con equidade de acordo con cada circunstancia e xamais en función do proveito (*li*), nin en espera dun logro (*de*); ser universal (*zhou*), imparcial (*bu bi*) e carecer de prexuízos; leal (*zhong*) e entregado, sincero (*xin*) e cumpridor da palabra dada; respectuoso (*jing*) consigo mesmo e cos demais (moi especialmente cos pais); bondadoso (*hui*) e compasivo co pobo. Cando sirve a un señor, igual que no trato cos pais, un debe saber amoestar con suavidade. Cos amigos, como cos irmáns, un debe exhortar ao esforzo sen chegar a resultar premioso. A súa ampla educación e a súa mentalidade aberta fano idóneo para asumir grandes responsabilidades e desempeñar brillantemente importantes cargos oficiais desde onde difundir a súa benéfica influencia. Con todo, se non se recoñece a súa valía, non cabe nel o resentimento: segue perfeccionándose para facerse digno de estima. Se carece de fortuna, non se lamenta nin se esforza en

USC

165 Posiblemente un dos exemplos máis referidos e analizados ao respecto, non só polo feito de amosar a multiplicidade didactista despregada por Confucio, senón xustamente por constatar o sentido contextual de tal adecuación, sexa o seguinte (XI, 21): «Zilu preguntou se debía poñer inmediatamente en práctica o que oía. Confucio contestoulle: "Antes de poñelo en práctica debes consultar cos teus pais e irmáns". Ran You preguntou o mesmo e Confucio contestoulle: "Pon inmediatamente en práctica as ensinanzas que escoitas". Gongxi Hua falou co Mestre e díxolle: "Zilu preguntouvos se debía por en práctica inmediatamente as ensinanzas recibidas e dixéstesIle que tiña que consultar cos seus pais e irmáns antes, mentres que, cando volo preguntou Ran You, dixéstesIle que as puxese en práctica inmediatamente. Estou confundido e quixese preguntarvos o por que destas respostas". Confucio respondeu: "Ran You é parsimonioso, por iso empuxeille, mentres que Zilu é precipitado e, polo mesmo, detívenlle"» (Confucio e Mencio 1995: 75).

> conseguila de calquera modo: "Se a riqueza fose digna de desvelos, faríame ata zurrador. Pero, non séndoo, fago o que me prace" (VII-11). Quen aspira ao *ren* pon o maior coidado en canto emprende, dá exemplo en todo, perfecciona aos demais perfeccionándose a si mesmo, beneficia aos demais co que beneficia a si mesmo. Para iso, practica a introspección: coñecerse a si mesmo é esencial para coñecer ao outro e saber que pode un aportarlle ou aprender del; e tamén a observación: "A cada home o seu modo de errar. Observando os erros [dunha persoa] coñécese a súa humanidade" (IV-7), e "Observa como actúa. Considera as súas motivacións. Pescuda o que lle proporciona benestar. Que pode o home ocultar?" (II-10)» (Suárez Girard, intr. Confucio 1997: 22)[166].

En tanto en canto calidade ou esencia do humano, o *ren* non se limita por tanto a representar unha capacidade ou potencia intrínseca significada na individualidade dos individuos que, a título persoal e de forma particular, acceden a ela, pois a súa progresión e desenvolvemento precisan, necesariamente, do concurso activo de múltiples e heteroxéneas relacións humanas, ou, en definitiva, do *outro*. A multiplicidade existente na tipoloxía das relacións humanas atopará o seu eixo ordenador primeiro no arquetipo da relación paterno-filial, fundamentalmente polo que respecta á virtude da «piedade filial» (*xiao*; 孝) (vid. Cheng 2002: 64-65). A relevancia da que se reviste e fai gala esta virtude no contexto do pensamento confuciano xustifícase de partida polo feito de sintetizar, de condensar en si mesma, o conxunto dos caracteres e propiedades estruturais do sentido do humano, do *ren*. Ata tal punto se estende a primacía desta virtude de orde familiar, pero axial para a elaboración posterior do sentir ou calidade do humano segundo esta noción se desenvolveu no seo da Escola dos Letrados, que chega a enfrontar e, parecese que, desafiar o correcto cumprimento doutros preceptos éticos confucianos. A seguinte disquisición entre o Mestre Kong e o duque de She presente nas *Analectas* (XIII, 18) adoita aparecer de forma recorrente como demostración crítica do carácter supostamente incongruente ou inoperante dun Confucianismo no que o exercicio da piedade filial se revelaría como unha sorte de impedimento ou, como mínimo, limitación da práctica de virtudes cívicas parecese que máis extensas, desatendendo, con tal reprobación (ocasionalmente reducida ao problema de elección arbitraria entre obrigas morais contrapostas de idéntica valía ou valencia), non só ao carácter ou esencia radicalmente familiar do que se fai eco a moralidade social confucianista, senón tamén a natureza xerarquicamente previa, precedente (e case que xeneticamente previa tamén), das virtudes familiares (caso da piedade filial) respecto das cívicas (cfr. Bauer 2009: 68, Confucio e Mencio 1995: 379 [n. 106]):

> «O duque de She dixo ao Mestre Kong: "Na miña terra, hai alguén de [auténtica] rectitude [honradez]. O seu pai roubou un carneiro, e el denunciouno [actuou como testemuña na súa contra]".
>
> O Mestre Kong replicou: "Na miña terra, a rectitude é distinta: o pai encubre ao fillo, e o fillo encubre ao pai; niso reside a rectitude"» (Confucio 1997: 96).

Partindo dun foco causal fortemente marcado polo carácter amatorio da relación emocional establecida naturalmente entre pais e fillos (se ben co tempo se poría en

166 En relación coa referencia ao papel do «zurrador» (*zhi pian*; 執鞭), presente na cita da entrada VII, 11 das *Analectas*, este termo, ocasionalmente asumido e traducido como «lacaio» ou «palafreneiro», podería entenderse, de acordo coa interpretación que do mesmo realiza Yang Bojun (杨伯峻) (1909-1992) en base á lectura cruzada cos *Ritos dos Zhou* (*Zhou li*; 周禮), en relación a dous tipos de ostentadores lexítimos (legais, oficiais) do látego: aqueles que avanzaban ante comitivas soberanas empregando tal instrumento para abrir o paso destas entre a multitude ou os individuos encargados, a modo de cérberos, de garantir a orde nos mercados (vid. Confucio 1997: 190 [entrada «Zurrador»]).

cuestión o carácter supostamente natural de tal vencello, entendido baixo a forma dunha asociación virtuosa), avanza cara á ilustración da excelencia recíproca a medida que o fillo asume de forma consciente, fai propia e practica a esixencia moral característica da súa posición (xerárquico-relacional) e debida aos seus proxenitores, favorecendo a consecución da harmonía familiar e garantindo, deste xeito, a solidariedade ínter-xeracional. Con todo, a posibilidade de que se dea pleno cumprimento á reciprocidade ascendente resulta posíbel unicamente no momento en que os proxenitores se tornan dependentes (ben sexa por mor dunha enfermidade ou da vellez), procedendo entón o fillo a facerse cargo activamente do coidado e benestar dos seus pais, por máis que a piedade filial que caracteriza o estado particular da relación de reciprocidade (que non equivalencia ou igualdade) establecida polo fillo respecto do seu pai revista de plena funcionalidade e dignidade ao período previo.

Nin sequera a morte pon fin este contrato relacional. De feito, e pola contra, inicia unha nova fase, unha de cuxas manifestacións máis representativas témola na defensa por parte do Confucianismo da observancia dun loito de tres anos (equiparando, deste xeito, este período aos tres primeiros anos da vida do infante, marcada pola radical dependencia e suxeición deste aos coidados paternos)[167].

Polo demais, estamos a falar dun tipo de relación que non remata de esgotarse ou limitarse ao eido do estritamente familiar, tendo en conta que, mediada a comprensión familiar que o Confucianismo, Antigo e Clásico, establece e estende á súa lectura cosmogónico-política, tal estrutura relacional opta a un rol ordenador e capitalizador similar nos eidos da realidade política (personificado o ideal paterno no soberano e o filial nos súbditos, dos máis elevados aos máis populares, ao tempo que se procede cunha mutación parcial das virtudes relacionais básicas que significan sendos modelos, do amor e coidado paternais e a piedade filial á benevolencia rexia e a fidelidade dos súbditos) e, mesmo, da pertenza natural do individuo á realidade de conxunto na que se inscribe e da que forma parte. Non en balde, como se da amizade epicúrea se tratase —«A amizade percorre a terra enteira anunciándonos a todos que nos espertemos para a felicidade» (G.V, 52) (Epicuro 1991: 81)—, o adaxio confuciano afirma que *tódolos homes que habitan no recinto delimitado polos catro mares serán irmáns*:

> «Sima Niu dixo con ansiedade: "Todos teñen irmáns menos eu! Son o único que está só!"
>
> Zixia dixo: "Eu oín o dito seguinte: *Vida e morte están marcadas, a riqueza e os honores dependen do Ceo*.
>
> Se o home superior é respectuoso en todo momento, cortés cos demais e cheo de corrección, tódolos homes que habitan no recinto delimitado polos catro

167 «Zai Wo [宰我; discípulo de Confucio, cuxas participacións nas *Analectas* están marcadas pola permanente reprobación do Mestre] preguntou a Confucio se bastaría con un ano de loito en lugar de tres. / Zai Wo argumentaba: "Se o home superior [fidalgo] non realiza os ritos durante tres anos, perderanse os ritos e, se durante tres anos non fai música, esta acabará por desintegrarse. / No período dun ano acábase o gran vello e crece o gran novo e, ao longo deles, empregamos as madeiras propias de cada estación para facer lume. Eu creo que con un ano é bastante". / Confucio preguntoulle á súa vez: "Sentiríaste contento ao comer boas cousas e o levar vestidos bordados despois de transcorrido un só ano?". Ao que Zai Wo respondeu que si. / Confucio proseguiu: "Se te sentes en paz, faino, pero un home superior non desfruta nin do doce que come nin da música que oe mentres dura o loito e tampouco se sente a gusto no lugar en que habita. Un home superior non fai como ti, pero se ti te sentes tranquilo, faino". / Zai Wo saíu e Confucio dixo: "En verdade que este non é moi virtuoso. Un neno non se separa do regazo dos seus pais ata que non pasaron tres anos desde o seu nacemento, por iso os tres anos de loito se gardan en todo o mundo. Acaso Zai Wo non desfrutou daqueles tres anos de amor que lle deron os seus pais?"» (XVII, 21; Confucio e Mencio 1995: 126; vid. Confucio 1997: 187 [entrada «Zai Wo»]).

> mares serán os seus irmáns e, entón, por que habería de preocuparse o home superior de non ter irmáns?"» (XII, 5; Confucio e Mencio 1995: 80)[168].

Agora ben, a pesar do evidente peso estrutural que posúe o par relacional pai-fillo, estamos a falar dun sistema de compensación múltiple, toda vez que ás anteditas relacións (sumada á paterno-filial a establecida entre súbdito / ministro e soberano) se engaden outras tres fórmulas, dúas delas de orde familiar —irmán maior-menor e marido-muller— e unha outra social (cívico-social, como teremos oportunidade de acreditar) —o vínculo existente entre amigos. Porén, o carácter non xa só xerárquico, senón practicamente gradual-concéntrico do que, a nivel interno, dá contas este grande esquema ordenador das relacións humanas posúe as súas expresións específicas nas *Analectas*[169] e, en particular, na *Grande Ensinanza* ou *Grande Estudo* (*Daxue*; 大學), onde poderemos atopar algunhas das súas manifestacións máis paradigmáticas e desenvolvidas. Tal é o caso do seguinte fragmento, atribuído a Confucio, co que se abre o clásico:

> «O Camiño [Tao] da Grande Ensinanza consiste en abrillantar a luminosa virtude, renovar [tal e como fai notar Joaquín Pérez Arroyo, foi o neoconfuciano Cheng Yi (程頤) (1033-1107) o responsábel do cambio do «amar» por «renovar», transformando radicalmente o sentido non xa da frase concreta, senón do conxunto do comentario explicativo realizado polo neoconfuciano] aos homes e acadar a máis alta excelencia.
>
> Coñecendo a onde se debe tender, determínase o obxecto a acadar. Habéndoo determinado pódese conseguir a tranquilidade; trala tranquilidade pódese obter a paz e, obtida esta, a deliberación é posíbel. A deliberación é seguida pola consecución do obxecto a acadar.
>
> As cousas teñen unha parte principal e outra accesoria; os asuntos teñen un fin e un principio. Sabendo o que está antes e o que está despois estase preto do Camiño.
>
> Os antigos que querían ilustrar a luminosa virtude no mundo puñan primeiro en orde o seu reino; para por en orde o seu reino regulaban antes a súa propia casa; para regular a súa casa perfeccionábanse antes eles mesmos; para perfeccionarse eles mesmos rectificaban primeiro o seu corazón [*xin*; 心; enténdase, tal e como ten sinalado J. Pérez Arroyo, referido non só ao cosmos emocional, senón tamén a eidos tales como o desexo, o pensamento ou a vontade]; para rectificar o seu corazón facían previamente sinceros os seus pensamentos; para facer sinceros os seus pensamentos acadaban antes o máximo coñecemento.
>
> O máximo coñecemento reside na investigación das cousas.
>
> Investigadas as cousas acadaban o máis alto coñecemento, co que tiñan un pensamento sincero. Ao ter un pensamento sincero rectificaban o corazón. Co corazón recto levaban a cabo o cultivo de si mesmos. Unha vez que se cultivaran

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

168 «Sima Niu lamentouse: "Todo o mundo ten irmáns, salvo eu". Zixia contestoulle: "Din que 'vida e morte obedecen ao mandato, riqueza e honores dependen do ceo'. Se o fidalgo cumpre o seu cometido a consciencia e sen falla, se co próximo é respectuoso e cortés, neste mundo, todos serán irmáns. Ha de preocuparse un fidalgo por non ter irmáns?"» (Confucio 1997: 88).

169 «Zilu preguntou acerca do fidalgo. O Mestre dixo: "Perfecciónase a si mesmo con respecto e atención". / [Zilu] insistiu: "Iso é todo?" / [O Mestre] dixo: "Perfecciónase dando paz aos seus homes". / [Zilu] preguntou [de novo]: "Iso é todo?" / [O Mestre] dixo: "Perfecciónase dando paz ao pobo. Pero nisto último, [ata] Yao e Shun tiveron os seus desvelos"» (XIV, 45; Confucio 1997: 107).

> a si mesmos regulaban a súa propia casa. Regulada a casa podían gobernar o seu reino. Co reino ben gobernado a paz [a Gran Paz] reinaba no mundo.
>
> Desde o emperador [Fillo do Ceo] ata o último vasalo, todos deben ter o cultivo de si mesmos como fundamento, posto que se o principal está en desorde, o que niso se apoia non pode estar ordenado. Trivializar o importante e facer do importante algo trivial é absurdo» (Confucio e Mencio 1995: 325-326).

Ante a imposibilidade de conceptualizar de forma individual ou illada ao individuo humano, este se definirá xa desde un primeiro momento a través dunha complexa e densa rede de relacións en base á súa pertenza a unidades organizativas xerarquizadas e suxeitas a unha complexidade progresivamente maior, pero harmonizadas nunha comprensión transversalmente asimilativa das mesmas. Niveis de pertenza que comezan no ámbito familiar (o cal, lembremos, aseméllase máis á tipoloxía extensa e asociativa do clan que a estruturas nucleares de dimensións máis reducidas e marxes máis precisas), a partir do cal podemos encamiñarannos gradualmente á unidade política maior (pasando por tódalas escalas intermedias propias da organización, primeiro, feudal e, logo, burocrático-imperial)[170]. A posición concreta do individuo na xerarquía, a especificidade das relacións que o vinculan cos restantes compoñentes da unidade relacional ou a traxectoria (ascendente, descendente, entre iguais...) dos contactos establecidos no seo desta rede, son cuestións de primeira orde á hora de determinar as funcións concretas de cada cal e, por tanto, as obrigas gardadas e debidas aos restantes, pero tamén a natureza concreta dos vencellos emocionais que articulan os contactos existentes entre eles (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXI-XXII). Non é de estrañar, por tanto, que o amor debido polo pais aos fillos non só posúa significativas diferenzas e especificacións conceptuais respecto daquel que percorre a senda oposta, do fillo ao pai, senón que chegue a distinguirse terminoloxicamente deste derradeiro: *ci* (慈) e *xiao* (孝), respectivamente.

Ao longo da sección agora citada do *Daxue* podemos constatar os medios concretos por medio dos cales a xerarquía non só non se limitou a subsistir, senón que se viu significativamente reforzada no marco deste(s) primeiro(s) Confucianismo(s)[171]. Pero podemos facelo igualmente respecto das transformacións das que a tal xerarquización foi testemuña, mergullada agora nun proxecto filosófico que avogaba abertamente pola existencia dunha raíz de igualdade entre os seres humanos. Cicais resultase máis sinxelo comprender a salvación deste desencontro entre forzas xerárquicas e homoxeneizadoras se substituímos a idea de *raíz de igualdade* pola dun *tipo de igualdade*. E é que, se nin sequera nas marxes do idealismo preconizado por Mencio se suxire a posibilidade de disolver ou suprimir a xerarquía socio-política, dificilmente poderiamos presupoñer a

170 Deixamos aquí a un lado a posibilidade de, a través da equiparación última e transcendental da harmonía e funcións políticas respecto das dinámicas cosmogónicas análogas, estender o carácter de pertenza á macro-colectividade integradora propia dunha comprensión totalizadora e ordenada da Realidade.

171 Avanzando (pero sen abandonalos plenamente) dos eidos socio-político e, mesmo, moral ao epistemolóxico, Confucio parece ter dado inicio a unha sorte de estratificación xerárquica de corte intelectivo, cuxo chanzo superior estaría reservado para aquela minoría que posuíse un coñecemento innato, case conxénito, é dicir, independente do concurso da experiencia e a práctica, mentres que a base comporíase pola masa dos suxeitos incultos, incapaces (intelectualmente) de optar aos beneficios da educación que poidan recibir: «O Mestre Kong dixo: "Quen posúen unha sabedoría innata son superiores. Seguidamente, veñen aqueles cuxa sabedoría é aprendida. Logo, quen non aprenden máis que ante a dificultade. [Por último,] quen non aprenden sequera ante a dificultade. As xentes así son inferiores"» (XVI, 9; Confucio 1997: 116; vid. Xiao e Li 2008: 57-58). A aprendizaxe se significa e adquire a súa utilidade, xa que logo, e da mesma maneira en que o amor e as demais virtudes relacionais (con independencia aquí da súa natureza pasional), na adecuación, acondicionamento, da mesma á casuística e natureza concretas e particulares do estado do individuo segundo este ocupe un nivel ou outro na estrutura xerárquica (sexa a súa natureza prioritariamente político-estamental ou moral) na que se inscribe: «O fidalgo que cultiva a vía ama aos homes, o vilán que cultiva a vía é fácil de gobernar» (XVII, 4; Confucio 1997: 119).

existencia de tal oposición no seo da proposta filosófica do Mestre Kong. Máis ben pola contra, o propio Mencio criticaría abertamente as implicacións, aos seus ollos negativas, da noción moísta do «amor universal» (*jian'ai*; 兼愛), cuxo carácter homoxeneizador, transgredindo as regulacións e ordenacións familiares tradicionais, puña igualmente en risco de colapso ao sistema político do que aquelas non eran senón unha prolongación ou extensión antecedente. Atentaba, de feito, contra o corazón mesmo da articulación xerárquica tan cara aos confucianos, anteriores, coetáneos e posteriores ao Mestre Meng (o *Mengzi* adicará un considerábel espazo a polemizar e contrarrestar as principais voces, non necesariamente nominais, desta escola filosófica), na medida en que supuña a supresión da prioridade da piedade filial grazas á diminución ou desvalorización do amor debido e habido ao pai, ben sexa, tal e como ten argumentado Feng Youlan (vid. 1987: 137), por deber amar menos ao noso proxenitor ou máis aos coñecidos (ou, mesmo, os estraños), habida conta da necesidade de non establecer diferenzas substanciais ou de gradación no amar debido a uns e outros.

A aposta de Confucio polo home comprende, en primeiro termo, unha aposta non pola igualdade xurídica ou estamental dos individuos, senón polo potencial de perfeccionamento inscrito na natureza dos mesmos con independencia da súa xenealoxía ou espazo sociolóxico particulares. Ante a imposibilidade, cando menos a imposibilidade a corto prazo, de establecer unha sociedade ideal composta por *homes superiores*, a xerarquía e o carácter piramidal do organigrama socio-político sobreviven por pura lei da necesidade. De feito, máis que suprimir, Confucio incluirá unha sorte de nova xerarquía, neste caso non xuramentada ou feudal, senón moral, disposta para a súa integración na anterior. Non obstante, da mesma maneira en que a ritualización da actividade política, o establecemento dunha actitude monárquico-imperial paternalista e o rigorismo moralizante pretenderon servir non como principios democratizadores da sociedade chinesa, pero si como freos ou obstáculos contra os usos arbitrarios e excesivos do poder por parte do soberano, será neste proceso de encaixe e, ata certo punto, superposición, que se filtre a crítica, en ocasións pouco velada, ás problemáticas e disfuncionalidades propias dun organigrama político sometido a unha crise histórica xeneralizada e en progresivo proceso de descomposición.

E é que, por máis que a aposta moísta pola universalidade da potencia amorosa (sobre a que volveremos no apartado correspondente) supuxese unha ameaza máis extensa e evidente, a aposta pola unicidade da natureza humana, a imposición dunha xerarquía moral como medio de validación e corrección respecto da socio-política existente e, en última instancia, a faciana política da «rectificación [ou corrección] dos nomes» (*zhengming*; 正名)[172], non supuxeron retos menores para a intelectualidade e, especialmente, autoridade fáctica da súa época. Máis ben pola contra, o carácter subversivo das mesmas parece resultar evidente para Joaquín Pérez Arroyo:

> «O ideal sería que tódolos individuos acadasen a perfección necesaria para chegar a ser homes superiores, pero a realidade obxectiva é que estes son unha minoría, mentres que os homes vulgares son unha gran maioría. O elemento subversivo e progresivo da escola fronte á situación do seu tempo estriba en que as críticas se dirixen indiscriminadamente contra nobres e plebeos e se acusa a moitos gobernantes explicitamente de ser homes vulgares. A perfección é de índole moral e, por tanto, un home de baixo nacemento, se fose verdadeiramente virtuoso, debería poder acadar os postos de maior importancia e responsabilidade. Esta doutrina contradí os principios de calquera feudalismo e atacaba

172 En base á cal, por unha banda, a autoridade e dignidade nobiliarias pasaban a depender da capacidade do seu depositario para asir e adecuarse á esencia da denominación baixo a que era recoñecido, mentres que, pola outra, o vilán deixaría de selo, senón xurídica e estamentalmente, cando menos si substancialmente, no momento en que ascendese á *fidalguía* moral preconizada polo *ren* e, deste modo, abandonase as características propias da súa condición anterior.

> entón á base da sociedade na que os confucianos se desenvolvían, posto que, nun mundo de nobres e cabaleiros, a herdanza, o poder e o sangue eran os valores máximos, e non a virtude» (Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXIII; cfr. Bauer 2009: 66-67).

Retomemos o fío da cuestión. Chegados a este punto podería resultar lexítimo cuestionarnos non xa sobre o sentido estrutural ou a natureza concreta do *amizar*, a *amizade* e o *amigo* no marco do pensamento do Mestre Kong, senón pola lexitimidade mesma destes compoñentes no macro-contexto da engrenaxe humanitarista, do sentido do humano, deseñada e elaborada polo recoñecido como o primeiro filósofo chinés. Desde logo, non polo carácter declaradamente políticos do *ren*. Non en balde, un dos principais fitos do pensamento aristotélico en relación ao amizar foi o de restablecer o fondo político do amizar, restituíndo ao amigo na faciana cívica da súa experiencia, nun sentido preconizado xa entre os apotegmas e sentenzas dos Sete Sabios[173], pero ata certo punto esvaecido e minorizado no marco da posterior reflexión pitagórico-platónica ao respecto. Pola contra, o modelo xerárquico que engloba o conxunto das estruturas relacionais humanas, a detallada e precisa tipificación dos deberes habidos entre individuos en base (I) ao posto particular ocupado por cada un dos mesmos e (II) a natureza concreta das relacións que os vinculan e, fundamentalmente, o fondo e enfático sentido familiar que tingue o conxunto dos vencellos, por máis que estes excedan ou se desenvolvan máis alá do ámbito concreto reservado a estes últimos, si parecen limitar severamente a utilidade e finalidade potenciais da amizade no marco das dinámicas e sinerxías deste sistema relacional, e, por conseguinte, a súa importancia ou relevancia no contexto da obra filosófica de Confucio.

Con todo, unha consideración semellante haberá de partir necesariamente da comprensión errónea de partida respecto da fórmula baixo a que se deseña o ideal confuciano do amizar (a súa natureza e particularidades, fundamento e utilidade) e, por tanto, do papel reservado á mesma nas dinámicas e interaccións propias das cinco grandes relacións humanas postuladas polo Confucianismo Antigo e Clásico: pai-fillo, soberano-súbdito, marido-muller, irmán maior-irmán menor e amigo-amigo.

E é que non debemos esquecer, máxime ante a posibilidade de dirixir a controversia non sobre as problemáticas derivadas da formulación concreta do amizar segundo se estableceu en vagas sucesivas por intelectuais vinculados ou asociados á Escola dos Letrados, senón sinxela e directamente contra a posibilidade de que tal problemática de orde filosófica exista ou non, que o amizar foi quen de copar, no albor da súa historia, un espazo privilexiado no devir da reflexión filosófica chinesa posterior. De acordo co sinalado por Eric Mullis, o problema co que (nós, contemporaneamente) nos atopamos á hora de abordar a cuestión da amizade segundo esta relación humana foi proxectada por Confucio reside fundamentalmente na pretensión, en ocasións inconsciente, de atopar na antigüidade do Imperio do Medio un reflexo (o máis exacto posíbel) daquel devagar intelectual que, sobre amizade e amigo, tomou forma e alma na Hélade. Aquí, como en tantas outras ocasións, limitámonos a proxectar (que dirían os psicólogos) historiograficamente máis que a cribar historicamente. Esta perspectiva pode que non nos permita xustificar, pero cando menos si albiscar as razóns que auspician ou favorecen o número de análises comparativas existentes en torno ás propostas e elaboracións referentes ao amizar segundo estas se desenvolveron nos pensamentos aristotélico e confuciano. Dista moito dos nosos propósitos pretender negar o valor e

173 Non adquiras amigos rápido e non rexeites rápido aos que xa tes (Solón de Atenas), non teñas presa en acudir aos convites dos amigos pero si na súa desgraza (Quilón de Esparta), non fales mal do amigo nin ben do inimigo (Pítaco de Lesbos) ou, mesmo, o insulta como se foses a facerte pronto amigo de Periandro de Corinto (vid. García Gual 1989: 202-206).

utilidade de tales comparativas (algunhas das cales de singular interese)[174], así como tampouco facelo respecto da súa pertinencia, pero, e se ben volveremos sobre esta problemática nas conclusións periciais do presente bloque, resulta preciso deixar sinalado aquí que o fondo deste exercicio non sempre resulta ser (etnocentricamente) inocente.

Certamente, só con grandes dificultades, e non sen viciar e trastornar o contido das fontes, poderiamos pretender atopar entre as máximas confucianas do amizar o modelo da amizade simétrica representado na letra aristotélica polo tipo de amizade última, perfecta e verdadeira (pero non por tal razón única existente), a «amizade primeira» en verbas do Estaxirita (*EE* VII, 126 b 15-20), aquela que iguala e é igualdade na virtude. O carácter xerárquico que impregna a cosmogonía que vale de fondo ordenador transversal á filosofía do Mestre Kong, se non o impide directamente, desde logo si restrinxe sensiblemente calquera intento de modelo relacional que non responda ou traduza, coa maior fiabilidade e fidelidade posíbeis, o carácter estrutural asimétrico de dita xerarquía. Porén, o amizar parece estar chamado xustamente a deseñar e conducir unha nova ligazón simétrica, mediante a cal poder superar, circunvalar, o baleiro existente entre os vencellos familiares e os cívicos, fundidos desta sorte nun *continuum* harmónico e ininterrompido a través da mediación e vehiculación que de virtudes, obrigas e deberes morais favorece o nexo e actividade existentes entre os amigos. E aquí comezamos a aventurarnos en augas de difícil navegación.

2.2.4. A aposta de Confucio polo home. A aposta de Confucio polos amigos (II): xerarquía e instrumentalismo

Se traemos novamente á mente a primeira entrada das *Analectas*, aquela na que se establecía unha relación positiva, marcada pola felicidade e o gozo, entre o *estudo* e a *amizade*, poderemos observar como non só se reforza o vencello existente entre ambas valencias, senón tamén como a segunda se establece, desde un primeiro momento, a través dun patrón rigorosamente xerárquico. Non en balde, resulta extremadamente significativo ao respecto que a verba empregada para referirse aos amigos na antedita pasaxe sexa *peng* (朋), voz que, neste caso particular, de asumir (como nós o facemos aquí) a hipótese ao respecto de David Hall e Roger Ames, estaría en relación / ou referiría a *men xia* (門下), denotando á comunidade de estudantes reunidos baixo as ensinanzas dun mesmo mestre, nunha máis que posíbel referencia ao nutrido grupo de seguidores e alumnos cos que Confucio contou ao longo da súa vida (vid. Hall-Ames 1998: 260-261, Mullis 2010: 392-393).

Peng (朋), aparentemente relacionado ou asociado na súa orixe con «grupo» ou «banda» (*qun*; 群) (con extensión semántica en «numeroso» [*zhong*; 众], «múltiple» [*duo*; 多] ou «clase [tipo]» [*lei*; 类], entre outros), representa nos documentos confucianos previos aos tempos da Dinastía Qin, xunto con *you* (友) e *pengyou* (朋友), unha sorte de tríade entretecida mediante a que referir e significar ao amigo. O primeiro, *peng*, rexistra, con todo, a menor frecuencia de uso por oposición a *you*, sendo que a preponderancia dalgún dos outros vocábulos en clásicos confucianos, caso do *Liji* (禮記), no que pode detectarse unha maior constancia no emprego de *pengyou*, posiblemente se deba ao carácter tardío, cando menos comparativamente tardío, da

174 Entre os nomes que se teñen achegado a esta problemática, aos esforzos comparativos entre os dominios intelectivos de Confucio e Aristóteles, atopamos os de Alasdair MacIntyre ou Wan Junren. Contamos tamén con artigos e traballos de investigación específicos de gran valor, caso dos escritos por de Eric Mullis (2010) ou He Yuanguo (2007) (aos que recorremos e empregamos na presente investigación).

composición dos mesmos (vid. He 2007: 292). Non tendo sido incluído no *Shuowen jiezi* (說文解字)[175], no que, digamos, se agocha trala forma arcaica do carácter *feng* (凤), «fénix», baixo o significado comprensivo da ave lendaria que voa seguida pola cohorte de miles de outros paxaros, a súa carga significacional irase asociando de forma progresiva a *lei*, aproximándose deste xeito á noción de «[compoñentes] da mesma clase ou tipo».

Máis alá do sobredimensionamento que desta interpretación en clave filo-familiar (aquí baixo un marcado prisma paternalista) do amizar realizarán D. Hall e R. T. Ames no seu particular labor exexético do pensamento confuciano —ata o punto de chegar a defender, recollendo as teses de Ambrose King, que: «*tódalas* relacións foron interpretadas en última instancia en termos familiares» (Hall e Ames 1998: 267)[176]—, resulta preciso deternos aquí no feito de que a relevancia desta precisión terminolóxica (cicais en aparencia superficial ou superflua) se evidencia ao atender, da mesma maneira en que o fixo Eric Mullis, ás particularidades distintivas que nos permiten distinguir este termo de voces como *you* (友), dotadas dun mesmo fondo pedagóxico-relacional pero cun sentido ou dirección de realización diametralmente oposto. Da mesma maneira en que acontecía coa bidireccionalidade constatábel entre *xiao* e *ci* respecto dos vencellos amorosos existentes entre pais e fillos, segundo as relacións se dirixisen duns a outros (é dicir, dunha posición de superioridade xerárquica a unha de inferioridade), a direccionalidade do *peng* se establece desde a óptica do mestre para cos seus estudantes, mentres que *you* debuxa o camiño contrario, definindo a relación que un individuo posúe e mantén cun seu profesor, mestre ou titor. O ordenamento da amizade, xa que logo, resulta selo aquí de forma literal, excedéndose a mera reflexión teorética sobre a tipoloxía ou distinción interna dunha relación múltiple na súa complexidade pola significación e importancia pragmáticas. E, da mesma maneira, o requirimento da especificación resulta fundamental: «Os estudantes de Confucio son os seus *peng* pero non poden ser os seus *you* pois só aqueles que excederon o seu status e/ou as súas habilidades poderían ser designados como tales» (Mullis 2010: 392).

O carácter ou natureza pedagóxicos dos que se reviste a reflexión confuciana sobre a amizade é unha constante nas *Analectas*: «Zigong preguntou acerca da amizade e Confucio díxolle: "Advirte ao teu amigo con lealdade e guíalle ben. Se vises que non é posíbel, detente e non te danes a ti mesmo"» (XII, 23; Confucio e Mencio 1995: 85)[177].

175 Dicionario chinés que, se ben non representa o primeiro, máis antigo conservado, exemplar dun modelo integral (privilexio que lle corresponde ao *Erya* [爾雅], cuxa datación adoita localizarse no século III a. C., mentres que a do *Shuowen jiezi* se sitúa a inicios do II da nosa Era), si resulta ser pioneiro na análise e exposición estrutural dos caracteres chineses e dos mecanismos funcionais da súa escritura.

176 Volvemos neste punto, unha vez máis, á problemática de corte lingüístico (máis concretamente, socio-lingüístico, atendendo, desta sorte, tanto á estrutura teórica de catalogación e ordenación dunha linguaxe dada como ao emprego, fundamentalmente cotiá, da mesma) á que nos referiamos ao abordar a tese de Ambrose King relativa ao carácter dependente do amizar (xunto coas demais relacións sociais non-familiares) respecto daquel conxunto de vínculos e interaccións familiares que se establecían como espazo nuclear, estruturador e dinamizador do conxunto das restantes interseccióǹs da rede de interaccións humanas habida na súa contorna socio-cultural. E, novamente tamén, a consideración crítica é a mesma. O emprego dunha terminoloxía similar ou idéntica á utilizada nun contexto relacional diferente, por máis que non se recorra a esta nun sentido privilexiadamente metafórico, e aínda que parte da emotividade propia ou particular do esquema ao que remite estea presente ou faga valer o seu desexo de estenderse a eidos alleos a aquel que lle resulta primeiro ou orixinal, non implica necesariamente a supresión da diferenza e a re-significación de ambas esferas nunha sorte de unidade de identidade conceptual.

177 «Zigong preguntou acerca da amizade. O Mestre dixo: "Dá [ao amigo] leal consello e boa guía. Se non o acepta, detente e evita a deshonra [de verte desairado]"» (Confucio 1997: 92). A dúbida relativa a como actuar ou de que xeito comportarse naqueles casos nos que, mergullados no vínculo dun amizar superior, un dos amigos comeza a afastarse da virtude, está igualmente presente no pensamento aristotélico. A solución aportada polo Estaxirita tampouco parece diferir en exceso do posicionamento do Mestre Kong, a saber: afánate por corrixir ao amigo e reconducilo á virtude na medida en que sexa posíbel e en que ti mesmo non te atopes risco de caer nunha corrupción compartida, mantendo en tal esforzo viva e fiel a amizade debida; pero, de revelarse a situación irremediábel, será

Neste fondo educacional, formativo, albíscanse as causas ou razóns que xustifican e, practicamente, obrigan ao carácter asimétrico da interacción amizosa no seo da estrutura filosófica preconizada por Confucio. Non en balde, fronte á progresiva equiparación e afinidade de base moral que en Mencio comezará a asentar o sendeiro dun igualar no amizar que supere, no beneficio mutuo e recíproco dos amigos, as diferenzas de rango e estamento socio-político, en Confucio será xustamente a existencia dunha relativa (abordábel, non insuperábel) desigualdade moral de partida o que permita xurdir ao *amizar*, e, por tanto, definir e formar aos *amigos*, na medida en que esta necesidade pedagóxica participe na ecuación.

A permanente procura do incremento, corrección e perfeccionamento (enténdase neste contexto sempre en clave moral-ritualista) do *eu* —como medio de incrementar, corrixir e perfeccionar ao *outro*, e, a través del (deles), fundirse coa cadencia harmónica da realidade no seu conxunto segundo esta se atopa ordenada polo Ceo—, posibilitada polo estado de formación continua ao que haberá someterse o individuo, debe rexer a busca dos amigos e a realización do amizar. (Algo que, polo demais, tampouco resulta en absoluto alleo á consideración aristotélica.)

Desta sorte, se ben se ten dito (na que posiblemente sexa a chamada máis significativa á igualdade en materia de amizade nas *Analectas*, comezando polo feito da súa excepcionalidade) que o individuo non debe asociarse en vínculo de amizade con outros que non sexan como el:

> «Confucio dixo: "Se o home superior non é serio non inspirará respecto e a súa aprendizaxe non será sólida.
>
> Ten como base a fidelidade e a sinceridade.
>
> Non teñas amigos que non sexan como ti.
>
> Cando erres non temas emendar os teus erros"» (I, 8; Confucio e Mencio 1995: 4-5)[178].

Insistindo na mesma cuestión en IX, 24:

> «Confucio dixo: "Fai da sinceridade e da fidelidade os teus fundamentos; non teñas amigos que non sexan iguais a ti; non temas corrixir as faltas que tiveses"» (Confucio e Mencio 1995: 62)[179].

Será xustamente a tipificación da valía, propia e allea, así como da utilidade en materia de auto-perfeccionamento (e, por conseguinte e unha vez máis, perfeccionamento dos demais a través dun mesmo) que poida destilarse daquela, o miliario a través do que se estableza a fronteira entre aquela tríade de amizades consideradas proveitosas polo Mestre Kong por oposición ás tres prexudiciais:

non xa só necesario, senón xusto desfacelos lazos de tal unión. Exemplos de amizades nas que unha das partes sostén con fidelidade e, practicamente, abnegación estoica o lazo, cando este non é respectado nin coidado pola outra, ata as últimas consecuencias ou, cando menos, a solución dos problemas o amigo que parece (ou parecía) xa non selo ou que non se comporta (ou non se comportou durante un tempo) como tal podemos atopalos, xa en contexto helenístico, no *Tóxaris* de Luciano, en particular polo que respecta ás historias de Agatocles de Samos e Dinias de Éfeso (12-18) e de Demetrio e Antífilo (27-34).

178 «O Mestre dixo: "Un fidalgo que non teña gravidade non imporá respecto; o seu coñecemento carecerá de firmeza. Ten por principio a lealdade e a sinceridade. Non cultives máis amizade que a daquel da túa mesma valía. Se erras, non temas emendarte"» (Confucio 1997: 36).

179 «O Mestre dixo: "Ten por principio lealdade e sinceridade. Non cultives máis amizade que a daquel da túa mesma valía. Se erras, non temas emendarte"» (Confucio 1997: 74).

> «Confucio dixo: "Hai tres clases de amizade que reportan beneficio e outras tres que son daniñas. É beneficiosa a amizade cos rectos, cos honestos e cos que ouviron e saben moitas cousas. É daniña a amizade cos hipócritas, cos aduladores e cos que falan hábil e tortuosamente"» (XVI, 4; Confucio e Mencio 1995: 117)[180].

O carácter xerárquico tan vehementemente defendido por Confucio na formulación da súa particular ordenación cosmogónico-naturalista e político-moral, esténdese, deste xeito, ao universo das relacións entre amigos —que Pitágoras definiu como un outro eu[181] e Aristóteles consagrou como válida unicamente (cando menos no seu grao sumo e máis depurado) aquela que se dá entre iguais ou camiña cara á igualación dos seus participantes—, se ben afianzándose sobre un elemento que exemplifica a singularidade e orixinalidade do caso confuciano. A saber: a necesidade do suxeito de refinarse e reformarse, en definitiva de auto-perfeccionarse, de progresar no sentido do humano, e a posibilidade de dar cumprimento a tales obxectivos mediante a súa asociación con outros individuos que, aínda que semellantes en cuestión de virtude ou carga moral, revelen a súa superioridade en materia de erudición, coñecementos e habilidades ou corrección ritual (altura moral), ou viceversa[182].

Porén, desde a nosa óptica particular (occidental e, a este respecto, grecolatina), mergullados no aparello dos modelos conceptuais, estruturais e metodolóxicos propios dunha tradición tan significativamente marcada, polo que respecta á cuestión concreta do amizar, pola obra aristotélica, certos compoñentes deste, digamos, programa confuciano poderían resultarnos a simple vista perniciosos ou, mesmo, contrarios a calquera intento rigoroso de encamiñarse cara a unha relación amizosa superior, depurada, dirixida á máxima perfección posíbel da súa realización. Topámonos, en primeiro lugar, coa problemática do carácter instrumental da amizade preconizada polo Mestre Kong. Certamente, desde o inicio mesmo das *Analectas* o amizar é presentado como un nexo marcado por unha ledicia emocional compartida[183]. Da mesma maneira,

180 «O Mestre Kong dixo: "Hai tres amizade proveitosas e tres prexudiciais. Os amigos rectos, fieis e experimentados son proveitosos. Os amigos falsos, acomodadizos e aduladores son prexudiciais"» (Confucio 1997: 115).

181 O papel de Pitágoras na xenealoxía do amizar e o amistar non se consagrou unicamente pola vía de Aristóteles e Cicerón, senón que atopou acubillo igualmente nas *Vida de Pitágoras* de Porfirio de Tiro e Xámblico. Así, o primeiro diranos de Pitágoras que este «apreciaba extraordinariamente os seus amigos, e foi o primeiro que declarou que os asuntos dos amigos eran comúns e que o amigo era a réplica dun mesmo» (Porfirio 1987: 43). O segundo, máis elocuente e extenso, afirmará: «Dunha maneira moi clara ensinou Pitágoras a amizade de todos con todos, dos deuses cos homes, a través da piedade e ciencia contemplativa, amizade das doutrinas entre si e, en xeral, da alma co corpo, do racional coa clase irracional por medio da filosofía e da contemplación que lle concirne, dos homes entre si, dos cidadáns por medio dunha correcta fisioloxía, amizade do home coa muller, fillos, irmáns e parentes por medio dunha comuñón xusta. En resumo, amizade de todos con todos e aínda máis con certos animais irracionais por medio da xustiza, a relación e solidariedade natural. Amizade do corpo mortal consigo mesmo, a pacificación e conciliación dos latentes poderes opostos por medio da saúde, a correspondente forma de vida e temperanza en imitación do saudable estado dos elementos cósmicos. / En todo isto o nome, de forma sucinta, é un e o mesmo, o da amizade, e é recoñecido polo xeral que o inventor e lexislador foi Pitágoras, e tan admirable amizade ensinou aos seus compañeiros que hoxe a xente, referíndose aos que son moi benévolos entre si, di que son pitagóricos» (Jámblico 1991: 133).

182 «Un debe atopar amigos que o axuden no cultivo do eu [*one's self-cultivation*], amigos que sexan fieis [leais, recto] (*youzhen* 友真), que fagan ben ao seu mundo (*youliang* 友諒) e que estean amplamente informados (*youduoxian* 友多聞) (*Analectas* 16.4). De novo, isto xorde da tendencia de Confucio a concibir as relacións xerarquicamente, pero atópase arraigado igualmente na crenza de que un pode ser mellorado asociándose [relacionándose] con individuos moralmente exemplares» (Mullis 2010: 393).

183 He Yuanguo condensa nas seguintes verbas o sentido ou clase de felicidade propia ou vinculada coa amizade segundo se deriva da primeira entrada das *Analectas*: «Amigos que veñen de lonxe para aprender os uns dos outros e cultivarse a si mesmos e educar a outros co obxectivo de facer progresos no *rendao* [na senda do humano; 仁道] xuntos. Que grande alegría radica nisto! Podemos chamalo a "alegría do *rendao* [*joy of rendao*]"» (He 2007: 301-302; respecto da rede de semellanzas e desemellanzas existentes entre a ledicia da Vía do Humano e a da Razón, segundo estas foron erixidas e defendidas, respectivamente, por Confucio e Aristóteles, vid. He 2007: 305-306).

podemos atopar igualmente nas *Analectas* espazos e narracións adicados á consideración, reflexión e recordo de amizades que se designan, tratan ou cualifican de antigas, cuxo interese e coidado parecen exceder, con moito, o mero valor instrumental:

> «Confucio dixo: "Yan Ping [nome póstumo de Yan Ying ou Yanzi, primeiro ministro de Qi] sobresaía nas relacións ínter-persoais. Por moito que durasen, el sempre mantiña o mesmo respecto"» (V, 16; Confucio e Mencio 1995: 30)[184].

> «Confucio dixo: "Sen corrección, a cortesía é un traballo pesado, o coidado convértese en timidez, a valentía en desorde e a sinxeleza en grosería.
>
> Cando o soberano coida dos seus parentes, os súbitos desenvolven as súas virtudes cívicas e, se coida dos vellos amigos, todo o pobo chegara a ter unha sólida virtude"» (VIII, 2; Confucio e Mencio 1995: 51)[185].

Porén, podemos observar como o amizar se une de igual maneira cos múltiples e heteroxéneos compoñentes que constitúen e configuran a senda de perfeccionamento do ser humano. Gozosa é a experiencia da amizade, e así será ditosa a vida de quen a teña experimentado, pero aquela só será tal, será adecuada a tal denominación e, deste xeito, ás connotacións e sentido de compromiso significacional que conleva, se se dota dun servizo específico: a corrección moral-experiencial (cos seus compoñentes tanto rituais como de erudición) e, por conseguinte, o incremento do humano (do sentido ou calidade do humano) por parte dos individuos unidos baixo tal lazo. O fondo pedagóxico (formativo, educacional) desta cuestión verá incrementado o seu valor ao longo das *Analectas* ata revelarse practicamente en compoñente fundamental, definitorio, do amizar, subliñando, en ocasións, o carácter bidireccional de tal posibilidade (atendendo, nesta senda, aos seus consecuentes riscos):

> «Zigong preguntou acerca da amizade e Confucio díxolle: "Advirte ao teu amigo con lealdade e guíalle ben. Se vises que non é posíbel, detente e non te danes a ti mesmo"» (XII, 23; Confucio e Mencio 1995: 85)[186].

Polo que concirne a Aristóteles, pioneiro entre os pensadores occidentais na tipificación e especificación das diferenzas existentes entre a amizade perfecta e as imperfectas, entre a superior e as inferiores, entre a substancial e as accidentais ou, en definitiva, entre a auténtica e válida en e por si mesma e as conxunturais e dependentes de intereses e razóns externas, este tería definido a amizade superior, aquela que se fundamenta na e que permite a comuñón na virtude dos, con acordo coa sentenza do Estaxirita, homes bos e iguais en virtude, como:

> «[A] amizade perfecta é a dos homes bos e iguais en virtude; pois, na medida en que son bos, da mesma maneira queren o ben o un do outro, e tales homes son bos en si mesmos; e os que queren o ben dos seus amigos por causa destes son os mellores amigos, e están así dispostos a causa do que son e non por accidente; de maneira que a súa amizade permanece mentres que son bos, e a virtude é algo estábel. Cada un deles é bo absolutamente e tamén bo para o amigo; pois os bos non só son bos en sentido absoluto, senón tamén útiles reciprocamente; así mesmo, tamén agradábeis, pois os bos son

184 «O Mestre dixo: "Yan Pingzhong relacionábase ben cos demais. Segundo transcorría o tempo, máis respectado era"» (Confucio 1997: 53). (Tal e como ten indicado Anne-Hélène Suárez Girard, a ausencia de suxeito na segunda fracción do texto permite que a sentenza poida interpretarse como: «Canto máis tempo duraban [as súas relacións], máis respectaba [aos seus amigos]»; vid. Confucio 1997: 185-186 [entrada «Yan Pingzhong»].)

185 «O Mestre dixo: "Sen os ritos, a deferencia tórnase anoxosa; a prudencia, pusilánime; a audacia, temerario; a franqueza, insolente. / [Se] o fidalgo amosa devoción á súa familia, o pobo verase animado á humanidade. Se non abandona ás súas vellas amizades, o pobo non o tratará con displicencia"» (Confucio 1997: 67).

186 «Zigong preguntou acerca da amizade. O Mestre dixo: "Dá [ao amigo] leal consello e boa guía. Se non o acepta, detente e evita a deshonra [de verte desairado]"» (Confucio 1997: 92).

> agradábeis sen máis, e agradábeis os uns para os outros. En efecto, cada un atopa pracer nas actividades propias e nas semellantes a elas, e as actividades dos homes bos son as mesmas ou parecidas» (*EN* VIII, 1156 b 5-15)[187].

Na faciana contraria atopariámonos con aquelas relacións amizosas consideradas polo Estaxirita como inferiores, cuxa fraqueza, inestabilidade e, en definitiva, debilidade virían marcadas polo seu carácter temporal limitado, íntima e directamente dependente do seu fondo ou esencia instrumental: a posibilidade de beneficio e servizo (nas amizades por utilidade) ou de gozo e pracer romántico-erótico e pasional (nas amizades por pracer). Agora ben, Aristóteles, ao longo das súas éticas[188], teríase coidado moito de especificar e aclarar que a máis elevada de entre a tríade de tipos de amizade por el presentada, aquela que encamiña e que se significa na unión dos amigos na virtude, non é menos beneficiosa ou pracenteira para ao conxunto dos amigos que dela participan. Os amigos, por máis que a valencia dos lazos que os unen sexa a da virtude e non a do finalismo instrumentalista-material ou a satisfacción do pracer inmediato, representan para o amigo un ben útil («os bos non só son bos en sentido absoluto, senón tamén útiles reciprocamente») e un motivo ou foco de pracer («cada un atopa pracer nas actividades propias e nas semellantes a elas, e as actividades dos homes bos son as mesmas ou parecidas»).

As fronteiras comprensivas e conceptuais do fenómeno do amizar aproxímanse neste punto, da man do que poderiamos chamar o principio de pracer do amizar, ao pensamento do Mestre Kong segundo este foi recollido nas *Analectas*, cuxa primeira sentenza se refire á problemática de amigo e amizade baixo a clave do pracer e/ou alegría (*le*; 乐). Aquí nos atoparíamos, de acordo con He Yuanguo, coa que sería a maridaxe máis significativa da reflexión sobre a devandita temática no *Lunyu*, con independencia de que as nocións de *you* e *le* aparezan de forma simultánea tan só nunha única entrada do texto (XVI, 5; é dicir, a inmediatamente posterior a aquela adicada á identificación e tipificación das clases de amizades proveitosas e prexudiciais), toda vez que tal o principio de goce resulta ou se presenta implícito noutras pasaxes e reflexións do mesmo documento (vid. He 2007: 300-301):

> «Confucio dixo: "Hai tres praceres beneficiosos e outros tres que resultan prexudiciais: producen beneficios o pracer da música e das cerimonias comedidas, o que causa falar acerca das excelencias doutros homes e o de ter moitos amigos de mérito. Son prexudiciais o gusto polas diversións luxosas e extravagantes, o compracerse na preguiza e o deleitarse en festíns disolutos"» (XVI, 5; Confucio e Mencio 1995: 117)[189].

187 Non parece afastarse a este respecto o Estaxirita daquilo que, por boca de Sócrates, afirmara Platón no *Lisis* en relación á posibilidade ou imposibilidade de que a amizade se dese entre individuos atendendo á natureza e disposición favorábel ou contraria á virtude dos mesmos.

188 E referímonos á tríade composta pola *Ética a Nicómaco*, a *Ética a Eudemo* e a *Magna Moralia*, que non só á primeira delas, cuxos libros VIII e IX son, con toda xustiza, punto de encontro obrigatorio para a reconsideración analítica da formulación filosófica aristotélica relativa á amizade. Non obstante, e a pesar da indiscutíbel relevancia que para esta cuestión posúe a *Ética Nicomáquea*, debemos ter presente que a forma monográfica por medio da cal adoita realizarse a abordaxe bibliográfica contemporánea vai en directo detrimento da comprensión de amplo espectro que aporta a lectura cruzada, comparativa e crítica dos contidos dos libros VII da *Ética Eudemia* e II da *Magna Moralia*, con independencia de que a abordaxe que en tales textos se realice da cuestión que aquí nos interesa parta dunha linguaxe parecese que máis insegura, case que vacilante, ou dea contas dun tratamento menos específico e, en ocasións, máis referido ao paradoxo, respectivamente. Todo o cal sen contar as referencias ocasionais existentes ao amizar en textos alleos a esta tríade tales como a *Retórica* ou a *Política*, por máis que as reflexións contidas nos mesmos adoiten ser consideradas menores, ben sexa polo seu carácter menos sistemático (caso da *Retórica*) ou por representar entradas dispersas e non-concatenadas nunha narración non adicada prioritaria nin primariamente ás mesmas (caso da *Política*).

189 «O Mestre Kong dixo: "Hai tres deleites proveitosos e tres prexudiciais. Os deleites [que dan] o bo concerto dos ritos e a música, o falar das bondades dos demais e o ter moitos amigos de gran valía son proveitosos. Os deleites

Retornando ao caso aristotélico[190], a amizade superior non anula, xa que logo, as que lle resultan inferiores, senón que, máis ben pola contra, as transcende mediante a participación na mesma do que naquelas había de máis elevado, corrixido agora, practicamente sublimado, pola excelencia moral dun modelo relacional, de comprensión do *outro*, que o aprehende e observa non como un medio para a consecución dunha finalidade posterior e diferenciada, senón como un fin recoñecíbel e digno de valoración en si mesmo:

> «Hai unha boa razón para que tal amizade sexa estábel, pois reúne en si tódalas condicións que deben ter os amigos: toda amizade é por causa dalgún ben ou pracer, xa sexa absoluto xa para o que ama; e existe en virtude dunha semellanza. E todas as cousas ditas pertencen a esta especie de amizade segundo a índole mesma dos amigos, pois nela as demais cousas son tamén semellantes, e o ben sen máis é tamén absolutamente agradábel, e iso é o máis amábel; polo tanto, o cariño e a amizade neles existen no máis alto grao e excelencia» (*EN* VIII, 1156 b 20-24).

Neste mesmo sentido, resulta conveniente lembrar o certeiro reconto que, sobre o evolucionar do amizar en base ao descubrimento do *outro*, coa súa potencial deriva virtuosa ou instrumental (sexa por pracer ou utilidade) e, por conseguinte, a súa maior ou menor fortuna posterior, realiza Francisco Rodríguez Valls:

> «A falta de claridade que pode darse —e da que sempre existe risco— nos propósitos da amizade confirma a tese que vin sostendo [...]: a consciencia identifica ao outro coa imaxe que se forma do outro na súa actuación pública e privada e de acordo a esa imaxe establece o seu eu na presenza do outro. O primeiro contacto entre individuos soe realizarse por motivos de utilidade ou pracer de tal forma que ao inicio da relación non existen diferenzas entre o outro e a imaxe cerrada que obteño do outro ata que co trato mutuo, ou a desaparición daquilo que me aportaba, a imaxe na consciencia do eu do outro amplíase e vese que nel hai máis do que pensaba. Entón pódense facer dúas cousas; ou facerse amigo dese outro eu por outras circunstancias (por outro tipo de utilidade ou de pracer) ou, sinxelamente, deixar de ser amigos porque ese novo eu deixa de interesar. Pero tamén cabe o paso á amizade por bondade en tanto que o novo eu descuberto pode cegar e interesar tanto que, máis que configurar un novo eu pechado, o que posibilita a atracción é xustamente o que de aberto ten o outro, aquilo que é e que aínda non descubrimos (o que suxire e pregustamos del). A afirmación da bondade do que del sabemos refírese a un campo ignoto da súa personalidade que se vai descubrindo co trato. A amizade pasa a ser investigación. E aquí acontece a transformación pola que a amizade segundo a bondade adquire un interese maior para o coñecemento do que é un suxeito libre que as outras: a relación co outro pasa de ser pechada, isto é, deixa de comprender ao outro como un obxecto petrificado, para estar aberta a novas cousas, a dispoñerse a admirar ao amigo, a comprendelo como suxeito libre que actúa. A capacidade de ampliar a noción do eu do amigo é, dicíndoo con esta terminoloxía nada aristotélica, unha das características polas que se define a amizade. Obtense do eu real porque non basta coa imaxe preformada senón que se deixa ao outro manifestarse como el mesmo, que dea de si de acordo coa súa

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[que dan] o luxo, a disipación e a gula son prexudiciais"» (Confucio 1997: 115-116).

190 Quen, por certo, percorre un camiño paralelo (similar pero, evidentemente, non idéntico) respecto da consideración da amizade como un compoñente necesario, imprescindíbel, para o goce e experimentación da felicidade. Aristóteles, de feito, adícalle todo o capítulo IX («A amizade, necesaria para a felicidade») do Libro IX da súa *Ética a Nicómaco* a esta cuestión, concluíndo coas seguintes verbas: «se para o home ditoso a existencia, que por natureza é boa e agradábel, é desexábel por si mesma, e a existencia do amigo é para el algo semellante, entón o amigo será tamén unha das cousas desexábeis. Pero é preciso que o home ditoso posúa o que desexa, ou, en caso contrario, sentirá a falta diso. Logo, o home feliz necesitará amigos virtuosos» (*EN* IX, 9, 1170 b 10-15).

> configuración propia. Co trato mutuo sepárase a relación entre individuos das circunstancias e motivos polos que esa relación se estableceu e a considerar ao outro relativizando as súas accións concretas intentando explicalas dándolles sentido na orixe de onde brotan, é dicir, é ver ao amigo en absoluto ou como valor en si mesmo. A amizade é entón afirmación do outro en si mesmo a través da comunicación —das palabras, xestos e accións— do mesmo outro cando son expresadas directamente á nosa intimidade. Na amizade pásase do "eu do outro" (privado ou público) ao "outro eu"» (Rodríguez Valls 1991: 168-169). (Para unha aproximación de carácter bioloxicista, practicamente organicista, ao fenómeno do amizar na filosofía aristotélica, vid. Rodríguez Sánchez 2000: 220-222.)

Porén, non debemos esquecer que a primeira caracterización pormenorizada e específica daquilo que, co tempo (mediado o pensamento e verba do Estaxirita), sería coñecido como *amizade por utilidade* xa fora explorada nun primeiro momento polo seu mestre, Platón, nun dos seus diálogos de xuventude, o tantas veces (inxustamente) esquecido *Lisis*[191]. A posibilidade de atopar na reflexión aristotélica concernente á amizade remanentes e ou indicios de consideracións ou formulacións anteriores á súa obra[192], non debería resultar en absoluto sorprendente, na medida en que contextualiza e encadra a dita reflexión nas máximas metodolóxicas que caracterizan o groso do *corpus* aristotélico, tan marcado polo recurso do macedonio á seguinte tríade de variables: (I) a relación de antecedentes filosóficos; referencias a (II) aquilo que, en terminoloxía actual, poderiamos clasificar ou identificar como cultura popular e (III) a inflexión da pegada orixinal do autor, en base á que se opera ou orquestra a síntese, máis ou menos crítica ou máis ou menos favorábel, dos compoñentes previos. Pero esta amizade por utilidade non será presentada aínda aquí, no diálogo platónico, como un modelo negativo, sequera como unha manifestación imperfecta e, en tanto que tal, inferior en relación a unha realización superior que a transcenda. Máis ben pola contra, estamos ante o que poderiamos considerar como unha sorte de constatación da necesidade (polo demais, nun sentido practicamente literal). Platón, a través de Sócrates, expón a valoración dunha amizade cuxo xermolo se atopa na máis pura e perentoria necesidade do ser humano, na necesidade deste do concurso doutros seres humanos cuxas habilidades, coñecementos, caracteres ou temperamento sirvan como contrapunto que nos permita ponderar e diminuír os nosos propios defectos, torpezas e demais carencias ás que poidamos vernos suxeitos en distintas áreas ou campos (vid. Mullis 2010: 394).

Continuando coa exemplificación dada ao respecto de Eric Mullis, se un individuo é consciente das súas faltas ou insuficiencias en materia, por exemplo, de arte, procurará a amizade de individuos versados en tales saberes e sensibilidades, grazas aos cales poida ver incrementadas as súas particulares destrezas, habilidades e coñecementos e, deste xeito, suplir a imperiosa necesidade de facer fronte e sobreporse aos seus defectos. O amigo, en definitiva, é menciña que palia e, desexosamente, anula, elimina, as deficiencias e imperfeccións persoais. No polo contrario, o carácter inconsistente e inseguro do que se revisten este tipo de relacións amizosas para Aristóteles dependería

191 Non deixa de ser significativo ao respecto o feito de que, no momento en que David Hall e Roger Ames, no capítulo do seu *Thinking from the Han* especificamente adicado a considerar as similitudes e diferenzas entre as formulacións e posturas relativas á relación amizosa segundo estas foron desenvolvidas por Sócrates e Confucio («Could Socrates and Confucius be Friends?; 1998: 254-269), se deteñen a reflexionar e teorizar sobre a posibilidade de que, en base ás súas respectivas posturas sobre o asunto, o grego e o chinés puidesen terse reunido ou non baixo o vínculo dunha amizade común recorran, á hora de abordar a reconstrución do pensamento do primeiro, ao *Fedro* e o *Banquete*, pero non ao *Lisis*.

192 E, neste caso concreto, podería perfectamente sumarse á amizade por utilidade a segunda das identificadas polo Estaxirita, a amizade por pracer, toda vez que, por máis que non se aborde de forma específica e na súa singularidade no diálogo de mocidade, si resulta posíbel detectala experiencial e narrativamente atendendo ao forte vencello emocional que xunguía a Lisis e Hipotales (vid. Mullis 2010: 395 [n. 8]).

directamente do fondo marcadamente funcional das mesmas, na medida en que o amigo, por máis beneficios que nos aporte a súa compañía e por máis gozosa que esta se demostre (sendo esta derradeira unha característica que se volverá máis evidente a medida que se escale ao seguinte banzo desta gradación no amizar, no contexto das amizades por pracer), non o será por si mesmo, non como finalidade, senón como medio a través do que acadar unha meta ou obxectivo maiores que, deste modo, constrinxen e limitan o tipo de relación establecida.

Non só resulta relevante neste contexto a carencia dunha forza ou pulsión emocional no vencello[193], senón tamén que o sentido de utilidade que decantou o inicio da relación, e mesmo puido tela fornecido e fortalecido co tempo, evidencia desde a propia orixe o final necesario e inelutábel da mesma, na medida en que o amigo deixe sernos de utilidade, ben sexa por deixar de prestar servizo ante unha necesidade xa superada (ou por ter sido superado el mesmo por nós nas competencias e/ou calidades procuradas) ou ben sexa porque os nosos intereses ou prioridades mudaron e pivotaron cara a outros campos, coa conseguinte necesidade de procurarnos novas relacións que respondan adecuadamente a un contexto en permanente transformación. Tal inestabilidade imposibilitaría a suficiencia temporal que permite fornecer a relación por medio do contacto, a experiencia compartida e a intimidade. Polo demais, o amigo debe servirlle tanto ao amigo como este o fai respecto do primeiro, é dicir, ambos amigos deben ser útiles o un ao outro, e, o que resultaría sinxelo (natural, case instintivo) no caso das unións na virtude, revístese dunha dificultade extraordinaria á hora da súa realización e consecución no caso das amizades gobernadas única, exclusiva ou privilexiadamente pola consecución de finalidades prácticas (sexan estas inmediatas ou non e estean doadas dunha maior ou menor complexidade), se ben non necesariamente pola terceira das razóns aducidas por Lorraine Sm. Pangle como causa do carácter fráxil e insatisfactorio do que adoitan revestirse este tipo de unións amistosas: «un non pode contar con ser capaz de ser útil para outro ao tempo en que un precisa algo del» (Pangle 2003: 40). Non na medida en que a necesidade de socorro que un individuo poida ver resolta ou satisfeita na unión cun outro suxeito, coa conseguinte relación de dependencia (por parcial que sexa) que se estableza entre ambos, non impide nin anula, nin sequera ten por que limitar necesariamente, o potencial servizo ou utilidade do que pode dar conta o socorrido en beneficio de quen o socorre (tal é a dinámica que se agocha baixo a noción de *enseñaxe*, segundo esta foi desenvolvida por Paulo Freire, e en tal punto reside a capacidade da mesma de establecer un principio de horizontalidade na actividade, que non na estrutura, pedagóxico-docente).

Falamos, xa que logo, dun problema que, fundamentalmente, non o é de competencias ou capacidades, senón de casualidade. Da casualidade de que dous individuos independentes atopen a posibilidade de verse mutuamente beneficiados (pois tal será o piar que manteña erixida esta clase de amizade) por un acordo no que ambos poidan atopar xusta resposta a intereses finalistas de orde práctica que non teñen que ser necesariamente coincidentes.

Polo demais, non debemos esquecer que é esta unha crítica (a do híper-instrumentalismo) que parte, no caso do pensamento confuciano, dunha sensíbel desnaturalización do obxecto estudado, na medida en que esquece que o perfeccionamento ritualista-moral, lonxe de establecerse en manifestacións formais ou

193 Lembremos que para o Estaxirita o amizar, fronte ao concordar (habendo afirmado da concordia ser algo semellante á amizade, pero como amizade civil, relativa ao que convén e o que afecta á vida humana colectiva), non resulta de limitarse a pensar o mesmo, por exemplo, sobre os fenómenos celestes (*EN* IX, 6, 1167 a 25) e, moito menos, de facer como o gando e pacer no mesmo lugar (*EN* IX, 9, 1170 b 10).

limitarse á repetición mecánica e desapaixonada de comportamentos e rutinas, supón a asunción plena (incluída, xa que logo, a súa vertente emocional) dos deberes e obrigas morais do suxeito a través da naturalización dos mesmos[194]. Pero é que ademais resulta perfectamente extrapolábel á reflexión aristotélica da amizade, toda vez que, da mesma maneira que no caso confuciano, tal reflexión se desnaturalice, é dicir, na medida en que, novamente, perdamos de vista o contexto da súa produción e significación. Ou é que acaso non resulta manifesta a importancia pedagóxica que o amizar posúe para o Estaxirita, en particular polo que respecta á formación persoal (íntima e integral) do individuo? Un proceso educacional que Rafael Rodríguez Sánchez ten sabido delimitar en base a catro grandes áreas ou eidos de influencia, revelándose como un valor preciso para a corrección e perfeccionamento das capacidades («competencias», que diriamos hoxe) (I) de sociabilización, (II) incremento e práctica da virtude, (III) autocoñecemento e (IV) capacidade de toma de consciencia da dignidade persoal do individuo (vid. Rodríguez Sánchez 2000: 222ss.).

A primeira acotación posiblemente sexa a que nos resulte menos problemática ou, cando menos, a que se nos presenta como máis familiar. Non en balde, segue a ser compoñente axiomático da pedagoxía herdada dos modelos estatais (estatais-nacionais) gromados ao longo do século XIX, e, por conseguinte, de presenza obrigada (así sexa só nominal, pero esta sería xa outra problemática) nas Leis Orgánicas e Reis Decretos educativos, coas súas posteriores normativas autonómicas, do Estado español. Falamos, con todo, dunha preocupación cuxas dimensións e significacións vense sensiblemente ampliadas no contexto dunha concepción antropolóxico-filosófica do ser humano, a aristotélica, que incide ata o esencialismo no carácter social do ser humano, do individuo que atende e dá correcto cumprimento á súa predisposición natural («tendencia a»). Na medida en que a amizade é senda privilexiada cara a socialización, semente dun contacto e unha comuñón de bens entre amigos que transcende tanto o meramente hedonista ou utilitarista como a submisión pasiva á accidentalidade histórica, a carencia de amigos resulta, no seu grao sumo e en última instancia, en carencia de humanidade, ou, podería precisarse aínda máis, en carencia de educación en materia de humanidade[195].

194 Aquilo que debe ser realizado, aínda que se estea a realizar, non resultará plenamente virtuoso ata o momento en que se comprenda a necesidade da súa realización e, por conseguinte, se atope ben e pracer na súa realización. Non debemos esquecer a este respecto a reiterada denuncia realizada polo Mestre Kong da hipocrisía e a artificialidade como medios ou formas de desnaturalización dun sentido do humano (*ren*; 仁) cuxo soporte debería buscarse nunha cimentación orgánica sobre as disposicións emocionais básicas do propio individuo (*zhi*; 質) (vid. Slingerland 2009: 121): «Lin Fang preguntou cal é a raíz dos ritos. / O Mestre dixo: "Gran pregunta! [En cuestión de] ritos, a parsimonia é preferíbel ao fasto. [En canto a] os funerais, a aflición é preferíbel ao cerimonial"» (III, 4; Confucio 1997: 42); «Zixia preguntou acerca da piedade filial. O Mestre dixo: "O difícil é [a bondade do] talante [con que se practica]. Acaso se pode considerar piedade filial o que un mozo se limite a asumir os afáns dos seus maiores ou lles sirva viño e alimento, sen máis?"» (II, 8; Confucio 1997: 39). O instrumentalismo do amizar confuciano gardaría, desta sorte, un fondo de desprazamento pracenteiro e entrega anímica voluntaria que revestirían de participación activa e desexada aos rigores, obrigas e responsabilidades que lle son propios. A mesma aproximación podemos rastrexala e atopala, de feito, en espazos suxeitos a unha exhaustiva regulación ritual, marcados por unha severa codificación das condutas e responsabilidades (propias e mutuas), e nos que operan factores dotados de forza propia tales como o peso da consanguinidade ou da crianza. Tal é o caso das relacións paterno-filiais, cuxa benevolencia e integridade última dependen de que os seus compoñentes cumpran coas súas respectivas obrigas non mirando aos beneficios que, a curto ou longo prazo, poidan extraerse das mesmas, ou intentando eludir ou evitar as consecuencias negativas como resposta á súa non observancia ou correcto cumprimento, senón porque debe dárselles cumprimento e, en estado de dirección ideal, deséxase darlles cumprimento. Aquí estaría, por exemplo, o caso da xenerosidade que os pais dirixen incondicionalmente aos seus fillos e que estes, habida a súa formación moral, o recoñecemento da inmensa débeda que sosteñen respecto dos primeiros e as condicións de posibilidade, redirixen logo aos seus proxenitores ata integrala plenamente na piedade filial (*xiao*; 孝), a cal non só se sustenta e afianza sobre o principio de propiedade ritual (*li*; 禮), senón igualmente sobre o de amor (*ai*; 爱) (vid. Mullis 2010: 400-401).

195 «A relación amistosa [...] é, pois, o camiño que conduce á sociabilidade como característica esencial e definitoria do ser humano. A amizade posibilita o "cumprimento" da natureza humana. Sen amigos non se é autenticamente humano» (Rodríguez Sánchez 2000: 223). Coincidimos co mesmo autor en que, por vehemente e

Respecto do segundo punto, o carácter formativo da amizade en materia de virtude, non resulta, novamente, nin tan distante nin tan próximo, segundo atendamos ás particularidades e especificacións do caso concreto. A adquisición de virtudes (cívicas ou humanistas) segue a ser o arcano baixo o que se agocha (así sexa, novamente, de forma exclusivamente nominal) a clave da formación integral dun individuo humano pleno (crítico, empático, solidario [nunha acepción conceptual practicamente confuciana, é dicir, amante do *outro*], autónomo na súa capacidade de adquirir, cribar e xestionar nova información, etc.), capaz de exceder e transcender as limitacións dunha instrución exclusiva ou privilexiadamente técnico-científica. Aristóteles, pola súa banda, afirmou da amizade ser unha virtude ou algo semellante a unha virtude, un modo de ser («a amizade é unha virtude ou algo acompañado de virtude»; *EN* VIII, 1155a). Tal é a forma na que enceta a súa reflexión sobre a amizade na *Ética Nicomáquea*, e, desde logo, non será o mestre de Alexandre Magno o único en realiza unha alegación semellante ou en aproximarse á cuestión que aquí nos ocupa mediante parámetros cognitivos similares.

O propio Rafael Á. Rodríguez realiza un breve reconto sumario dalgúns dos grandes nomes que, na historia do pensamento filosófico occidental, levaron a cabo unha operación semellante na maridaxe do virtuoso e o amizoso: Platón, Cicerón, Santo Tomé de Aquino, Voltaire e Kant. Da reflexión platónica ao respecto xa nos ocupamos noutro momento, e con posterioridade volveremos episodicamente a Cicerón e Tomé de Aquino. Kant, excede, con moito, os límites (cronolóxico-conceptuais) da nosa investigación. Porén, si traeremos a colación aquí a reflexión de François-Marie Arouet, na medida en que anuncia parte da problemática da tipoloxía da amizade segundo esta se erixa en base á precisión sobre a natureza, arquetipo e, mesmo, xerarquía das relacións potencialmente existentes entre individuos en dependencia do carácter das mesmas, significada pola direccionalidade da relación e polo posto ocupado por cada cal no seo dunha determinada estrutura sociolóxico-contextual. Neste sentido, Voltaire definirá a amizade na voz correspondente do seu *Dicionario filosófico* como un «contrato tácito entre dúas persoas sensíbeis e virtuosas», e só entre virtuosas, dado que, engade máis adiante, os amigos non son propios dos malvados, senón os cómplices, tampouco dos sensuais (compañeiros de festa) nin os cobizosos (asociados), e non digamos xa os príncipes (cortesáns) ou os políticos (partidarios). Só o home virtuoso, pois, é quen de facerse de amigos[196].

exaltada que tal declaración poida parecer, non se afasta en exceso, á luz do substrato documental, do aparello aristotélico (*EN* VIII, 1, 1155 a 2-5; 30; 9, 1169 b 8-10; 20; 9, 1170 b 16-17). Polo demais, en caso de pretender detectar a posibilidade de niveis de sociabilidade que non impliquen necesariamente o concurso dunha formación en materia relacional de natureza ou fondo amizoso (que non dun tipo específico de relación amistosa), bastará con atender ao feito de que a comprensión aristotélica do amizar, se ben pormenoriza e estende a tipificación do amizar, en liñas xerais, e dos seus tipos internos, a título particular, con maior detalle co que previamente o realizara Platón (*Lisis* 222a), abrangue un campo de experiencias abraiantemente amplo e heteroxéneo, plural e internamente diverso, grazas á súa tripla distinción de formas posíbeis, entendidas todas elas como verdadeiras e existentes, por máis que só unha delas se amose auténtica (poderemos volver con máis detemento sobre esta distinción, aparentemente escolástica, no segundo bloque, no momento en que atendamos á reformulación da tríade aristotélica segundo esta foi realizada por Aelredo de Rievaulx).

196 Unha asociación similar entre amizade e virtude poderemos atopala no tratado sobre a amizade (máis concretamente, a amizade virtuosa, chiscadela ao Confucianismo) de Matteo Ricci (sentenzas XVIII, XXX, XLVI, LXI, LXX e XC), neste caso por influencia dun dos textos clásicos que maior influxo tivo sobre a súa obra, o *Laelius* de Cicerón, no que o Arpinate, retomando unha dinámica practicada durante o Helenismo polo Epicureísmo, tentará romper coa asociación amizade-utilidade (vencellada e, ata certo punto, sometida a primeira as dinámicas e necesidades propias da cohabitación e a asociación política) herdada desde Aristóteles (amizade cívica), así como coa comprensión da *amicitia* latina como pertencente aos usos da *nobilitas* (vínculo persoal como instrumentos e engrenaxes da asociación e axuda política), xustamente por medio da ampliación da base social da amizade con recurso a valores como a virtude (vid. Ollé 2016: 589, Hosne 2014: 195).

Asumida como un modo de ser ou, mesmo, como un hábito, a amizade parece poder transcender e transformarse, despregarse en distintos espazos de práctica, experimentación, expresión e, finalmente e en calquera caso, vivencia da virtude, do conxunto das virtudes preconizadas polo Estaxirita (vid. Mullis 2010: 398 [n. 17]).

Finalmente, a amizade como escola da virtude complementaríase coas restantes dúas facianas antes anunciadas (III e IV): a utilidade pedagóxica da amizade en relación co autocoñecemento e a dignidade do individuo. Respecto da primeira cuestión, partamos da consideración de que no reconto aristotélico pode constatarse unha certa equivalencia entre *virtude* e *prudencia*. Ser virtuoso presupón, en certa medida, ser prudente. Porén, a capacidade para discernir aquilo que resulta correcto, conveniente, en cada caso concreto, é dicir, para actuar baixo a estrita dirección da «recta razón» en concomitancia con aquilo que se sabe bo, beneficioso, ou negativo, daniño, para o propio e o alleo, para o *eu* e o *outro*, haberá de sustentarse nas dinámicas dun autocoñecemento que non dependa exclusivamente da introspección subxectiva e privada (tamén privativa) do *eu*, senón no que concorra igualmente a atenta mirada do amigo, daquel *outro* que, sen deixar de selo, é tamén un *outro eu*.

Volveremos sobre esta cuestión con posterioridade. Polo momento, limitémonos a sinalar que a tal expresión, lugar común na obra do Estaxirita (*EN* VIII, 1166 a 33, 1169 b 4 e 1171 b 7; tamén na *Ética a Eudemo*, *EE* VII, 12, 1245 a 25, e na *Manga Moralia*, II, 15, 1213 a 15-24), dá sobradas probas da conversión do amigo naquel espello no que a nosa imaxe se reflicte na precisión allea dunha mirada que, sen sernos radicalmente estraña, non se atopa viciada polas limitación auto-contemplativas do *eu*, favorecendo e propiciando a un tempo tanto a detección e corrección dos propios vicios como o cultivo e asentamento das virtudes. Con este lume se forxa e fornece a significación pedagóxica do amigo no marco específico do autocoñecemento como medio para a formación integral do individuo:

> «Aquí é onde entra en xogo a amizade porque o outro, o amigo mira en nós e dinos que ve, contribuíndo ao mellor coñecemento de nós mesmos, facendo que poidamos exercer a prudencia de modo máis eficaz, posibilitando entón o exercicio das virtudes, esporeando, en fin, o proceso de formación e educación en cada persoa. Tal é o papel que, ao noso xuízo, se pode atribuír á amizade como valor para o autocoñecemento» (Rodríguez Sánchez 2000: 225).

Logo, a derradeira categoría presentada por Rafael Á. Rodríguez, referida ao interese educativo da amizade en relación á toma de conciencia da dignidade da persoa (novamente, un outro valor plenamente presente no marco da nosa ordenación educativa estatal e autonómica), podería resumirse e fixarse nunha sorte de extensión, colectivización, do principio da *philautía* (φιλαυτία), é dicir, do amor por un mesmo e de si mesmo, mediado idéntico principio especular do amigo como un outro eu. E é que esta outredade do *eu* que no *outro* rexe o amizar xestiona e opera un procedemento similar no seo da *philautía*, que pasa a revelarse como unha sorte de «egoísmo outro», ou que se xestiona outramente (tal e como con tanto acerto foi definido con anterioridade a nós). Certamente, a *philautía* coñecería unha historia desigual, por veces convulsa e encamiñada á súa progresiva marxinación, nas marxes dunha reflexión posterior, a cristiá, que estendería aos eidos da amizade a exaltación da humillación voluntaria fronte ao pecado capital da soberbia. Baixo tal paraugas conceptual acabaría caendo o fundamento do amor e coidado do eu, pero ao falar de *philautía* no contexto do pensamento do Estaxirita, como logo acontecerá no do Arpinate (reaparecendo,

séculos máis tarde, na obra de pensadores como Marsilio Ficino)[197], facémolo convertido en principio ou motor que non só favorece, senón que permite a existencia da xenerosidade dirixida aos demais: «o home bo debe ser amante de si mesmo (porque axudarase a si mesmo e será útil aos demais)» (*EN* VIII, 1169 a 13-14)[198].

Desde logo, estamos a falar dun principio que non resulta sinxelo de adquirir, pero cuxa súa influencia favorece ou se agocha tras xestións socio-emocionais tan singulares (e notorias) como o traspaso de protagonismo ao amigo no actuar e no seu desenlace, con independencia de que un mesmo fose o motor que permitise, capitalizase ou canalizase a posta en marcha e curso dunha serie de acontecementos dados: «É, aínda, posíbel que ceda ao seu amigo a ocasión de obrar, e que sexa máis nobre ser a causa da actuación do amigo que da súa propia» (*EN* IX, 8, 1169 a 30).

Colocándonos sobre tales fundamentos, o amor que dirixo ao meu amigo pasa a co-implicar e dinamizar (ao tempo que depende de) o amor que me dirixo a min mesmo. Porén, o Estaxirita adicará espazo e esforzo a distinguir e disociar aquel amor propio que é froito do ditado das paixóns daquel outro que resulta acorde á razón:

> «Os que usan o termo [amor a si mesmo] como un reproche chaman amantes de si mesmos aos que participan en riquezas, honras e praceres corporais nunha medida maior da que lles corresponde; pois estas son as cousas que a maioría dos homes desexan e polas que se afanan como se fosen as mellores, e por iso son obxecto de disputa. Os cobizosos destas cousas procuran compracer os seus desexos, e, en xeral, as súas paixóns e a parte irracional da alma. Así son a maior parte dos homes, de aí que a denominación recibise un significado de algo que, na súa maior parte, é malo. Xustamente, pois, repróchase aos que son amantes de si mesmos neste sentido. É evidente, pois, que a maior parte dos homes acostuman a chamar egoístas aos que queren apropiarse daquelas cousas; pero se alguén se afanara en facer, sobre tódalas cousas, o que é xusto, ou o prudente, ou calquera outra cousa de acordo coa virtude, e, en xeral, por salvagardar para si mesmo o nobre, ninguén o chamaría egoísta nin o censuraría. E, con todo, podería parecer que tal home é máis amante de si mesmo, pois toma para si mesmo os bens máis nobres e mellores, e favorece a parte máis principal de si mesmo, e obedécea en todo. E da mesma maneira que unha cidade e todo o conxunto sistemático parecen consistir, sobre todo, no que é a súa suprema parte, así tamén o home, e un egoísta, no máis alto sentido, é o que ama e favorece esta parte. Ademais, chamamos a un home continente ou incontinente segundo que a súa intelixencia goberne ou non a súa conduta, como se cada un fose a súa mente, e consideramos accións persoais e voluntarias as que se fan principalmente coa razón. É claro, pois, que cada home é o seu intelecto, ou o seu intelecto principalmente, e que o home bo ama esta parte sobre todo. Por iso, será un amante de si mesmo no máis

197 «[T]odo o mundo se ama a si mesmo non para sacar algún proveito do seu amor, senón porque cada un se ama a si mesmo pola súa propia natureza. E se isto non se traslada tal cal á amizade, endexamais se atopará un amigo verdadeiro, que o é, en efecto, o que é "como un segundo un mesmo" [*tamquam alter idem*] [...] Este non só se ama a si mesmo, senón que procura afanosamente outro con cuxa alma mesturar a súa, de sorte que, das dúas, se forme case unha soa» (*Da amizade*, 21, 80). Sobre a cuestión volverá séculos máis tarde Marsilio Ficino baixo a forma da amizade como recoñecemento da dignidade do outro en tanto igual pero diferente de min (*De amore*, discurso II, cap. 9, «Que buscan os amantes»).

198 Resulta de interese constatar como, en contexto claramente diferencial, a proposta filosófica de Mencio deu pé a un desenvolvemento similar, no que o coidado do eu, ratificado como a primeira de tódalas obrigas, revélase en sostén e favorecedor do primeiro dos servizos, o coidado dos pais, froito e ao tempo dinamizador da piedade filial: «Mencio dixo: "Cal é o máis importante de tódolos servizos?: servir aos pais é o máis importante. Cal é a máis importante de tódalas obrigacións?: o encargarse dun mesmo é a máis importante delas. O que non se perde a si mesmo, é capaz de servir aos seus pais. Eu ouvín isto, pero nunca ouvín que o que a si mesmo se perde puidese servir aos seus proxenitores. / Hai moitos servizos, pero o que se presta aos pais é a raíz de tódolos demais; hai moitas obrigacións, pero a de manter o propio ser é a raíz de tódalas demais"» (*Mengzi* IV A 19; Confucio e Mencio 1995: 227). O propio Ricci volverá sobre a cuestión na sentenza LXXXVI do seu *De Amicitia*.

> alto grao, pero doutra índole que o que é censurado, e diferirá deste tanto canto o vivir de acordo coa razón difire do vivir de acordo coas paixóns, e o desexar o que é nobre difire do desexo do que parece útil. Por conseguinte, todos acollen con agrado e loan aos que son excepcionalmente dilixentes en realizar accións nobres, e se tódolos homes rivalizasen en nobreza e se esforzasen en realizar as accións máis nobres, entón tódalas necesidades comúns serían satisfeitas e cada individuo posuiría os maiores bens, se en verdade a virtude é de tal valor.
>
> De acordo con isto, o home bo debe ser amante de si mesmo (porque se axudará a si mesmo facendo o que é nobre e será útil aos demais), pero o malo non debe selo, porque, seguindo as súas malas paixóns, prexudicarase tanto a si mesmo como ao próximo. O que un home malo debe facer, entón, non está en harmonía co que fai, mentres que o bo fai o que debe facer; porque o intelecto escolle, en cada caso, o que é mellor para un mesmo, e o home bo obedece ao seu intelecto» (*EN* IX, 8, 1168 b 15-1169 a 15)[199].

Recapitulando, na medida en que Aristóteles se refire á amizade virtuosa (superior, perfecta) como aquela na que os amigos atopan o seu propio ben procurando e perseguindo o do outro, e ante a consideración do amigo, na súa semellanza e identificación externas, como un outro eu, ou un eu que se dá outramente, o exercicio, práctica e actualización do amizar co-implica o recoñecemento do outro (do *outro* que é singular e distinto ao *eu* pero que mantén en pé as pontes da semellanza e a identificación) na súa dignidade, estima e gravidade, é dicir, no valor integral que lle resulta propio. Valor integral que lle resulta propio na súa individualidade e diferenza, na medida en que, a existencia de toda esta serie de pontes ínter-subxectivas, nexos de unión e procesos de achegamento e parcial asimilación mutua entre amigos non negan nin procuran negar as particularidades e desemellanzas que identifican e personalizan aos amigos. Singularidades que non só deberían ser admitidas e recoñecidas polos integrantes da unión, senón coidadas e preservadas, na medida en que o amigo desexe conservar ao amigo tal e como este é (vid. Hall e Ames 1998: 258).

Levando a cuestión aos eidos da práctica do amizar en contexto cultural chinés, neste caso significativamente influenciado pola disciplina confuciana[200], o principio de

199 O texto continúa coas seguintes verbas: «É tamén verdade que o home bo fai moitas cousas por causa dos seus amigos e da súa patria, ata morrer por eles se é necesario. Abandonará riquezas, honras e, en xeral, tódolos bens polos que os homes loitan, procurando para si mesmo o nobre; preferirá un intenso pracer por un curto período, que non un débil durante moito tempo, e vivir nobremente un ano que moitos sen obxecto, e realizar unha acción fermosa e grande que moitas insignificantes. Este, quizais, sexa tamén o caso dos que dan a súa vida por outro: elixen para si mesmos o maior ben» (*EN* IX, 8, 1169 a 15-25). O ideal da morte virtuosa conquistada en beneficio e cumprimento dun principio moral superior e en detrimento de temores (comezando polo maior de todos, o propio temor á morte) e posíbeis perdas ou danos persoais terá continuidade nas *Analectas* (XV, 8) e no *Mengzi*, neste caso no marco dunha exposición máis pausada e prolixa en detalles que a do primeiro: «Mencio dixo: "Gústame moito o peixe e tamén me gustan moito os pés de oso, pero se non puidese conseguir máis que unha das dúas cousas, deixaría o peixe e quedaríame cos pés de oso. Gústame moito a vida e tamén me gusta moito a rectitude, pero se tivese que elixir entre ambas cousas, deixaría a vida e quedaríame coa rectitude. / Gústame moito a vida, moito, pero hai cousas que me gustan máis que a vida, polo que non faría nada indebido por conservala. Desagrádame moito a morte, moito, pero hai cousas que me desagradan máis que a morte, polo que non fuxiría de moitos perigos. Se entre as cousas que o home ama, a vida fose a primeira, nada faría entón que a puxese en perigo. Se entre as cousas que o home detesta, a morte fose a primeira, faríao todo para evitar calquera perigo. / Hai ocasións, con todo, en que o home pode conservar a vida facendo algo determinado e non o fai, ou en que podendo evitar a morte por medio dunha determinada conduta non a evita. / Por conseguinte, hai cousas que os homes aman máis que a vida e outras que temen máis que a morte e non son os virtuosos os únicos que teñen esta natureza; a única diferenza que eles teñen cos outros é que non a perderon. / Supoñamos que a vida depende dunha cesta e dun prato de sopa; se os conseguimos viviremos e, se non, morreremos. Se son ofrecidos con insultos, nin un camiñante necesitado os aceptaría; se se os pisa repetidamente antes de dalos, nin un mendigo se coidaría de recollelos"» (*Mengzi* VI A 10; Confucio e Mencio 1995: 274-275).

200 A cal, e tal como tivemos oportunidade de ver ao abordar a cuestión da medianía como fundamento do seu rexistro ético áureo, non é plenamente allea ao principio de que o respecto e amor do / e cara ao outro dependen ou deveñen, en última instancia, do amor e respecto habidos e cultivados para con un mesmo.

coñecemento, aquí referido ao coñecemento do *outro*, daquel que se pretende ou desexa que sexa o noso amigo, podería chegar a asumirse non unicamente como unha sorte de piar do respecto mutuo preciso para un correcto inicio na vía (*Tao*) da amizade, senón como fundamento do recoñecemento do outro na súa outredade, é dicir, na súa significación singular como individualidade particular, por máis que se aspire á súa conversión nun outro eu ou nun eu plural e intermedio entre dúas individualidades[201].

Finalmente, convén lembrar que Aristóteles, ao igual que Confucio, se aventurou na exploración da dimensión do amizar como espazo de apertura, práctica e consolidación da socialización cívica. Atopámonos aquí coa cuestión da «amizade cívica [ou civil]» aristotélica, a cal vemos repousar de forma directa non no estadío virtuoso do amizar (por máis que si o faga transversalmente), senón no estrato máis baixo da tríade presentada polo noso autor, o amizar por utilidade (sexa na súa vertente legalista ou moralista, co redobrado esforzo do Estaxirita por evitar a potencial confusión de / e entre ambos). Non en balde, Aristóteles se refire en dúas ocasións á amizade civil na súa *Ética a Nicómaco*, ambas no Libro IX (concretamente nos capítulos primeiro, «Diferenzas entre amigos», e sexto, «A concordia»), e o tratamento dado en cada ocasión á noción varía significativamente:

> «En todas as amizades heteroxéneas, a proporción iguala e preserva a amizade, como dixemos. Na amizade civil, por exemplo, o zapateiro obtén polos seus zapatos unha compensación de acordo co seu traballo, e o mesmo o tecedor e os demais. Aquí introduciuse como medida común o diñeiro, ao cal todo se refire e co cal todo se mide. Pero, na amizade amorosa, ás veces, o amante se queixa de que o seu exceso de amor non é correspondido (aínda que pode suceder que non teña nada de amábel), mentres que o amado con frecuencia se lamenta de que o amante, que todo antes llo prometía, agora nada cumpre. Estas cousas acontecen cando un quere ao amado por causa do pracer, e o outro ao amante por interese, e ningún dos dous ten o que esperaba. Por esa razón, pois, prodúcese a disolución da amizade existente ao non lograr aquilo polo cal se querían, porque non amaban o un ao outro, senón o que posuía, e isto non é permanente, e, así, tampouco as amizades. En cambio, a amizade baseada no carácter é pola súa natureza permanente» (*EN* IX, 1, 1163 b 30-1164 a 10).
>
> «[D]ise que unha cidade está en concordia cando os cidadáns pensan o mesmo sobre o que lles convén, elixen as mesmas cousas e realizan o que é de común interese. Polo tanto, os homes son do mesmo parecer no práctico, e dentro disto, naquelas materias que son de considerábel importancia e poden pertencer a ambas partes ou a todos, e isto no caso das cidades, cando tódolos cidadáns opinan que as maxistraturas deben ser elixíbeis, ou que se debe facer unha alianza guerreira cos lacedemonios, ou que Pítaco debe gobernar cando el tamén o quere. Pero cando cada un quere ser o que máis mande, como os capitáns en *As fenicias*, xorde a discordia; porque a unanimidade non radica en pesar todos o mesmo, sexa o que for, senón en pensar o mesmo sobre a mesma cousa, como cando o pobo e as clases selectas pensan que deben gobernar os mellores; pois desta maneira todos obteñen o que desexan. Así pois, a concordia parece ser unha amizade civil, como se di, pois está relacionada co que convén e co que afecta á nosa vida.
>
> Tal concordia existe nos homes bos, posto que estes están de acordo consigo mesmos e entre si; tendo o mesmo na mente, por así dicir (pois os seus

201 «[A]índa que propicia á igualdade, a amizade máis tradicional aceptaba a xerarquía. Na China dinástica, a xente intercambiaba información sobre o nome, a aldea natal e a data de nacemento (nese orde) no seu primeiro encontro. As datas eran necesarias para determinar a antigüidade e establecer a forma adecuada de dirixirse. A pesar de tales formas xerárquicas, grandes amizades floreceron» (Lai 1996: 217).

> desexos son constantes e non flutúan como as augas no Euripo), queren o que é xusto e conveniente, e a isto aspiran en común» (*EN* IX, 6, 1167 a 20-1167 b 5).

Pechando esta cuestión e volvendo aos compoñentes problemáticos presentes na lectura trans-continental do acto do amizar, deberemos falar, ao carón do instrumentalismo, do carácter asimétrico do modelo confuciano que vimos de analizar, e farémolo sen deixar marchar aínda de momento a Aristóteles. O Estaxirita amosaríase especialmente receoso respecto daqueles vencellos, suceptíbeis de ser denominados como de amizade (en ocasión só nominalmente ou limitados ás dúas categorías imperfectas e inferiores do amizar), que se establecen entre individuos desiguais, ben sexa por razón de posición socio-política, por razóns naturais (enténdase, sanguíneas) ou por diferenzas significativas de orde, ben sexa económica, formativa (de capacidades e coñecementos) ou relativas á categoría moral dos individuos. Tanto a posibilidade de que exista unha experiencia de reciprocidade na vivencia da amizade como a de que sexa factíbel que os compoñentes da comunidade de amigos sexan obxecto de intereses e querenzas comúns que favorezan e propicien a multiplicidade de experiencias compartidas nas que poidan gozar abertamente e en intimidade da compañía compartida (ben sexa por causa do desacordo nos bens considerados como tales, por imposibilidade material da realización común ou pola crenza consciente de que aquilo que para un é un ben para o outro, nunha conxuntura e contexto diferenciado do seu propio, pode ser unha carga, mingua ou oprobio), é dicir, ámbolos dous grandes condicionantes pretextados por Aristóteles como necesarios para o correcto desenvolvemento das amizades primeiras, as máis elevadas e perfectas (vid. Mullis 2010: 394-395), vense aquí condicionados ata o punto de que sexa lexítimo abordar a cuestión da súa disipación, quebra ou negación.

Ocuparémonos con Mencio, retornando a Aristóteles por esta vía, da cuestión das diferenzas e, ocasionalmente, conflitos existentes entre as relación habidas con amigos e familiares, pois é temática que preocupou ao Mestre Meng, pero aquí, en contexto da análise do Mestre Kong, referirémonos á problemática relativa á posibilidade ou imposibilidade de principiar e levar a bo término relacións amizosas entre soberano e súbdito, pois é reflexo das tensións habidas entre as forzas xerárquicas imperantes da cosmovisión confuciana e os principios de dinamismo igualador (moral) que subxacen baixo o principio do amizar, máis mornos e quedos, mais non por tal razón inexistentes.

O esquema piramidal mediante o que Confucio someteu á realidade (política, familiar, cosmogónica, etc.) a un principio de ordenación vertical rigorosa e solidamente establecido[202], habería de oporse, neste exercicio comparativo, a reticencia do Estaxirita a aceptar como eficaz unha modulación non-simétrica do amizar na que as vagas de reciprocidade que haberían de unir aos amigos e actualizar cíclica e sistematicamente a relación poidan verse coartadas ou, sinxelamente, suprimidas, ben sexa ante a incapacidade do superior de recoñecer os beneficios que lle aporta a relación co inferior (ou, como mínimo, de tomar consideración consciente e plena dos mesmos en tanto que tales) ou pola ameaza de que tal relación oscile ou se dirixa cara a unha relación plena de amizade por interese ou utilidade mediada polo servizo que cada un dos compoñentes, tanto o inferior como o superior, poidan obter dunha interacción totalmente viciada ou anegada pola adulación, acadando o segundo unha satisfacción inmediata como resposta aos excesos de atención e afecto servil do primeiro e este os beneficios materiais (incluídas en tal categoría as posibilidades de ascenso ou

202 Reforzado e asentado sobre toda unha serie de relacións que, na súa interacción mutua, responden principalmente á máxima do recoñecemento do status ocupado por cada individuo e, por conseguinte, a natureza (comezando pola súa faciana cardinal: ascendente, descendente ou horizontal) da relación pretendida ou existente entre este e outro suxeito igualmente inscrito (e sometido) á mesma macro-estrutura colectiva.

crecemento social e institucional) que se deriven das súas agradecidas dádivas (vid. Mullis 2010: 396). Máis aínda, habería que engadir, este podería ser un espazo perfecto para a crianza e coidado de profundos odios e rancores, agochados tralo compracente, pero opaco, biombo da galantería:

> «Confucio dixo: "As verbas untuosas, o aspecto compracente e a cortesía excesiva, son cousas das que Zuo Qiuming [左丘明] [556-451 a. C.; historiador de Lu a quen se lle atribúe a compilación dun comentario do *Chunqiu* (春秋), o *Zuozhuan* (左傳)] teríase avergoñado e das que eu me avergoñaría como el. Facerse amigo de alguén a quen se garda un oculto rancor é algo do que Zuo Qiuming se tería avergoñado e do que eu tamén me avergoño"» (V, 24; Confucio e Mencio 1995: 32)[203].

Porén, á hora de definir a postura adoptada polo mestre de Alexandre o Grande ante a casuística das experiencias amizosas asimétricas, falabamos de potencial falta de eficacia, e non simplemente de imposibilidade, e a puntualización é fundamental, na medida en que Aristóteles, da mesma maneira en que o fará posteriormente Mencio (e sendo, tal e como parece, consubstancial por relación de necesidade estruturadora e de coherencia interna do sistema no pensamento de Confucio), non nega a posibilidade de que tales relacións poidan chegar a darse, en particular entre individuos que, con independencia da diversidade do seu status e do abismo de desigualdades que tal situación puidese abrir entre ambos, sexan quen de, por medio da excelencia (e unión) na virtude, establecer pontes o suficientemente sólidas entre eles. A tarefa, de extraordinaria dificultade na súa materialización e aínda máis na súa conservación, parece atoparse en aberta oposición con aquela tradición de relatos e narracións históricas relativos á amizade que colmarán a literatura biográfico- e histórico-exemplar grecolatina (localizados, en ocasións, na fronteira da lenda, cando non directamente dentro das súas marxes), e que, a través das recompilacións e recolleccións de *exempla*, sobrevivirá aos "séculos medios" para converterse en xénero de gran fama e difusión durante o Renacemento e a Primeira Modernidade europeos. O caso máis paradigmático ao respecto posiblemente sexa o de Damón e Fintias, habida conta da participación e papel xogado no relato por Dionisio I de Siracusa (Valerio Máximo, *Memorabilia* IV, 7, 7,1; tamén Plutarco, *Moralia*, 93A, 2, E). Neste sentido, non debemos esquecer que a relevancia da reflexión narrativa de corte biográfico, unha verdadeira constante no marco da historiografía clásica, chegaría ao punto de instituílas, en consideración de Pedro Laín Entralgo, como unha sorte de primeiro chanzo na meditación clásica relativa ao amizar (especialmente no caso grego).

Polo demais, as biografías dos propios Mestres Kong e Meng (e non son os únicos), amosan, tal e como sinala Eric Mullis, as consecuencias problemáticas e conflitivas da asociación non-servil fronte a (malos) gobernantes, ben sexa expoñendo de forma explícita e manifesta os perigos derivados de vincularse con individuos alleos á moral ritual defendida por estes primeiros letrados:

> «O Mestre Kong dixo, falando do señor Ji: "Oito filas de oito danzantes evolucionan no seu patio principal. Se é capaz de semellante infamia, de que non será capaz?"» (III, 1; Confucio 1997: 42)[204].

203 «O Mestre dixo: "Verbas garatuxeiras, aparencia afábel e deferencia servil [son cousas] que Zuo Qiuming consideraba deshonrosas. A min, tamén mo parecen. Ocultar resentimento cara a alguén baixo unha aparencia amistosa [é cousa] que Zuo Qiuming consideraba deshonrosa. A min, tamén mo parece"» (Confucio 1997: 55).

204 Volvemos a atoparnos aquí cun problema de incorrección ritual dependente da tentativa de usurpar prerrogativas estamentais (e, deste xeito, tamén reflexos da autoridade e soberanía, tanto fáctica como simbólica, que lle están asociados) que non lle son propias ao individuo pertencente a un banzo socio-político determinado. Neste caso concreto, unicamente o Fillo do Ceo tiña dereito ao emprego de oito filas de danzantes como acompañamento do

> «O cabeza do clan dos Ji ía facer un sacrificio [a ofrendar] ao monte Tai. Confucio dixo a Ran You: "Ti non podes evitalo?" Cando este respondeu que non podía, Confucio dixo: "Ai! Poderase dicir que os espíritos do monte Tai entenden menos [dos ritos] que Lin Fang?"» (III, 6; Confucio e Mencio 1995: 16)[205].

Ben sexa por medio da tipificación exhaustiva das fórmulas e medios, enraizados na calidade do humano e na corrección e altura ritual-morais, que sancionan favorablemente e xustifican a potencial relación existente entre individuos de diversa procedencia e estratificación socio-política (e, por conseguinte e deste xeito, tamén as causas ou razóns que imposibilitan ou negan tal posibilidade):

> «Wan Zhang preguntou: "Quixese saber por que non é correcto que un letrado visite aos príncipes". Mencio dixo: "Dise que o letrado que vive na cidade é: *administrador do mercado e o pozo* e, o que vive no campo: *funcionario de herbas e plantas* [é dicir, como sinala en nota J. Pérez Arroyo, que non é nada]. En calquera caso, é un simple plebeo, e é de boa etiqueta que un plebeo non se atreva a ver ao príncipe, se non lle entregou os habituais regalos ao acceder a un cargo público".
>
> Wan Zhang dixo: "Como é propio, entón, que se chame a un plebeo para que renda calquera servizo e que despois de facelo, se o príncipe quere verlle, o plebeo non vaia?" Mencio respondeu: "É xusto que faga o que o príncipe lle pediu, pero non o é que vaia a verlle.
>
> Ademais, por que querería verlle o príncipe?" Wan Zhang dixo: "Porque é un sabio ou ben un home de altas cualidades". Mencio dixo: "Se é un home que sabe moito, todo un Fillo do Ceo non chamará a un mestre e, aínda menos faríano os príncipes. Se é un home de altas calidades, non sei como se pode querer chamarlle soamente para verlle.
>
> Nunha das frecuentes entrevistas entre o duque Mu e Zisi [neto de Confucio], o duque preguntoulle ao letrado: *Que hai que pensar da amizade que antigamente tiñan os señores de mil carros con letrados?* Zisi, desgustado, dixo: *Os antigos dixeron que aos letrados había que servilos, como ían dicir que había que facer amizade con eles?* O mal humor de Zisi fixo que tampouco se calase isto: *No que respecta ao posto, a Súa Excelencia é o gobernante e eu o funcionario. Como me atrevería entón a facerme o seu amigo? No que respecta ás calidades, a Súa Excelencia tería que servirme, pois sonlle superior, de modo que tampouco podería facerse o meu amigo*. Entón, se un señor de mil carros quería facerse amigo dun letrado e non puido conseguilo, menos aínda lle chamaría á súa presenza.
>
> O duque Jing de Qi, nunha ocasión en que cazaba, chamou ao seu gardabosques por medio dun estandarte e o gardabosques non acudiu. O duque pensou matalo. Confucio, falando deste caso, dicía: *O cabaleiro de firme vontade*

conxunto de cerimonias realizadas en honra aos antepasados. Pola contra, os feudatarios directos do soberano tiñan dereito a seis filas, e os grandes oficiais, entre os que se atopaba o propio señor de Ji, soamente a catro (vid. Confucio 1997: 169-170 [entrada «Oito filas de oito danzantes»]).

205 A problemática da situación reside, novamente, nunha cuestión de índole de corrección ritual. O monte Tai (actual provincia de Shandong), unha das cinco montañas sagradas da China (catro na notación de Joaquín Pérez Arroyo, no que, entendemos, debe ser froito dun equívoco, na medida en que, en tal caso, referiría ao cómputo das catro montañas sagradas do Budismo ou do Taoísmo), representaba practicamente un coto ritual privado para o Fillo do Ceo, único posuidor da prebenda de ofrendar aos seus espíritos. A pregunta que pecha a sección, cun carácter manifestamente retórico, remata de sentenciar o indigno, sacrílego, da situación afirmando que, se a montaña aceptase os ritos ofrecidos incorrectamente polo líder da casa Ji, daría contas dun coñecemento en materia ritual menor que o de Lin Fang, personaxe respecto do cal, nas marxes da escasa información del que nos chegou conservada, unicamente sabemos que era natural de Lu e que era pouco coñecedor dos ritos (vid. Confucio e Mencio 1995: 375 [ns. 27 e 29], Confucio 1997: 163 [entrada «Lin Fang»] e 166 [entrada «Monte Tai»]).

non debe esquecer que pode terminar nun canal ou nun foxo; o cabaleiro valente non debe esquecer que pode perder a cabeza. Que aprobaba Confucio na actitude do gardabosques?: que non acudise cando se lle chamaba co que non era propio".

Wan Zhang preguntou: "Con que se tiña que chamar ao gardabosques?" Mencio contestou: "Usábase un sombreiro de pel. Para chamar a un plebeo usábase un estandarte corrente, para un letrado un con dragóns bordados e para un alto funcionario un ornado de plumas.

Ao usar o instrumento propio para un alto funcionario para chamar ao gardabosques, este, antes morrese que acudir á chamada. Se para chamar a un plebeo emprégase o signo que corresponde a un cabaleiro, aquel non se atreverá a acudir. Menos aínda acudirá o cabaleiro preeminente ao que se chama co que corresponde a un home vulgar.

Querer ver a un home ilustre e non usar da forma correcta para iso, é como querer que entre e cerrar a porta. A rectitude é o camiño, a etiqueta, a porta, e só o home superior pode percorrer este camiño e traspasar esta porta. O *Libro da Poesía* [II, V, Oda IX, est. 1] di:

O camiño de Zhou e liso como pedra de afiar,

é recto como unha frecha.

Os cabaleiros percórreno,

o pobo contémplao".

Wan Zhang dixo: "Cando a Confucio lle chamaba o seu príncipe, non esperaba a que lle mandasen a carruaxe, senón que se puña en camiño a pé; era isto incorrecto?". Mencio respondeu: "Confucio, mentres tiña un cargo público debía cumprir co mesmo e, ademais, era chamado para despachar por razóns do cargo"» (*Mengzi* V B 7; Confucio e Mencio 1997: 262-264). (Poderemos volver sobre esta entrada con posterioridade cando abordemos a mutación que sobre o amizar podemos constatar no pensamento de Mencio.)

Ou, finalmente, ben sexa desaprobando abertamente a algúns dos seus discípulos a causa da asociación destes con gobernantes de dubidosa ou nula categoría (moral, pero tamén así política), sendo especialmente significativas ao respecto as recriminacións realizadas por tal razón contra Ran You (冉有), a quen aquí se suma o tamén alumno do Mestre Kong Zilu (子路), tras poñerse ambos ao servizo dos Ji de Lu:

«O Señor Ji era máis rico que o duque de Zhou e, pese a iso, Qiu [Ran Qiu, Ran You] adicábase a recadar impostos para el, aumentando así a súa fortuna. O Mestre dixo: "Xa non é o meu discípulo. Fillos, criticádeo ao redobre do tambor, permítovolo"» (XI, 16; Confucio 1997: 83).

«O Señor Ji dispúñase a atacar Zhuanyu [feudo vasalo de Lu]. Ran You e Ji Lu [Zilu] foron a ver ao Mestre Kong e dixéronlle: "O Señor Ji vai actuar contra Zhuanyu".

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

O Mestre Kong dixo: "Qiu, acaso non é pola vosa culpa? Antano, os antigos reis deron autoridade a [os señores de] Zhuanyu [para ofrendar] no Dongmeng, [dándolles así señorío sobre ese territorio]. Ademais, atópase en pleno ducado [de Lu], e é vasalo noso, por que atacalo?"

Ran You dixo: "O noso señor así o quere, aínda que nos pese a ambos".

> O Mestre Kong dixo: "Qiu, Zhou Ren [historiador da antigüidade] dixo: 'Se podes despregar as túas capacidades, asume un cargo. Se non podes, retírate'. De que serve que deades guía a un cego se non o sostedes cando vacila, se non lle dades a man cando cae? Ademais, o que dis non é verdade. Se un tigre ou un rinoceronte se escapan da súa gaiola, se unha cuncha de tartaruga ou un xade se esmendrella na súa arca, de quen é a culpa?"
>
> Ran You dixo: "Agora Zhuanyu está fortificado e linda con Bi, [a praza forte da casa Ji]. Se [o noso señor] non a toma hoxe, o día de mañá causará desgrazas aos seus fillos e netos".
>
> O Mestre Kong dixo: "Qiu, o fidalgo sinte aversión [cara a quen] xustifican [os seus actos] en lugar de confesar: 'tal é o meu desexo'. Ouvín dicir que os señores non temen a pobreza, senón a desigualdade; non temen a escaseza [de poboación], senón o seu descontento. Pois habendo igualdade, non hai pobreza; habendo harmonía, non hai escaseza [de poboación]; habendo contento, [o ducado] non se arruína. Se aínda sendo así, as xentes de fóra non se someten, hai que atraelas cultivando a virtude da civilización. Unha vez avidas, hai que contentalas. [Porén,] agora que ambos, You [Zilu] e Qiu [Ran You], asistides ao voso señor, este non é capaz de atraer ás xentes remisas. O ducado está dividido e decadente, e non é capaz de preservalo. E pretende tomar as armas contra as súas propias terras! Moito temo que a desgraza do señor Ji non se atopa en Zhuanyu, senón en palacio"» (XVI, 1; Confucio 1997: 114-115).

Porén, e a pesar das evidentes diferenzas que se destilan deste exercicio comparativo, as similitudes existentes entre ambas aproximacións, a confuciana e a aristotélica, ao fenómeno da amizade tomando como fundamento as propostas orixinarias que imprimiron nas súas respectivas escolas, resultan igualmente manifestas. A comprensión da amizade como un espazo compartido de goce ínter-persoal; o papel da mesma como peza constituínte (en valencia variábel dependendo do caso) do proceso de auto-desenvolvemento e crecemento (corrección, mellora) do eu (nunha macro-comprensión do *eu* que define ao individuo a través da sociabilidade do mesmo, é dicir, do seu carácter ou natureza políticos)[206]; o fondo marcadamente pedagóxico da institución do amizar e da estrutura filosófica na que tal relación humana procede a inscribirse; a importancia capital dunha relación, a amizade, na que os seus compoñentes, fronte a outro tipo de nexos máis sensiblemente condicionados por regulacións e prerrogativas estruturais de forzoso cumprimento, ingresan por vontade propia[207]; ou a comprensión dos vencellos morais como catalizadores dun sistema relacional susceptíbel de superporse e, ata certo punto, interferir (na súa realización práctica) sobre xerarquías previamente existentes, son todos bos exemplos desta situación.

Non en balde, a casuística diferencial, a singularidade ou, se se quer, a rareza do amizar entre os restantes compoñentes das Cinco Relacións foi o suficientemente significativa ou visíbel como para espertar a dúbida de comentaristas e críticos posteriores en relación ao papel xogado pola mesma no seu seo, ata o punto de valorar a pertinencia da súa presenza, fundamentalmente á luz do feito de que:

206 Cuxa formulación na obra aristotélica fuxe de toda ambigüidade ou sombra de dúbida. Falamos, non en balde, dun dos cumios daquela defensa da naturalización da dimensión social, socio-colectiva, do ser humano que anuncia ou proclama ao *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν). O mesmo podería dicirse da relación establecida polo Estaxirita entre *xustiza* e *amizade* —*EN* VIII, 9 e 11— e entre *amizade* e *felicidade* —*EN* IX, 9.

207 Entre as relacións de ingreso non-voluntario atopamos claramente as familiares, ás que en determinadas ocasións se suman as amatorias e, mesmo, as cívicas. Tal será o eixo sobre o que xirará, tanto en Oriente como Occidente, toda a problemática concernente á distinción e caracterización singular das relacións habidas no seo da familia e do círculo de amigos e a xerarquización ou valoración comparativa das mesmas, desde Mencio a Montaigne.

> «Tódalas cinco relacións humanas básicas, excepto pola relación amigo-amigo, requiren de virtudes asimétricas en cada parte para promover a relación. Por exemplo, os pais deben ser amábeis cos seus fillos, mentres que os fillos deben ser filiais cos seus pais; un gobernante debe ser benevolente cos seus ministros, mentres que os ministros deben ser reverentes co gobernante (*Grande Ensinanza*). Amabilidade, piedade filial, benevolencia e reverencia son todas virtudes particulares que requiren diferentes comportamentos concretos por parte do membro correspondente da relación particular. Unicamente a amizade implica unha virtude simétrica en ambos lados: fidelidade. Os verdadeiros amigos deben ser mutuamente leais» (Fan 2002: 356).

Xiufen Lu, na súa análise do estado historiográfico dos estudos relativos á abordaxe confuciana do amizar, ten dado contas das dinámicas de polaridade nas que as devanditas reflexións se foron desprazando:

> «Argumentouse que a amizade na tradición confuciana é reducíbel en última instancia ás relacións familiares e, na medida en que tódalas relacións familiares no mundo confuciano son xerárquicas, a amizade (concibida deste xeito e modelada como unha relación familiar) sería igualmente xerárquica. En oposición a esta perspectiva, tamén se argumentou que entre as cinco relacións primarias [principais] discutidas polos confucianos, a amizade é a única que podería ser non-xerárquica, e, debido a iso, a amizade é considerada perigosa entre os confucianos» (Xiufen 2010: 225).

Nestas liñas se atopan recoñecidos os dous principais focos de controversia que teñen afectado (e tamén dinamizado) os estudos contemporáneos confucianos referidos á materia que aquí nos ocupa, a saber: o potencial carácter familiar do amizar (coa súa conseguinte subordinación ás dinámicas e paradigmas que lle son propios) e o fondo xerárquico ou non-xerárquico do que a amizade se reviste no seo da filosofía confuciana. Dúas frontes que, en última instancia, resultan incomprensíbeis sen o seu mutuo recurso. Tal e o caso da reivindicación da xerarquía como elemento estrutural e constituínte do amizar no pensamento do Mestre Kong de acordo coa interpretación de David Hall e Roger Ames, quen chegarían a formular a seguinte definición significacional desta relación no contexto da cultura chinesa marcada polo Confucianismo: «unha relación unidireccional na que un se estende [amplía] a si mesmo por asociación con alguén que logrou un nivel máis elevado de realización [*a one-directional relationship in which one extends oneself by association with one who has attained a higher level of realization*]» (Hall e Ames 1998: 268). Os mesmos autores xa incidiran con anterioridade na mesma cuestión:

> «Como tal, "amigo" en chinés antigo [clásico], da mesma maneira que a expresión "dous" xeralmente, implica xerarquía. É unha ocasión para crecer persoalmente, e só pode asignarse á relación tipo *ren* na que un é capaz de expresar deferencia a outro. A amizade baséase en diferenzas apreciadas entre un mesmo e outra persoa que se presentan elas mesmas como ocasións específicas para o desenvolvemento do propio carácter, máis que na percepción de características compartidas coa outra persoa» (Hall e Ames 1998: 261)[208].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

208 Recuperación e reelaboración, pola súa vez, do seguinte fragmento previamente publicado por ambos no seu «Confucian Friendship: The Road to Religiousness», as diferenzas, como poderá observarse, son mínimas: «Como tal, "amigo" en chinés antigo é decididamente xerárquico —unha ocasión para crecer persoalmente— e só pode asignarse á relación tipo *ren* na que un é capaz de expresar deferencia a outro. A amizade baséase en diferenzas apreciadas entre un mesmo e outra persoa as cales se presentan elas mesmas como ocasións específicas para o desenvolvemento do propio carácter, máis que na percepción de características compartidas coa outra persoa» (Hall e Ames 1994: 84).

Establécese, deste xeito e ben sexa de forma consciente ou inconsciente, un principio de desigualdade moral como condicionante previo, requirido, tanto para a constitución do vencello entre os amigos como para a supervivencia e, diriamos, boa fortuna do mesmo. Unha consideración tal presupón unha fonda limitación para a posibilidade experiencial, de actualización, do amizar, toda vez que, tomando, en todo o seu rigor, como máxima funcional a addenda confuciana de procurar e tomar como amigo a aquel que te avantaxe, a proposta de Hall e Ames volvería, na práctica, de extraordinaria dificultade que unha relación tan declaradamente unidireccional puidese chegar a resultar recíproca en algún sentido (vid. Xiufen 2010: 231)[209].

Levando o asunto a un extremo, ao noso entender, excesivamente vehemente (e imaxinativo), pero oposto ao de Hall e Ames, Norman Kutcher, nun artigo para *The American Historical Review* de título suxestivo (case expeditivo), «The Fifth Relationship: Dangerous Friendships in the Confucian Context», tería chegado a afirmar que os vencellos de amizade, en ausencia dun carácter xerárquico[210], representarían un compoñente potencialmente subversivo localizado no (xa de por si subversivo, habería que engadir) pensamento do Mestre Kong. Así o deixa afirmado xa na presentación das liñas mestras do traballo aquí referido[211].

Polo que a nós respecta, subscribimos neste punto as consideracións de Eric Mullis, cicais máis temperadas, pode que modestas, pero, ao noso entender, máis adecuadas e próximas á natureza dos feitos: a importancia dada polo Mestre Kong aos vencellos de tipo familiar como estruturadores e modeladores das restantes fórmulas relacionais co-implicou a parcial desatención, minimización, das consideracións específicas relativas á única das cinco relacións, a amizade, que non só non posuía unha correlación ou extrapolación inmediata a través das mesmas (caso da relación soberano-súbdito, practicamente mimetizada, aínda que só fose en clave privilexiadamente simbólica, respecto da habida entre pai e fillo), senón que, en base ás súas particularidades, podería resultar de ocasional problemático encaixe, co conseguinte detrimento da "tematización" á que podería ter optado nun texto, as *Analectas*, de por si tan pouco dado a unha presentación tal (temática e tematizada) dos seus contidos (vid. Mullis 2010: 397 [n. 13]).

209 Curiosamente, tal e como ten sabido sinalar e exemplificar o propio Xiufen Lu, os excesos xerarquizadores no amizar defendidos por autores como Hall e Ames teñen chegado a dinamitar, en última instancia e tomado o conxunto das súas implicacións, as pretensións dos mesmos teóricos por aseverar o carácter declaradamente familiar que, a través da xerarquía, marcaría e significaría este tipo de relacións (vid. Xiufen 2010: 232). Non en balde, por máis que determinados caracteres ou porcións estruturais daquelas xerarquías que podemos considerar, recollendo a terminoloxía empregada por Xiufen, como naturais (idade) ou sociais (fondo ou contexto familiar) poderían ser doadamente subvertidas nun outro modelo relacional, aquel que se establece entre os amigos, non debemos esquecer que, mercé da liberdade de elección nun espectro maior e máis heteroxéneo que o propiciado polos restritivos vencellos familiares, a posición de poder tradicionalmente hexemónica pode trastornase no momento no que un individuo de maior idade ceda o control e dominio da relación a un máis novo que, con todo, se fai merecedor de tal posición na medida en que ten amosado a súa superioridade ritual-moral e, por conseguinte, por revelarse en fonte de perfeccionamento e corrección persoais.

210 Ausencia que non parece resultar plenamente adecuada ao caso confuciano, tal e como puidemos observar. Non en balde, se ben dificilmente poderiamos atopar unha estrutura piramidal semellante a aquela que de forma tan explícita e elaborada se erixe en eidos tales como a ordenación familiar ou a cívico-estatal (e sen que tampouco exista, por outra banda, a estrita necesidade de pretender realizar tal aproximación ou achegamento ao problema), o carácter ou faciana pedagóxico-educacional do que o Mestre Kong remataría por revestir no seu desenvolvemento experiencial (mesmo de reconto biográfico) a esta práctica ínter-persoal garante un capital de verticalidade nada desdeñábel.

211 «[E]ste ensaio argumenta que estes escritores confucianos eran receosos da amizade cando menos en parte debido ao seu potencial para crear unha relación humana que non fose xerárquica. Tan orientado estaba o esquema confuciano das relacións sociais en torno ás necesidades xerárquicas do Estado-familia que a igualdade na amizade era potencialmente subversiva» (Kutcher 2000: 1616).

Pero podemos dar aínda un paso máis, e atender á crítica de Xiufen Lu (2010: 233-234). Certamente, de acordo con Lu, a proposta elaborada por Kutcher avanza cara a unha mellor comprensión do fenómeno da amizade segundo este tomou forma no pensamento Confuciano, insistindo no carácter voluntarioso dos vencellos que baixo aquela se establecen e na condición diferencial da súa natureza estrutural, máis guiada cara a simetría, fronte á rixidez vertical propia da xerarquía dos restantes compoñentes das Cinco Relacións[212]. Agora ben, as apreciacións de Kutcher relativas non xa ao difícil acomodo da mesma respecto dos restantes sistemas relacionais discutidos polo Mestre Kong e reunidos polo Mestre Meng nun todo temático (pai-fillo, soberano-súbdito, marido-dona e irmán maior-irmán menor), senón ao carácter de aberta oposición, cando non simple incompatibilidade, do amizar en relación cos mesmos, descansan sobre unha estrutura argumental cun dobre problema de comprensión (e contextualización) do fenómeno estudado, a saber:

> a) A non observancia do carácter mutuo e recíproco das relacións establecidas entre parentes ou entre soberano e vasalos, por máis xerárquicas que estas sexan e por maior énfase que se realice na tipificación (e cumprimento) dos deberes dos menores (inferiores) respecto dos maiores (superiores). Lembremos a importancia da dualidade funcional do sistema relacional elaborado por Confucio á que faciamos referencia con anterioridade, segundo a cal os deberes que obrigan, por exemplo, ao súbdito respecto do soberano (comezando pola lealdade e o respecto reverencial) son unha das facianas dunha dinámica que, en pro da súa correcta, harmónica e ordenada realización, deberá operar igualmente en sentido inverso (neste caso, o soberano deberá ser, entre outras ligazóns de tipo moral, indulxente e benévolo, sen detrimento da xustiza, cos seus súbditos).
>
> b) A falta de definición dun principio, o de igualdade ou simetría, que, lonxe de contextualizarse (é dicir, comprenderse de xeito naturalizado, na medida do posíbel ou do susceptíbel de ser reconstruído desde o presente e desde as nosas particulares coordenadas cognitivo-culturais), non excede o valor de importación da nosa particular conceptualización contemporánea occidental (nun estadío, polo demais, máis abstracto que pragmático). A defensa de Kutcher do carácter igualitario da amizade resultaría, deste xeito, nunha forma de extensión socio-moral dun principio practicamente legalista, moi lonxe da apreciación propia do pensamento clásico confuciano, interesado especialmente pola potencialidade do principio e calidade moral do ser humano (do *ren*), así como do seu carácter dinámico como forza activa dirixida á mutua corrección e perfeccionamento dos individuos, como principio motriz capaz de superpoñerse nunha comuñón de natureza moral ás diferenzas de status, xerarquía ou idade, entre outras valencias posíbeis (as cales, con todo, non se propón nin pretende derogar).

En definitiva, chegados a este punto, resulta lexítimo cuestionarse respecto de que clase de xustificación ou argumentación podería aportarse a favor da defensa do perigo observado na amizade por parte dunha intelectualidade confuciana que, mercé das posibilidades case que revolucionarias atopadas nun modelo relación diametral e

212 E, en base a tales fundamentos, non sería custoso subscribir consideracións como aquela coa que Norman Kutcher abre o seu «The Fifth Relationship» (con precaucións relativas á vehemencia da derradeira sentenza): «A amizade era diferente. Non era un vínculo nin familiar nin estatal, e, polo tanto, quedaba fóra da rede de devocións paralelas que unía a estes. Ademais, era voluntaria. Un estaba obrigado a servir á propia familia (e a preservala mediante a produción de descendencia) e obrigado a servir a un gobernante virtuoso, pero non ´había ningún requisito de que un fixese amigos. Finalmente, a amizade era o único vínculo que podía ser non-xerárquico, e era esta característica a que a diferenciaba dramaticamente doutras relacións sociais» (Kutcher 2000: 1615-1616).

frontalmente oposto ao carácter piramidal por eles mesmos deseñado e desexado para o conxunto da vida humana na súa expresión colectiva (mesmo cosmogónica). Máis concretamente, resulta lexítimo cuestionarse, ante un panorama semellante, respecto de que tipo de saída ou alternativa poderían ter presentado tales intelectuais que non fose a supresión última deste díscolo (e perigoso) vencello como forma de garantir a continuidade do sistema no seu conxunto. E, neste caso, o universo documental conservado, en particular no concernente ás fontes confucianas primeiras e máis reverenciadas (clásicas, neste sentido), camiña na dirección contraria. Non en balde, esta primeira intelectualidade confuciana non se tería aproximado á amizade, amigo e amizar como un perigo a afrontar e neutralizar, senón, pola contra, como un instrumento correctivo ao que recorrer para a emenda de disfuncionalidades e dexeneracións detectadas e consideradas como tales, non só no ámbito das relacións íntimas e privadas do individuo, senón do seu contacto social (e, mesmo, socio-político) cos outros.

Así pois, por máis que o investigador da Universidade de Siracusa tivese chegado a afirmar que: «Que a amizade foi considerada potencialmente perigosa é evidente pola variedade de escritos que advirten sobre o seu poder para mellorar ou contaminar ao individuo. Moitos autores alertaron do poder contaminante da amizade a través de analoxías. [...] / Os escritores confucianos que trataron sobre o *youdao*, a "vía da amizade", buscaron minar a forza do vínculo da amizade. A pesar de que os cinco vínculos non foron necesariamente ordenados [por rango], os escritores deixaron claro que o quinto e último vínculo, a amizade, debía manterse en inferioridade respecto aos demais» (Kutcher 2000: 1619), debemos asumir aquí novamente a crítica realizada por Xiufen. Non en balde, limitándonos á cuestión do fondo documental, as evidencias textuais entre as que Kutcher busca apoios, non só non auxilian ou serven de evidencia ás súas opinións, senón que, pola contra, se institúen contra elas en forma de contra-argumento, sendo que a crítica que emana das devanditas fontes vai dirixida xustamente non contra a amizade como un corpo íntegro ou homoxéneo a evitar ou controlar, senón contra os malos usos ou formas de amizade (vid. Xiufen 2010: 235).

Convén lembrar neste punto que o forte vencello existente entre entre a amizade e a confianza, *xin* (信; é dicir, «persoa» e «palabra»), parte do carácter comparativamente fráxil dun modelo relacional, o do amizar, que non se rexe ou goberna por un principio xenético (nun sentido etimolóxico, referido á orixe, relacionado coa orixe) de obriga, caso paradigmático dos sólidos e vigorosos lazos que caracterizan a unión (na súa heteroxénea tipoloxía interna) habida entre parentes, comezando por aqueles que guían a experiencia relacional entre proxenitores e fillos. Noción esta, *xin*, que goza de ampla presenza nas *Analectas*, e cuxa aparición se atopa en ocasións directamente asociada á reflexión concreta da amizade, caso dos seguintes extractos seleccionados (I, 4; I, 7; V, 25):

> «Zengzi dixo: "Diariamente examino tres puntos diferentes de min mesmo: vexo se fun desleal ao facer negocios para outros; vexo se fun insincero nas relacións cos meus amigos e vexo se aprendín o que o meu mestre me transmite"» (Confucio e Mencio 1995: 4)[213].
>
> «Zixia dixo: "Dun que cambia os praceres do sexo pola estimación dos ilustres, que pode facer o máximo esforzo no servizo dos seus pais, que é capaz de servir ao seu príncipe ata o punto de dála vida, e que nas relacións de amizade

213 «O Mestre Zeng dixo: "Cada día examino o meu ser por tres veces: no meu servizo aos outros, fun leal? No trato cos meus amigos, fun sincero? Levei á práctica as ensinanzas que me foron transmitidas?"» (Confucio 1997: 35). Nótese que o *xin* (信), a confianza, a fidelidade a un mesmo, aparece neste caso subordinado unicamente ao *zhong* (忠), á lealdade, a fidelidade aos demais.

pronuncia verbas de sinceridade, aínda que se diga del que non estudou, eu vereime obrigado a dicir que si o fixo"» (Confucio e Mencio 1995: 4)[214].

«Yan e Ji Lu estaban ao lado do Mestre e este díxolles: "Que é o que vós diriades que é o voso maior desexo?"

Ji Lu dixo: "Gustaríame ter coches, cabalos e vestidos adornados con peles para compartilos cos meus amigos e, aínda que mos estragasen, non me enfadaría".

Yan Yuan dixo: "Gustaríame non presumir de bondade nin exhibir os meus esforzos".

Ji Lu preguntou entón: "E cales son os vosos desexos?" Confucio respondeu: "Dar descanso aos anciáns, confianza aos amigos e tenrura aos pequenos"» (Confucio e Mencio 1995: 32)[215].

E é que, se ben o *xin*, que literalmente podería ser traducido como «vivir de acordo á [ou en consonancia coa] propia palabra»[216], resulta fundamental para o correcto desenvolvemento e asentamento de nexos tanto amistosos como familiares[217], resulta absolutamente esencial, ata o punto de servir de calibrador privilexiado da calidade da mesma, nun tipo de unión, a dos amigos, á que se entra por vontade propia, en exercicio pleno da liberdade (na medida en que os accidentes, azares e demais condicionantes contextuais nos permitan afirmalo) (vid. Mullis 2010: 399-400). Nunha aproximación interpersoal que xorde da elección, a confianza, como manifestación virtuosa da fase de proba do amizar, servirá de pórtico da súa madurez, mediada a sincera e espida revelación do *eu* que a intimidade propicia e favorece.

Igualmente significativo resulta o feito de que esteamos ante unha virtude, a da confianza, que non só se reviste dun interese singular respecto da formación (auto-crecemento, auto-perfeccionamento) do propio individuo[218], senón que, nada nas

214 «Zixia dixo: "Daquel que honre a excelencia [da súa esposa] non estimando a súa beleza [de acordo coa consideración de Yang Bojun, esta sentenza debería traducirse non como unha reclamación de carácter máis xeral ou abstracto, senón como unha máxima concreta respecto dunha tipoloxía relacional específica, da mesma maneira en que o son as seguintes], que sirva ao seu pai e a súa nai con absoluta devoción, que sirva ao seu señor ofrecendo a súa propia vida, que fale con boa fe no trato cos seus amigos, aínda que se diga que non ten educación, eu haberei de dicir que si a ten"» (Confucio 1997: 36).

215 «[Un día en que] Yan Yuan e Ji Lu asistían ao Mestre, este dixo: "Dicídeme, cales son as vosas aspiracións?" / Zilu dixo: "Desexaría carros e corceis, roupas e mantos de peles. Compartiríaos cos meus amigos sen arrepentirme se os estragasen". / Yan Yuan dixo: "Desexaría non alardear dos meus talentos, nin xactarme dos meus méritos". / Zilu engadiu: "Desexaría ouvir cales son as vosas aspiracións". / O Mestre dixo: "Aos anciáns, dar benestar; aos meus amigos, inspirar confianza; e aos mozos, afecto"» (Confucio 1997: 55).

216 Representando, deste xeito, o vértice da tan desexada e perseguida, en particular entre confucianistas, adecuación vital da palabra (e, por conseguinte, do pensamento) e os actos (e, por conseguinte tamén, dos comportamentos e as formas).

217 Servindo neste espazo, como se dunha extensión da doutrina da rectificación dos nomes (*zhengming*; 正名) se tratase, como garante conciliador colectivo da correcta adecuación dos individuos ás funcións, deberes e obrigas que lles son propios de acordo coa situación ocupada en relación aos restantes membros da mesma unidade.

218 E, neste punto, podemos ver como as teses de autores como David Hall e Roger Ames —«parece ser unha condición necesaria [o vivir de acordo á propia palabra; *xin* (信)] para o establecemento da relación de "amizade" (*yu* 友) e para gañar o apoio continuo da xente. É dicir, vivir de acordo á propia palabra é un factor esencial no establecemento da credibilidade ínter-persoal a cal, para Confucio, é un prerrequisito para a realización dun mesmo como persoa» (Hall e ames 1987: 61)— se aproximan ou atopan coas de Aat Emile Vervoorn: «a amizade deixou de referirse ás obrigas de apoio e consideración [coidado] mutuos que se consideraba constituían a esencia do parentesco, e comezou a referirse no seu lugar a relacións entre individuos non-emparentados que buscaban a compañía do outro debido á mutua compatibilidade, os intereses compartidos e ideais que non estaban necesariamente fundamentados no parentesco. Confucio e os seus seguidores entenderon este novo concepto de amizade esencialmente en termos dunha busca compartida de superación persoal e desenvolvemento moral, un concepto que eles crían ser tan relevante para a relación soberano / súbdito como calquera outro» (Vervoorn 2004: 4-

interaccións inmediatas e emocionalmente intensas, pero sometidas á estrita regulación socio-cultural que parte da natureza excepcional e particularista dos vencellos que funden aos parentes en sólida unidade, propias do universo familiar, se encamiña e estende ao social, ao mundo cívico, mediado o seu cultivo, práctica e perfeccionamento vitais, experienciais, nos eidos da amizade. Confiar nun proxenitor, agás naqueles casos viciados por un excepcional envilecimento, resulta de obriga, forma parte dun estado estrutural de cohibición (enténdase a súa orixe como natural, intrínseca e predisposta, ou contractual, acordada e histórica, pero non por tal razón máis feble), pero aprender a confiar nun amigo que nun tempo non o foi, que antano foi un descoñecido, facendo propia, aprehendendo que non só aprendendo, a devandita virtude, facilitará que tal operación, se ben con menor intensidade, poida ser extrapolábel a outros, a outros individuos que nos son igualmente descoñecidos[219]. Non en balde, non deixa de resultar significativo o feito de que, no contexto da discusión presentada por A. King respecto da elasticidade (*elasticity*) e indefinición ou incerteza (*indefiniteness*) das dinámicas de expansión grupal constatábeis na China antiga[220], a amizade, fronte a outros vencellos de corte familiar, se erixa como elo garante da estabilidade, continuidade e solidez dunhas relacións, as sociais non-familiares, dependentes da elección e capaces de operar sen o corpiño constritivo das obrigas impostas e tipificadas para o ámbito familiar, coa posibilidade, por tanto, de expedicionar no campo non da consanguinidade, senón da afinidade mutua, dun querer voluntario (vid. Xiufen 2010: 228). Aquí, nesta fronteira conceptual na que as relacións de amizade, operando en forma de ponte ou canle conector, se precipitan a profundidades inaccesíbeis para as familiares, será a familia a que adquira elementos constitutivos do amizar, e non á inversa.

Neste sentido, antóllasenos máis adecuada, correcta, a lectura dual que realiza Xiufen Lu entre as relacións tradicionais de amizade e familiares, segundo estas se teorizaron e deron en China, na medida en que o establecemento da significación particular de cada sistema parte do recoñecemento explícito das semellanzas existentes entre ambos e, por conseguinte, así tamén das limitacións e desviacións que exceden a tales nexos (faciana na que Xiufen Lu fai recaer o peso da súa argumentación). Asumido o esquema de Lu (vid. Xiufen 2010: 235), poderemos observar como as dúas primeiras características do modelo familiar —I) a fundamentación na xerarquía e II) a caracterización da rede relacional por medio de obrigas e deberes ríxida e escrupulosamente definidos (que van do culto aos antepasados e a reprodución á repartición das tarefas e labores)— vense negadas no marco das dinámicas propias do vínculo entre amigos —a) relación non sustentada na xerarquía (diferenzas tales como

5).

219 Unha operación de propagación virtuosa cara ao outro do que aínda nada sabemos, pero co que convivimos no seo dunha entidade maior, a socio-política, que non é privativa da confianza, senón que é compartida igualmente por virtudes como a xenerosidade: «As amizades exitosas amosan como un pode estender a acción virtuosa á esfera pública a medida en que un ingresa en relacións recíprocas con membros non-familiares. [...] o individuo que aprende da e desenvolve a valoración da xenerosidade paterna e logo continúa aprendendo respecto das alegrías da benevolencia amistosa poderá desenvolver mellor un sentido de altruísmo máis xeneralizado para co estraño. É dicir, os bens de actuar con xenerosidade prodúcense [son adquiridos] na familia, nútrense despois en amizades e finalmente esténdense a relacións que non se caracterizan por ningún grao de intimidade. A amizade xoga un papel fundamental neste proceso, na medida en que prové dun enlace de conexión entre o público e o privado, xa que, na amizade, un desenvolve unha relación íntima con alguén que unha vez foi un estraño» (Mullis 2010: 402).

220 «[A] expresión común *tzu chia jen* [自家人] ("xente da nosa familia") pode referirse a calquera persoa que un desexe incluír; o concepto de *tzu chia jen* pode ser contraído ou ampliado dependendo das circunstancias. Teoricamente pode ampliarse a un número ilimitado de persoas e, deste xeito, converterse naquilo que se denomina *t'ien-hsia i-chia* [天下一家] ("todo o mundo pertence a unha familia"). O feito de que "grupo" non posúa límites definidos ten, eu diría, importantes implicacións teóricas para a cuestión do holismo contra o individualismo. A mesma ambigüidade ou elasticidade do grupo familiar daría ao individuo amplo espazo para manobrar na construción da súa rede de relacións de parentesco. Os límites tanto da familia como doutros grupos dependen en gran medida da decisión do *chi* [己] (eu)» (King 1985: 61).

as de idade ou status, por máis que os amigos sexan conscientes da súa existencia e as recoñezan explicitamente, non resultan necesariamente definitorias ou determinantes respecto da natureza e forma da súa relación) e b) a maior ductilidade que, sobre as obrigas mutuas, favorece unha relación non marcada por principios de comportamento ferreamente ritualizados como o son os familiares. Pola contra, a derradeira característica definitoria da que se dota ao primeiro sistema —III) falamos, cando menos na súa caracterización ideal, dunha relación definida ou significada pola afección, a preocupación e a confianza mutuas— si posúe continuidade ou ten parentela no amizar, se ben coa especificación de que neste segundo caso se parte da vontade (do desexo libre e soberano) dos membros que compoñen o lazo, e non de obrigas de natureza consanguínea.

Pechado o catálogo do familiar, Xiufen Lu estende a particularidade do amizar (digamos, do amizar confuciano) con catro caracteres singulares que non posúen ou atopan acubillo ou parangón entre as liñas mestras das relacións familiares chinesas tradicionais, a saber (vid. Xiufen 2010: 235ss.):

> d) A amizade ofrece un tipo único de felicidade, goce e realización persoal (*Friendship offers a unique type of joy and enjoyment and personal fulfillment*). Volvemos, unha vez máis, á primeira entrada das *Analectas* como sostén do interese confuciano pola amizade como medio ou fórmula privilexiada de auto-corrección (incremento ou perfeccionamento) en base ao seu fondo pedagóxico ou intelectualista. A relación existente entre as dúas primeiras seccións da devandita entrada, entendida como unha sorte de gradación do cultivo do eu a cuxos estadíos corresponden distintos tipos ou formas de felicidade, posiblemente sexa un dos seus elementos máis comentados, e nós non volveremos aquí sobre ela, pero si sobre a existente entre o segundo e o derradeiro chanzo desta escaleira de perfección, moito menos abordado (ata o punto de parecer representar unha sentenza dislocada, independente, respecto dunha parella aparentemente máis ou mellor artellada), e, con todo, de gran relevancia ou valor para a cuestión concreta do amizar. Non en balde, o amigo, aquel que opera como respaldo intelectual, motor dinámico e retroalimentado que xorde da coincidencia e compatibilidade en intereses e obxectivos, servirá igualmente ao amigo como rede moral, como suxeición emocional. O amigo, grazas ao apoio que nace e se fornece na confianza entregada, o coñecemento (e recoñecemento) do amigo (e aquí abrimos a porta para o seguinte punto) e o estado de permanente e sistemático perfeccionamento do eu que proporciona o seu concurso e interacción, cumpre un papel fundamental no momento de dotar de fortaleza e habilidade ao amigo para que este poida manterse imperturbábel e sereno ante unha potencial falta de recoñecemento por parte dos outros (vid. Xiufen 2010: 236).

> e) A amizade proporciona unha forma de comprensión e recoñecemento que non pode ser acadada por outros medios (*Friendship provides a form of understanding and recognition that cannot be attained in other ways*). Mantémonos neste punto sen abandonar aínda a primeira sentenza das *Analectas*, pero engadindo agora á ecuación o concepto do *zhi* (知), ao que xa nos referimos con anterioridade en relación á súa interacción co *zhe* (哲), pero que aquí se asocia, baixo a acepción de «recoñecemento» ou «valoración», ao modelo narrativo no que se inscriben algúns dos máis destacados relatos sobre a amizade da literatura histórica (ou pretendidamente histórica) chinesa, comezando polo dos letrados de Qi en tempos das Primaveras e Outonos Guan

USC

Zhong (管仲) e Bao Shu (鮑叔) (con similitudes co *Tóxaris* de Lucrecio) ou o par formado polos habelenciosos citarista Bo Ya (伯牙) e oínte Zhong Ziqi (钟子期) (a cuxa historia se debería a expresión *chih-yin* [知音], «aquel que coñece o son», como forma de referirse ao amigo que posúe un coñecemento practicamente intuitivo do amigo; vid. Henry 1987: 9, Xiufen 2010: 238). Ambos obxecto de amplo e minucioso tratamento no «The Motif of Recognition in Early China» de Eric Henry. Que o Mestre Kong pareceu dar prioridade ao coñecemento dos outros sobre a posibilidade de que os outros coñecesen a un mesmo parece dificilmente cuestionábel: «O Mestre dixo: "Non me preocupa que os homes non me coñezan. Preocúpame non coñecer aos homes"» (I, 16; Confucio 1997: 37). Da mesma maneira, a actitude estoica e indiferente ante o descoñecemento xeral ou popular dos méritos e logros debidos ou gañados por un mesmo é unha constante no *Lunyu*, se ben o mesmo ocorre coa posibilidade oposta, non sendo poucas as ocasións nas que, ben sexa de forma máis (XIV, 37) ou menos (IV, 14) directa, Confucio se lamenta ou deplora o estado de incomprensión e, mesmo, ingratitude nos que se atopaba mergullado o seu pensamento e el mesmo entre os seus contemporáneos. Porén, e tal e como ten sinalado ao respecto o noso autor, esta faciana (o desexo de coñecer, e comprender, aos outros) camiña en paralelo co seu anverso (o desexo de ser coñecido, e comprendido, polos outros). O amigo, máis que ningún outro individuo cuxa relación para con nós dependa de redes de tipo familiar, social ou cívico-político, se presenta como aquel que nos comprende e, a través do dito coñecemento do eu (do outro eu), nos aprecia como tales. Esta é unha das razóns polas que a súa perda representa nun feito de dolorosa irreparabilidade. As propias *Analectas* dan conta perfectamente deste triste desenlace co caso do discípulo primado do Mestre Kong, Yan Hui (顏回), con quen o propio Confucio tería, de feito, debatido sobre amizade (V, 25) e quen goza do privilexio singular de ter optado a falar de forma monologada nunha obra adicada a recoller o pensamento e vivencias do Mestre Kong (IX, 10). Hui é considerado, xustamente por ter acadado unha extraordinaria comprensión do pensamento do seu Mestre[221], un dos poucos amigos que, *stricto sensu*, Confucio tivo. Sobre a morte do discípulo volve o pensamento de Confucio no *Lunyu* en repetidas ocasións (especialmente no libro XI), por veces con tinguiduras verdadeira e sentidamente tráxicas: «Cando morreu Yan Yuan [Yan Hui], o Mestre dixo: "Ai, o ceo me aniquila, o ceo me aniquila!"» (XI, 8; Confucio 1997: 82); «Cando morreu Yan Yuan, o Mestre chorou con extremada aflición. Os seus discípulos dixeron: "Tan grande é a vosa dor?" O Mestre contestou: "Inmensa! Por quen vou sentir tanta aflición se non é por este home?"» (XI, 9; Confucio 1997: 82). Yan Hui, en definitiva, representaba a figura ante a que o Mestre Kong se igualaba (e na que se reflectía) —«O Mestre dixo a Yan Yuan: "Se te confían un cargo, desempéñao; se te rexeitan, retírate. Só ti e eu somos así"» (VII, 10; Confucio 1997: 62)— e, en última instancia, a manifestación dun desexo de permanencia en mutua existencia compartida (mais finalmente truncada): «O Mestre viuse acurralado en Kuang. Cando Yan Yuan, atrasado, [chegou,] o

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

221 «O Mestre dixo: "Falei con Hui un día enteiro. Non me contradixo, como se fose estúpido. Retireime e observei [a súa actitude] privada, e vin que era capaz de esclarecer [as miñas ensinanzas]. [Certamente,] Hui non é estúpido"» (II, 9; Confucio 1997: 39); «O Mestre dixo a Zigong: "Entre ti e Hui, quen é mellor?" / [Zigong] contestou: "Como podería atreverme a abrigar a esperanza [de igualar a] Hui? Hui oe unha cousa e capta dez. Eu, en cambio, oio unha e capto dúas". / O Mestre dixo: [Certamente,] non podes equipararte [a el]. Nin ti nin eu podemos equipararnos [a el] [a frase é susceptíbel dunha segunda tradución, que fai recaer o peso exclusivamente sobre Zigong: «Concédocho, non podes equipararte a el»]"» (V, 8; Confucio 1997: 52; vid. Confucio 1997: 166 [entrada «Nin ti nin eu podemos equipararnos [a el]»]).

Mestre exclamou: “Crin que morreras!” [Yan Yuan] contestoulle: “En vida do Mestre, como podería eu ter a ousadía de morrer?”» (XI, 22; Confucio 1997: 84).

f) A amizade implica confiar libremente (sen reservas) nos demais e ser un mesmo de confianza (leal) (*Friendship involves freely trusting others and being trusted*). Retornamos neste caso á noción de *xin* (信), entendida como propiedade esencial do amizar que se establece entre os moralmente prominentes. Non debemos limitar a comprensión deste principio no pensamento do Mestre Kong a unha sorte de fórmula reducionista para referirse ao simple cumprimento das promesas dadas e dos compromisos acadados. Pola contra,como virtude, a confianza, dotada dunha dinámica dual —segundo se atenda á súa dimensión expansiva (facerse un mesmo de confianza para os outros) ou introspectiva (ser quen de confiar nos suxeitos adecuados)—, revélase nun indicador privilexiado da integridade persoal, na medida en que traduce a concordancia harmónica habida no individuo entre palabra e acto, é dicir, entre pensamento e conduta: «Zixia preguntou como era o home superior [fidalgo]. Confucio respondeu: “O home superior pon as súas palabras en práctica antes de dicilas e despois fala de acordo coas súas accións”» (II, 13; Confucio e Mencio 1995: 11-12). Tal e como puidemos sinalar con anterioridade, aquí non se está a negar a existencia de vencellos de confianza similares no seo das relacións familiares, nin sequera a posibilidade de que tales nexos sexan en última instancia posíbeis sen o concurso desta virtude, pero, tal e como defende Xiufen Lu, a inexistencia de toda a estrutura de obrigas e deberes aos que atan os lazos familiares (nos que a confianza non xorde como algo dado, senón como un principio case imposto, e nos que se atopa significativamente máis viciada por compoñentes que van do emocional á obriga socio-cultural), permite que no amizar os individuos desenvolvan, mercé da virtude da confianza, unha sorte de xuízo persoal como principio reitor das súas decisións. Ante a carencia de obrigas, normas ou principios de conduta impostos colectivamente como parte do formalismo regrado de grupos internamente definidos e estratificados (familia e sociedade ou Estado), o baleiro externo resólvese por medio dun ordenamento interno no que o individuo, mercé da liberdade limitada que permite a contextualización histórica e a accidentalidade da existencia humana, é quen de imporse imperativos condutuais e de desenvolver a forza suficiente como para axustarse aos mesmos e darlles correcto cumprimento no seo dun esquema relacional en rede sustentado única ou privilexiadamente na confianza. Neste sentido, en relación coa posibilidade de elección e coa vontade de cumprimento do decidido, é no que, ao noso entender, podería comezar a definirse a confianza, unha forma ou dimensión da confianza, como compoñente característico e constituínte da amizade. Pola súa vez, volvemos a atoparnos unha vez máis coa consideración do amizar como espazo de transición, de conexión extensiva controlada, entre un universo familiar dotado de fortes e sólidos vencellos, pero limitado na súa capacidade, e un outro socio-cívico de maiores dimensións e diversidade interna, pero constituído por individuos que nos son descoñecidos e respecto dos que non posuímos vencellos directos de primeira orde (excluídos aquí os propios da macro-estrutura socio-política). En definitiva, por máis que o Mestre Kong sentenciase que: «Non sei como pode darse un home sen sinceridade. Acaso podería andar un carro grande sen lanza na que enganchar aos bois ou un carro pequeno sen aparello para cabalos?» (II, 22; Confucio e Mencio 1995: 13), falamos dunha adquisición moral tan complexa como

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

extraordinaria na súa detección (sexa no *eu* ou no *outro*). E, unha vez máis, a literatura nos permite exemplificar o aparello teórico con recurso a narracións exemplarizantes, destacando neste caso a do embaixador Chi Cha e o príncipe Hsu, transmitida polos *Rexistros históricos* de Sima Qian e recollida e resumida por Whalen Lai coas seguintes verbas:

> «Chi Cha era un embaixador itinerante que visitou ao Príncipe Hsu. O príncipe admiraba a espada de Chi Cha pero era demasiado modesto (demasiado cabaleiroso) para pedirllo a Chi Cha. Chi Cha sentiuno pero non puido desprenderse da súa insignia cerimonial, a cal necesitaba para a súa función oficial. Ao coñecer nunha visita posterior que o príncipe falecera, Chi Cha colgou a espada nunha árbore xunto á tumba. "Para que?" alguén preguntou. Porque, explicou Chi Cha, prometéralle ao Príncipe a espada no seu corazón» (Lai 1996: 226).

g) A amizade é necesaria para o cultivo moral dun mesmo en relación á virtude do *ren* (仁) (*Friendship is necessary for one's moral cultivation toward the virtue of* ren). Este derradeiro punto parte dunha dobre consideración. En primeiro lugar, en pro dunha comprensión máis plena do *ren* é preciso extraer este concepto dos espazos específicos e acoutados das relacións sociais e familiares e estendelo, da man do principio de *li* (禮) (é dicir, da excelencia na corrección moral ritualizada, desexosamente naturalizada, que favoreza a realización e participación do correcto comportamento, en sentido amplo, para cada situación e contexto particulares), ao conxunto das relacións humanas consideradas virtuosas, con independencia da súa indexación ou tipoloxía particulares. Pero, en segundo lugar, non deixa de resultar significativo (e, desde certa perspectiva, tamén problemático) que, fronte a un conxunto de vencellos e interaccións familiares e cívicas forte e coidadosamente tipificadas e limitadas desde o *corpus* confuciano clásico por toda unha serie de principios e máximas ritualistas e (no sentido en que podemos empregar este termo para o pensamento transformista e innovador do Mestre Kong) tradicionalistas, as especificacións e ordenacións concretas que podemos atopar e extraer relativas á cuestión do amizar son extraordinariamente limitadas. Certamente, espalladas polas *Analectas* podemos atopar toda unha serie de exhortacións e recomendacións de carácter breve sobre o amizar, caso da xa citada entrada XII, 23, na que se incide na obriga de corrixir e participar activamente do perfeccionamento do amigo sempre que sexa posíbel e se fai explícita a necesidade de afastarse do mesmo en caso de que este sexa remiso ou contrario a atender ás nosas reclamacións (e, por conseguinte, nós mesmos nos atopemos na tesitura de ver perigar o noso propio estamento e calidade morais na súa compañía. (Consellos, polo demais, dotados dun fondo claramente pragmático e dunha ordenación dirixida ao cotiá.) Pero estamos aínda lonxe da ríxida estrutura ritualista, con pretendido sentido de eternidade, que lles é propia a outros eidos da teorética confuciana. Facendo nosas as consideracións ao respecto de Xiufen Lu, poderiamos concluír, sen moito maiores problemas de encaixe histórico-documental, que non existe, nin é requirida, especificación ritual para o caso do amizar. Porén, tal conclusión non implica a existencia dalgún tipo de relación de subordinación dunha relación informal (o amizar) no contexto de catro relacións híper-formalizadas (ben sexan de natureza familiar: pai-fillo, marido-muller e irmán maior-irmán menor; ou política: soberano-súbdito) nas que se insire. E é que aquí reside parte da clave que precisamos para comezar a solucionar este quebracabezas (a cal, por certo, parece dirixirnos unha vez máis ao campo compartido co Aristotelismo):

> «A razón pola que a amizade non require de moita propiedade [corrección] ritual é que, a maioría das veces, é informal. Nas outras catro relacións, os deberes do individuo atópanse ben definidos e dados polos roles sociais —gobernante, ministro, pai, fillo, marido, esposa, etc. Nestes casos, a corrección ritual está deseñada para recoñecer o aspecto formal da relación. Na medida en que a amizade non é unha relación formal, non existen normas formais de conduta que gobernen o comportamento dos amigos entre si na medida en que son amigos [*qua* amigos]. A informalidade da amizade debe subordinarse á formalidade dos roles socialmente definidos» (Xiufen 2010: 241).

A selección da familia como modelo estrutural por excelencia da sociedade e do universo político no seu conxunto en pro da correcta harmonización e ordenación de ambos dista moito de responder a unha elección azarosa. Pola contra, á hora de delimitar un principio de disposición, dirección e clarificación das redes relacionais sociais, dificilmente podería terse desexado, no contexto histórico particular polo que aquí nos interesamos, un fundamento máis firme e estábel que a exhaustiva e pormenorizada tipificación e regulación das relacións existentes entre membros do círculo familiar (por veces practicamente estamentais), coa súa particular distribución de cargos e honras e adquisición de obrigas e deberes mutuos. Neste xogo de identidades a multiplicidade e diversidade dos caracteres queda subordinada á dirección de patróns e regulacións concretas e determinadas polo elaborado ritualismo tradicional que goberna os contactos entre parentes; pero as virtudes familiares que acompañan e sustentan tal estrutura (e o seu proceso de incremento) atopan un nivel superior de concreción e desenvolvemento a través da práctica amistosa, no seo da cal, abranguendo dimensións, facianas e estratexias diferenciais e que lle son propias, atopan a posibilidade de difundirse e xeneralizarse a espazos non rexidos polo imperio da sangue, a xenealoxía e o coidado familiar directo. Neste sentido, o amizar é porta de entrada ao *ren* (e, se ben, por suposto, non representa a única existente, si ocupa un lugar destacado), así como tamén compoñente necesario da correcta práctica de socialización do individuo e de colectivización na vida humana. E é que, fronte a todo exceso de hieratismo que puidese derivarse dunha formulación excesivamente celosa do principio familiar como núcleo modelador das estruturas e dinámicas sociais ou, mesmo, fronte á potencial contradición e conflito que puidese darse entre un hieratismo similar, orixinalmente planificado para espazos máis reducidos e caracterizados por un tipo de vencello emocional máis intenso, e a pluralidade de caracteres nos que se inscriben outros esquemas relacionais de ámbito máis extenso (ata o punto de convertir ao *outro* nun *outro* indiferente), o amizar, libre do formalismo que anega e significa as interaccións domésticas, se sobrepón ás restantes relacións dotando ás interaccións dunha maior flexibilidade e dunha mellor capacidade de adaptación e adecuación a contextos concretos (e variábeis)[222]. Polo demais, se a tan coidadosa e extensamente detallada especificación da superestrutura relacional e a conservación, supervivencia, parcial da mesma baixo o paraugas dos nexos amizosos[223] puidesen semellar seguir cargando cun exceso de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

222 «Dado que as esixencias da amizade varían de acordo aos contextos, a amizade require unha maior [máis aguzada] sensibilidade para cos matices doutras relacións; para isto requírese de un que desenvolva unha habilidade para realizar xuízos precisos sobre o que é apropiado en contextos diferentes [variados] e, a miúdo, novos. Isto desenvolve unha virtude de pensamento independente e sutil respecto das responsabilidades sociais que simplemente non se pode adquirir nun contexto familiar onde a conduta apropiada defínese con moita máis precisión» (Xiufen 2010: 243).

223 Os cales, con independencia da existencia de particularidades e dunha natureza significacional e experiencial que lle son propios, parecen non rematar de establecerse plenamente nunha relación independente e plenamente

> tipificación, mesmo de xerarquía, fronte ás vagas en defensa do igualitarismo entre os amigos que se desprenden do texto aristotélico, non debemos esquecer que, máis alá do recoñecemento tácito da multiplicidade tipolóxica que se agocha baixo as relacións que establecemos con outros (o meu amigo pode ser, ao tempo, un compañeiro de traballo ou un veciño), neste contexto particular, o da China do Mestre Kong, afastados das dinámicas propias e particulares da *polis* primeiro-helenista na que operou o Estaxirita, atopámonos ante os estertores dun mundo feudal que, aínda na súa decadencia, non rematou de extinguirse. Albiscado o principio da solución do enigma, este parece dilucidarse gradualmente a medida que nos aproximamos á comprensión multidimensional da noción de *ren* que aporta Benjamin Schwartz, en base á cal, máis alá da faciana de realización exterior do sentido do humano, actualizada pola posta en práctica experiencial da corrección ritual, esta noción posuiría unha outra funcionalidade ou dimensión, a cal abranguería ou representaría unha sorte de estado anímico con base na virtude intrínseco ou interiorizado (naturalizado) por parte do individuo (vid. Schwartz 1985: 80). Nestas coordenadas retornamos parcialmente á idea de sostén emocional presentada no primeiro punto desta serie (a cuarta das características do amizar e a primeira específica segundo o cómputo de Xiufen Lu): o amizar como dique ou barricada anímica capaz de manter ao suxeito espiritual e emocionalmente firme e imperturbábel (dirixido e sostido por un estado de auto-suficiencia, equilibrio e serenidade, de acordo co reconto de Schwartz), e, deste xeito, capaz de manterse e progresar no roteiro do perfeccionamento do humanitarismo confuciano, máis alá ou con indiferenza dos avatares histórico-existenciais cuxo control escapa ás súas posibilidades. A amizade, en conclusión, proporciona ou prové: «unha etapa superior e un contexto social máis amplo [máis extenso] para o desenvolvemento do crecemento moral do individuo con relación co [ou cara ao] *ren*» (Xiufen 2010: 241).

En definitiva, se non desexamos malograr a nosa comprensión da natureza e particularidades do amizar (da amizade e dos amigos) no pensamento confuciano antigo, non podemos nin debemos infravalorar o papel da familia no contexto do aparello filosófico deseñado polo Mestre Kong:

> «O amigo pode axudar no cultivo moral dun mesmo, pero isto rara vez, se acaso algunha, superará a relación entre pais e fillos. Por suposto, isto se debe a que os pais xogan un papel fundamental [crucial] na determinación [condicionamento] da rectitude moral dos seus fillos, e o fundamento biolóxico da relación establece vínculos cuxa forza nin a máis beneficiosa das amizades, na maioría das circunstancias, será quen de acadar. *Xiao* [a piedade filial; 孝], neste sentido, sempre será máis importante que a virtude que, na consideración confuciana, caracteriza á amizade —confianza ou *xin* 信— non soamente por estar arraigada na familia senón porque o status moral da familia se considera fundacional [en tanto en canto fundamento] para o status moral do Estado» (Mullis 2010: 397).

A propia historia terminolóxica, actuando como substrato necesario da análise posterior que sobre ela se erixa, obríganos a tal precaución. Non en balde, se antes nos referiamos á definición que do *peng* (朋) se daba, agochado tralo fénix, no *Shuowen jiezi* (說文解字), debemos traer agora a colación o tratamento que sobre o *you* (友) se realiza no aínda máis temperán *Erya* (爾雅), na que sería unha das dúas grandes liñas explicativas do vocábulo, profundamente asociado ao tratamento que se articula (ou que debe

diferenciada dos restantes sistemas relacionais existentes, servindo, en ocasións, de gabán, diferencial pero gabán ao fin e o cabo, de virtudes cuxa orixe lle resulta allea.

articularse) entre irmáns. Xeralmente empregado en forma verbal, a esencia concreta deste carácter e da relación que a través do mesmo se indicaba significábano, cando non o restrinxían directamente, ao contexto do clan ou do núcleo familiar e, con especial relevancia, o conxunto de interaccións habidas entre irmáns (en particular no momento en que se incluía na ecuación a variábel da idade). Mesmo na segunda gran liña interpretativa do termo, dependente neste caso do *Shuowen jiezi*, referida a suxeitos coligados, irmandados (nun emprego pouco inocente da verba), a través dunha comuñón de opinións ou pareceres, non tería perdido a totalidade deste fondo familiar grazas á súa asociación co *tongzhi* (同志). Así, aínda que actualmente empregada para referirse a «camarada», o seu prisma representacional estaba dotado na antigüidade dunha maior complexidade e extensión, con exemplos tan significativos como os do reconto histórico *Guoyu* (國語; *Discursos dos Estados*), cuxa datación adoita estenderse entre inicios do século V e finais do IV a. C. (períodos de inicio e conclusión do documento; é dicir, significativamente máis antigo que o *Shuowen jiezi*). Neste texto, mediante o *you* se designa a individuos pertencentes ao mesmo clan ou que portan o mesmo apelido, respecto dos que se indica, plantando a semente da interpretación posterior, que, por tal razón, posúen a mesma virtude e que, por tal razón, posúen o mesmo corazón e que, por tal razón, a mesma opinión ou estado mental. (Para o conxunto da previa reflexión semántico-terminolóxica, vid. He 2007: 292-293.)

O Confucianismo imprimirá unha significativa transformación neste contexto marcada e declaradamente familiar, eliminando, por así dicilo, o prerrequisito doméstico como condición necesaria para a existencia e correcto e pleno desenvolvemento deste estadío relacional. Referímonos con anterioridade á sentenza XII, 24, na que o Mestre Zeng expuña o potencial gravitacional da ilustración do fidalgo como motor de atracción dos amigos, con independencia da consanguinidade ou non dos mesmos, e a distinción entre ambos eidos relacionais, o pertencente aos amigos e o propio dos irmáns, parece dilucidarse en entradas como a seguinte (XIII, 28): «Zilu preguntou: "Como debe ser un home para que poida chamárselle letrado?" Confucio respondeu: "Ao que se entregue e sexa suave pode chamárselle letrado. Entregado aos seus amigos e suave cos seus parentes"» (Confucio e Mencio 1995: 94)[224]. Con todo, e segundo puidemos ir analizando, a forza do parentesco e do sangue non rematan de desaparecer do pensamento do Mestre Kong:

> «Alguén preguntou a Confucio: "Mestre, por que non ocupades un posto de goberno?"
>
> Confucio dixo: "Que di o libro acerca da piedade filial [refírese ao *Libro dos Documentos* (*Shujing*; 書經), do que parafrasea unha pasaxe de X, XXI, 1]: *Se practicas a piedade filial, es cariñoso* [*you*; 友] *para os teus irmáns e pos en práctica estas cousas na familia, certamente que estarás gobernando*. Hai acado unha soa forma de ocupar un posto de goberno?"» (II, 21; Confucio e Mencio 1995: 13)[225].

Da mesma maneira en que tampouco o farán do do Mestre Meng:

> «Os que dentro dun distrito sexan tamén membros da mesma circunscrición de nove cadrados, portaranse como amigos nas súas idas e vindas, colaborarán nas

224 «Zilu preguntou: "Que hai que facer para merecer o nome de letrado?" / O Mestre dixo: "Quen é cordial, alentador e afábel merece o nome de letrado: [entre] amigos, cordial e alentador, [entre] irmáns, afábel"» (Confucio 1997: 99).

225 «Alguén preguntou ao Mestre Kong: "Mestre, por que non servides no goberno?" / O Mestre contestou: "O *Libro dos Documentos* di: 'Piedade filial, só piedade filial e fraternidade. [Os seus beneficios] esténdense ao goberno'. Sendo así, por que habería eu de servir no goberno?"» (Confucio 1997: 41).

> gardas e vixilancias e sosteranse uns aos outros nas enfermidades. Deste modo, o pobo se estimará e se amará» (*Mengzi* III A 3; Confucio e Mencio 1995: 199).

Con todo, segundo se sinalou, a transformación que no pensamento confuciano temperá se opera respecto das relacións entre o familiar e o amizoso comeza a resultar significativa, e a súa pegada será un continuo histórico posterior.

> «[A]ntes de Confucio, cando o sistema de clans patriarcais prevalecía, *you* [友] refería a persoas do mesmo clan e apelido. Pero durante os días de Confucio, cando o sistema se desintegrou, *you*, *peng* [朋] e *pengyou* [朋友] nas *Analectas* incluían homes da nova clase [categoría] os cales eran o produto do movemento vertical ou o desprazamento de individuos entre as clases sociais» (He 2007: 294).

A amizade, como compoñente capital, fundamental, do conxunto das relacións humanas, chegando a copar un posto propio na ordenación daquel pequeno, exclusivo, grupo das que foron consideradas como as principais estruturas relacionais humanas, vivirá, porén, en tensión permanente no seo dun pensamento, o do Mestre Kong, no que non parece rematar de sentirse cómoda, de atopar un acubillo propio e estábel. As tensións existentes entre o vínculo que une aos amigos e aquel que fai o propio cos familiares (e, por extrapolación directa, aos súbditos cos seus dirixentes) parecen atoparse en continuo risco de enrarecemento, podendo chegar a escurecer ou eclipsar as potencialidades que lle son propias ao primeiro, as cales, tal e como vimos de sinalar, son susceptíbeis de operar como nexo ou sistema de transmisión do complexo aparello de virtudes que, tras brotar e comezar a fornecerse no eido familiar e tras florecer e amplificarse a estadíos que lle son alleos grazas á comuñón dos amigos, están o suficientemente maduras como para espallarse e vivir unha segunda xerminación no universo da colectividade civil, do irmanamento dos descoñecidos non vinculados polos macizos vencellos de obriga que a consanguinidade impón.

2.2.5. Ao pai non como ao amigo: a aproximación menciana ao fenómeno do amizar

O Mestre Kong non é, en si mesmo e a pesar do sobredimensionamento mítico-mesiánico do que foi obxecto a súa figura ao longo dos séculos, un fenómeno illado. O desenlace das Primaveras e Outonos, a prolongación e evolución posterior das dinámicas e procesos de transformación acelerada iniciados durante o mesmo e a irrupción dos Reinos Combatentes, *Zhanguo* (戰國)[226], coas súas particulares doses de inestabilidade e fractura socio-política (e, por conseguinte e novamente, tamén intelectivo-cultural)[227], propiciaron conxuntamente a extensión e florecemento dun verdadeiro verxel de produción, elaboración e discusión da actividade e saber filosóficos, co perfeccionamento e consolidación dunha linguaxe técnica e especializada, favorecido pola exuberancia da actividade retórica.

USC

226 O establecemento das fronteiras cronolóxicas deste período resulta particularmente problemático. Polo que concirne á súa data de inicio, esta adoita localizarse entre o 453 e o 403 a. C., segundo se atenda aos primeiros compases da división de Jin que remataría na súa tripartición nos principados de Han, Wei e Zhao, ou a culminación de dito proceso. Da mesma maneira, como datas de finalización adoitan manexarse o 256 e o 221 a. C., tomando como acontecemento de limitación, respectivamente, a supresión da casa real dos Zhou por parte dos Qin ou o establecemento do imperio destes. Porén, sequera estas marxes aproximativas esgotan a totalidade das propostas presentadas en relación á concreción cronolóxica deste complexo (e convulso) teatro bélico.

227 Caracterizadas agora por unha crecente e clara tendencia á centralización do poder (especialmente a medida que avanzaba o conflito) e a desintegración estrutural dos sistemas e dinámicas propios do previo modelo feudal.

O novo estado das cousas asentábase sobre as ruínas dun universo cuxas dimensións tanto fáctico-material como ideolóxico-simbólica se atopaban fondamente influenciadas polos conflitos bélicos que proliferaban e dominaban o seu contexto. Xa se sinalou con anterioridade, e insistimos aquí novamente, en que tal feito non é unha peculiaridade ou excentricidade exclusiva da historia e historicidade do pensamento chinés, senón un patrón ou esquema común (que non exacto) susceptíbel de ser recoñecido noutras coordenadas cronolóxicas, espaciais e culturais. Porén, se ben o proceso ao que nos referimos revela un fondo compartido, si resulta significativo o seu volume ou dinamismo. Non en balde, a proliferación de escolas e a sucesión e constante contraposición de pensadores e tendencias (fose o resultado de dinámicas de oposición interna ou externa), particularmente ao longo deste segundo período bélico, tería practicamente obrigado aos historiadores chineses antigos a pescudar pola clave ou claves capaces de dotar de certa harmonía ou, cando menos, coherencia a aquel contexto de proliferación da produción cultural que chegaría a ser coñecido como o tempo das cen escolas.

O núcleo estruturador desta empresa de cartografía intelectual, verdadeiramente ambiciosa, radicaba na pretensión de diferenciar e agrupar aos diversos pensadores particulares, así como ás múltiples tendencias e correntes que se desenvolveron e consolidaron con maior ou menor fortuna en torno aos mesmos, en categorías colectivas superiores de referencia segundo o permitisen as similitudes, herdanzas e caracteres comúns, compartidos, existentes e detectábeis. Unha segunda liña de traballo atendía á necesidade de establecer (cicais máis correcto sería *definir*) a cronoloxía e, igualmente relevante, a xenealoxía de cada unha destas escolas, realizando o esforzo dobre de sinalar e diferenciar os antecedentes que lles eran propios e as causas ou razóns que obrigaran ou propiciaran a súa mutación ata chegar á forma do estadío filosófico posterior que lles era coñecido aos cronistas. O interese, e utilidade, que deste esforzo se deriva, ata chegar a afectar á reflexión contemporánea sobre o pensamento antigo chinés, evidénciase, en primeiro lugar, partindo do feito inmediato de que boa parte da nomenclatura que hoxe empregamos para referirnos ás escolas filosóficas chinesas depende (en ocasións directamente) da terminoloxía empregada e, en boa medida, creada ou adecuada por estes historiadores para as finalidades que vimos de sinalar. Un corpo terminolóxico que, por certo, non tardou demasiado tempo en cristalizar e asentarse, servindo, tanto aos cronistas como os propios filósofos, de marco referencial privilexiado por medio do cal poder enfrontarse á multiplicidade e heteroxeneidade de puntos quentes e axiais da tradición filosófica do Imperio do Medio.

Igualmente relevantes resultan na medida en que en tales catalogacións e ordenacións (tamén reordenacións) se transmite e está presente a dinámica dual de supervivencia e transformación. Transmisión e innovación volven a aproximarse e interactuar nas marxes dun novo contexto de violenta descomposición estrutural no que antigas experiencias e redes culturais e intelectuais (pero tamén sociolóxicas e profesionais) se viron unha vez máis na tesitura de atopar un novo acubillo ou estado que permitise a súa supervivencia, coa conseguinte mutación de coñecementos, saberes, técnicas e metodoloxías tralo horizonte dun contexto diferencial para o que, loxicamente, non foran orixinalmente proxectados, pero a cuxas problemáticas particulares debían ser quen de poder achegar unha resposta satisfactoria ou adecuada. A tarefa, por suposto, precisou de tempo para avanzar (que non concluír) na súa realización.

O malfadado bibliotecario dos Arquivos Imperiais Liu Xin (劉歆) (32? a. C.-23 d. C.), cuxa fortuna histórica posterior quedaría marcada pola súa proximidade ao

usurpador Wang Mang (王莽) (r. 9-23 d. C.) e polas acusacións de distorsión e falsificación documental que tería realizado en beneficio das pretensións políticas deste, foi un dos primeiros historiadores en subliñar a práctica imposibilidade de atopar e delimitar unha diferenciación profesional ou oficial clara entre o individuo encargado do cumprimento dunha determinada función cortesá e aquel outro que posuía en encomenda a ensinanza daquela aos que se preparaban para ocupar tal responsabilidade nun futuro, polo menos ata os tempos de decadencia e desintegración gradual da orde erixida e fornecida polos Zhou. O establecemento e consolidación de toda unha serie de castes especializadas, gardiás tanto da práctica e exercicio como da conservación e transmisión de toda unha serie de saberes dados, favoreceu a progresiva estruturación dun modelo de aprendizaxe en calidade de monopolio, case gremial, atomizado e fortemente restrinxido ás marxes de determinados círculos socio-profesionais. A necesidade de dotar dunha nova (e orixinal) relevancia a toda unha serie de saberes e artes ante a configuración de novas realidades históricas, con especial relevancia polo que respecta á imperiosa urxencia de intentar dotar de certa pacificación e estabilidade ao contexto histórico vivido polos pensadores das Primaveras e Outonos e dos Reinos Combatentes, así como a preocupación non menos significativa de asegurarse o sustento, serían elementos procesuais que, para Liu Xin, se atoparían tralo nacemento da figura do mestre, do filósofo. Unha consideración que, tal e como tivemos oportunidade de sinalar e en liña coas formulacións de autores como Joaquín Pérez Arroyo, Anne Cheng ou Wolfgang Bauer (habidos os matices e variacións precisos), mantemos na presente investigación. Ata neste punto somos herdeiros da antiga intelectualidade chinesa.

Resultan especialmente relevantes a este respecto obras como as de Sima Qian (司馬遷), Sima Tan (司馬談) e Liu Xin (劉歆), na medida en que a eles lles debemos as primeiras ordenacións e xenealoxías, acompañadas por exposicións de conxunto dos trazos fundamentais e definitorios das escolas que identificaron e singularizaron. Desta sorte, as primeiras seccións deste gran mural atopámolas proxectadas baixo a atenta dirección dos Sima, pai e fillo, Tan e Qian, para ser posteriormente ampliado e consolidado (tamén modificado) por parte de Liu Xin, converténdose en marco de referencia privilexiado, case obrigatorio, no contexto da reflexión histórico-historiográfica posterior (así como tamén historiográfico-filosófica). Desde entón, este macro-esquema de conxunto sería empregado, restaurado e, mesmo, sometido a novas modificacións, as cales, se ben sen chegar a trastornar en exceso a súa estrutura e, digamos, esencia última, si terían imprimido no mesmo importantes correccións, algunhas delas realizadas en tempos contemporáneos, caso da aproximación de Feng Youlan (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XLVII-XLIX).

Convén non esquecer o destacado papel que no conxunto da ciencia histórica chinesa chegaría a xogar Sima Qian, exemplo e mestre de historiadores, cronistas e biógrafos ao longo dos séculos. As ondas que no océano dos tempos produciron a súa peculiar visión da Historia e o seu particular facer disciplinar[228], seguen a ser visíbeis

228 Formato heteroxéneo e multicéfalo que, no proceso de elaboración dunha narrativa dinámica e vitalista que dese contas da multiplicidade de facianas e caracteres das que está dotado un mesmo feito ou contexto, fuxe da uniformación monocroma no marco dunha combinación plural de compoñentes diversos (pero interconectados e en estado de interacción mutua): achegas biográficas, descricións e recontos políticos, fórmulas discursivas e dialóxicas, etc. Será xustamente este derradeiro formato o que favoreza ou propicie outra das características distintivas da abordaxe histórica de Sima Qian. E é que, se ben falamos de textos caracterizados polo rigor e precisión do recurso ás fontes, e cun manifesto desexo de acadar un punto obxectivo válido nas súas conclusións e desenvolvementos, ocasionalmente penetra con forza neles, e sen excesivo disimulo, o valor da imaxinación creativa, da ficción literaria, á que o autor somete determinadas partes do seu traballo. E dicimos que o fai sen excesivo disimulo na medida en que non existe un intento real de simular ou agochar tales dinámicas, en particular naqueles momentos ou espazos nos

nas beiras, en particular entre o gremio dos historiadores chineses contemporáneos, os cales son aínda sensíbeis ás ensinanzas do vello erudito e, en moi boa medida, debedores da súa obra e pensamento. Aínda hoxe resulta practicamente imposíbel (nin existe necesidade real de facelo) suprimir a súa pegada ou extraer a sinal do labor deste autor de eidos tales como a comprensión e interpretación dos feitos e procesos gobernamentais (severamente sometidos, se ben nunca de forma plena, a un proceso de despersonificación no que se incide na contextualización dos feitos como clave interpretativa dos mesmos), a abordaxe biográfica (na que o conxunto dos elementos accidentais da vida do individuo, incluídos os seus logros e desgrazas, pasan a ocupar un valor secundario respecto daquel prioritario reservado aos caracteres persoais, emocionais e morais que significaron a súa existencia) ou as coordenadas identitarias da idiosincrasia chinesa[229] (vid. Ebrey 1996: 67).

Con posterioridade, Liu Xin tería recollido o conxunto das «Seis Escolas» ou «Seis Familias» (tradución máis próxima á súa formulación chinesa orixinal: *Liujia*; 六家) dos Sima, a saber: as escolas 1) do Yin e o Yang (*Yinyangjia*; 陰陽家), 2) dos letrados (*Rujia* [儒家]; grupo posteriormente coñecido baixo a designación confuciana), 3) a moísta (*Mojia*; 墨家), 4) a dos lóxicos ou dos Nomes (*Mingjia*; 名家), 5) o Lexismo ou Escola dos Lexistas (*Fajia*; 法家) e 6) a taoísta (*Daojia*; 道家)[230]. Porén, non sendo un

que o relato narrativo toma forma dialóxica ou monolóxica. Ou, dito doutro modo, nos que o historiador perde o recurso á voz e procede a entregala a algún dos protagonistas da narración histórica, en particular naqueles casos nos que, a maiores, non se nos refire a ningún documento ou texto conservado como sostén de tales arengas ou diatribas. Que non exista ou sexa detectábel intención de disimular ou silenciar este proceso, ou, cando menos, a natureza imaxinativa do mesmo, non parece ser froito dun descoido xeneralizado do autor, na medida en que tales adicións responden a unha función específica, non arbitraria (xa que logo, necesaria), a cale lle resulta estrutural ao documento no seu conxunto e á que vimos de facer referencia: a dotación dun dinamismo experiencial, vital, a toda unha serie de acontecementos e, en particular, personaxes que, doutra forma, corrían o risco de quedar fosilizados no texto escrito (non será esta, xa que logo, unha preocupación exclusiva ou especificamente platónica e logo nietzschiana). Súmase, polo súa vez, a este obxectivo a insistencia (directa e vehemente) na natureza ou fondo moral e, neste sentido e baixo tal prisma, crítico do labor histórico e da utilidade do mesmo. Sirva como exemplo o seguinte fragmento dos *Rexistros históricos*, no que se "reproduce" un diálogo habido entre Gaozu (高祖) (r. 188-180 a. C.), primeiro emperador dos Han, e o seu primeiro ministro, Xiao He (萧何) (morto no 193 a. C.) durante o oitavo ano do reinado do primeiro, en tempos da construción do Palacio Eterno, a cuxo cargo estaba o segundo: «[Fala Gaozu, desgustado ante a magnificencia das edificacións que observaba] "A guerra mantivo o imperio no axitación [caos] durante anos, e a vitoria non é aínda segura. Cal é o sentido de construír palacios a unha escala tan excesiva?" / "É precisamente porque o fado do imperio aínda non está decidido", respondeu Xiao He, "que precisamos construír palacios e salóns como estes. O verdadeiro Fillo do Ceo trata as catro direccións como o seu patrimonio familiar. Se non mora en magníficas estancias, non terá modo de demostrar [manifestar] a súa autoridade, nin establecerá os cimentos sobre os que constrúan os seus herdeiros"» (cit. Ebrey 1996: 67). Tras escoitar as verbas do seu ministro, prosegue Sima Qian, o anoxo do emperador transformouse en gozo. Así pois, recapitulando, unha vez coñecidos, e tratado por tanto o documento coas debidas precaucións, estes caracteres non parecen restar valor nin rigor aos esforzos do noso historiador.

229 A cal, da mesma maneira en que o farían autores clásicos grecolatinos como Estrabón ou Tácito, e non tan clásicos como Giovanni da Pian del Carpine, non prescindirá do contraste e da participación do estraño, o alleo, en definitiva, do outro cultural, representado no caso de Sima Qian fundamentalmente polos *xiongnu* (匈奴), pobo belicoso nómade que, de acordo co reconto do noso historiador, carecía de agricultura, respecto polos seus maiores ou apelidos.

230 Resulta preciso sinalar que estes dous grandes historiadores dos Sima non se limitarían a acuñar e instituír a denominación ou designación de Taoísmo ou Escola Taoísta (*Daojia*; 道家), senón que se ocuparon igualmente da configuración e delimitación conceptuais da propia escola, a cal chegarían a reformular e deformar ata o punto de mesturar nunha mesma unidade historiográfica pensadores, teses, correntes intelectuais e textos que, ata o momento, semellaban representar tendencias ou, cando menos, etapas diferenciadas e dotadas dunha maior ou menor autonomía no contexto da prolixa produción histórica do pensamento filosófico chinés antigo. Especialmente relevante resulta este respecto o maridaxe establecido entre as estruturas filosóficas (e non só) dependentes ou asociadas a Zhuangzi (莊子) e ao case integramente mitolóxico Laozi (老子), ata o punto de, segundo podemos reconstruír hoxe, chegar a inverter a orde e sucesión histórica dos pensadores, convertendo a Laozi en case coetáneo, cando non antecedente (se non intelectual, si biográfico) de Confucio, participando, deste xeito, na configuración da semente da que posteriormente se convertería na lenda da interacción e, en particular (e en detrimento, na súa radicalización, das posibilidades do primeiro aspecto), confrontación entre os dous grandes mestres do pensamento chinés pola hexemonía do seu universo cultural (e identitario). O seguinte exemplo das *Memorias históricas* (*Shiji*; 史記) resulta magnificamente exemplificativo desta nova dinámica historiográfica, máxime se prestamos atención ao feito de que o

mero copista, o historiador dos Han (e dos Xin de Wang Mang, por máis que pese) engadiría a esta árbore catro novas pólas, se ben recoñecería que unicamente as tres primeiras adicións gozarían de relevancia, relegando á derradeira a un posto marxinal. Falamos, sumando o numeral precedente aos anteriores de Sima Tan e Qian, das escolas 7) dos diplomáticos (*Zonghengjia*; 從橫家), 8) dos eclécticos (*Zajia*; 雜家), 9) dos agraristas (*Nongjia*; 農家) e 10) dos narradores (*Xiaoshuojia*; 小說家). Posteriormente Liu Xin procedería a establecer ou esclarecer (na medida en que tal operación xa fora embrionariamente encetada no *Shiji*, se ben de forma menos ordenada) a xenealoxía deste decálogo de escolas filosóficas, presentando liñas sucesorias o máis rectas posíbeis entre antecesores e sucesores intelectuais. De acordo co sistema relacional establecido por Liu Xin, as escolas de pensamento antes mencionadas poderían retrotraer o seu legado histórico ata as seguintes castes ou grupos profesionais:

1) Os astrónomos (Escola do Yin e o Yang).

2) Os máximos responsábeis da educación da corte e dos soberanos (Escola dos Letrados).

3) Os gardiáns do templo (Escola Moísta). As atribucións, natureza e substrato histórico concreto deste colectivo non quedan do todo clarificados na obra de Liu Xin (poderiamos afirmar que o carácter excéntrico e de aparente anomalía histórica do que se tería revestido o Moísmo posúe o seu particular correlato historiográfico xa desde tempos antigos).

4) Os encargados do cerimonial (Escola dos Nomes).

5) Oficiais e demais administradores ou responsábeis da xustiza (Escola dos Lexistas).

6) Os historiadores e cronistas de alto rango (Escola Taoísta).

7) Embaixadores e demais encargados dos labores diplomáticos (Escola dos Diplomáticos).

8) Conselleiros (en sentido amplo, en boa medida debida á función mediadora que se lles atribuía en tanto en canto figuras harmonizadoras respecto de saberes procedentes de diversas fontes) (Escola dos Ecléticos).

9) Oficiais e burócratas encargados de cuestións relacionadas coa boa marcha dos labores e obrigas do campo (Escola dos Agraristas).

Mestre Kong acude ao sabio taoísta para busca o consello deste en materia ritual (o tema non é, pois, trivial), recibindo a seguinte resposta de Laozi: «Laozi díxolle: "O bo mercador agocha no máis fondo os seus tesouros e finxe que as súas arcas están baleiras; o home de ben desborda de virtude, pero o seu rostro e a súa expresión non manifestan máis que idiotez" […] / Confucio foise e dixo aos seus discípulos: "As aves, sei que poden voar; os peixes, sei que poden nadar; as bestas salvaxes, sei que poden correr. O que corre, pode atraparse cunha rede; o que nada, pode pescarse cunha cana; e o que voa, cazarse cunha frecha. Pero o dragón, non alcanzo a saber como se eleva ata o ceo cabalgando ventos e nubes. Hoxe vin a Laozi, e é como o dragón!"» (cit. Cheng 2002: 164). A parte menos favorecida neste troco resultaría ser a de quen, historicamente falando, parece ter sido o primeiro dos dous pensadores (e, por conseguinte, aquel que estaba nunha mellor posición para reclamar historiograficamente a paternidade da escola compartida ou común), Zhuangzi, cuxo pensamento se desdebuxaría ao tempo que a obra a el adscrita pasaba a representar unha sorte de exemplo secundario ou manifestación excéntrica dun Taoísmo cuxo núcleo duro se desprazaba de forma progresiva, pero con firmeza, ás teses e doutrinas de Laozi, máis centradas ou dirixidas a aqueles aspectos e áreas que pareceron espertar maior interese nesta parella familiar de historiadores, caso das crenzas relativas á posibilidade de transcendencia e superación das limitacións humanas (xogando un papel destacado a potencial conquista da inmortalidade) ou da preocupación e interese polas artes de goberno (vid. Cheng 2002: 99-100).

10) Funcionarios de baixo rango e persoal subalterno (Escola dos Narradores). Ocasionalmente restrinxidos ou limitados a pouco máis que secretarios dependentes doutras ramas burocráticas e oficiais, este carácter subalterno parece ter sido recollido por Liu Xin á hora de caracterizar ao colectivo de intelectuais procedentes deste substrato histórico previo, os narradores.

Será sobre esta estrutura estratigráfica, e non tanto sobre a tipoloxía concreta do esquema presentado, así como tampouco respecto do fondo significativo do mesmo (referido ao ideal de unidade das distintas escolas, en tanto pertencentes a un mesmo macro-conxunto intelectivo-cultural, no seo do cal se inscriben as diferenzas e singularidades que as particularizan e, en ocasión, enfrontan), que se centren as correccións e críticas posteriores de autores como Feng Youlan, procedendo á súa modificación en base ao coñecemento histórico acumulado e o progreso da disciplina ao longo dos séculos (comezando polas técnicas e o apartado metodolóxico, pero sen esquecer as mutacións teorético-paradigmáticas). Era preciso para Feng Youlan levar a cabo certas modificacións no concernente ás liñas hereditarias ou xenealóxicas establecidas e asentadas por Liu Xin, se ben respectando, como xa se sinalou, o sentido último do seu traballo e o valor historiográfico do mesmo[231]. E a tal propósito revisionista o noso autor reservará unha sección específica do seu reconto histórico da filosofía chinesa (vid. Fung 1987: 75-80). Exemplos destas correccións, entre outros, témolos no recoñecemento do vencello existente entre os letrados e os eruditos e expertos en materia ritual, cerimonial e musical das cortes dos príncipes ou entre os membros da escola moísta e os cabaleiros e especialistas militares (dos que, supostamente, deviría o carácter, fondo ou, mesmo, os elementos marciais detectábeis nas teses do fundador da escola): «houbo quen se especializaron na ensinanza dos clásicos e na práctica das cerimonias e a música. Estes foron coñecidos como os *ju* ou letrados. Tamén houbo especialistas na arte da guerra. Estes foron os *hsieh* ou cabaleiros [dos que fará descender aos moístas]» (Fung 1987: 79). Da mesma maneira, explicitábase o carácter plural, múltiple, da ascendencia de escolas e círculos intelectuais aos que resultaban propios antecedentes máis heteroxéneos, círculos máis amplos, cuxa pluralidade de funcións, atribucións e especialidades técnicas ou intelectuais dificultaba a súa circunscrición en unidades históricas perfectamente diferenciadas. Tal sería o caso dos lexistas ou dos especialistas Yin e o Yang. Finalmente, se asumiría a imposibilidade manifesta de que esta operación puidese realizarse respecto do Taoísmo, resultado, en última instancia, dunha comuñón e interacción de saberes e prácticas propiciada por un cambio de actitude entre quen serían os seus futuros representantes (identificados xa por un marcado carácter individualista) máis que pola deriva histórica de castes, estratos ou estamentos socio-profesionais ou políticos específicos e especializados. Así, Feng Youlan declarará que a orixe deste grupo se atoparía na figura dos *ermitáns*, pero estes, lonxe de representar un colectivo pre-definido en si mesmo, representarían a culminación dun proceso de afastamento de diversas individualidades respecto dunha colectividade ou comunidade que espertara neles fondos sentimentos de desencanto e anoxo:

> «[P]or último houbo algúns homes que posuían cultura e talento pero que estaban tan amargados polas desordes políticas da súa época que se retiraron da sociedade ao mundo da natureza. Foron coñecidos como os *yin-che*, ou eremitas ou reclusos» (Fung 1987: 79).

231 «[A]índa que poidan estar equivocados os detalles da teoría de Liu Hsin [Liu Xin], o seu intento por atribuír a orixe das escolas a certas circunstancias políticas e sociais representa, sen dúbida, un punto de vista correcto. Citeino extensamente porque a súa descrición das varias escolas é, en si mesma, unha obra clásica da historiografía chinesa» (Fung 1987: 75).

Falamos, polo demais, dun crecemento e proliferación masivos do universo filosófico chinés que non afectaría unicamente á posterior disparidade de escola ou o estado de competición e enfrontamento que iría establecendo entre algunhas delas ou entre algúns dos seus representantes, pois tivo a súa particular repercusión, réplica, nas marxes internas das propias correntes de conxunto, chegando ocasionalmente a afectar á estabilidade das mesmas e, aínda, o sentido de continuidade do que se dotaban ou pretendían dotarse. Un claro exemplo deste derradeiro proceso topámolo no propio Confucianismo, o cal tería coñecido unha primeira división, de forma tan temperá, practicamente trala morte do seu primeiro gran representante, entre os discípulos inmediatos do Mestre Kong, sexa o número destes 72, maior ou menor. Tras esta primeira proliferación (que non cisma nin escisión, non existindo aínda un canon claramente establecido e garantido como tal), e a través da interacción e hibridacións das ensinanzas orixinarias de Confucio con diversas interpretacións do groso dos que rematarían sendo recoñecidos como clásicos do pensamento chinés (mergullados no seu propio proceso de configuración e mutación de forma coetánea), con determinadas teses e nocións desenvolvidas por algunha das nacentes escolas, así como por parte do que poderiamos considerar como sub-escolas xurdidas no seo da propia *Rujia* (sobre as que posuímos menor información), iríase establecendo un nutrido (pero aínda fragmentado) crisol, a medida que distintos grupos fosen capaces de establecerse e impoñerse no marco dunha herdanza confuciana común, á que se atopaban máis ou menos vencellados e cuxas ensinanzas e doutrinas se encargarían de transmitir e, en ocasións, tamén de modificar.

Un crisol de segunda orde (cronolóxica), trala primeira partición entre os discípulos directos do Mestre, que non tardaría demasiado tempo en ser testemuña dun novo reagrupamento, realizado neste caso ao redor de toda unha serie de grandes personalidades e intelectuais, cuxa fama e prestixio os colocaba nunha situación privilexiada desde a que reclamar a herdanza directa do pensamento e da obra filosófica do propio Confucio, con independencia de que o hiato temporal existente entre eles fose significativo e de que as súas particulares achegas filosóficas puidesen afastarse e, mesmo, contradicir aquilo que podemos considerar como a mensaxe confuciana orixinaria, sendo o caso de Xunzi especialmente significativo respecto de ambas problemáticas. En relación a estes grandes nomes do posterior devir filosófico chinés, en xeral, e confuciano, en particular, iríanse establecendo e estruturando progresivamente toda unha serie de correntes e círculos particulares, os cales, se ben non chegaron a renegar do recoñecemento da existencia dunha adscrición filosófica común, si se desenvolveron coa suficiente autonomía e liberdade como para ocasionalmente tornarse en declarados opositores internos dentro dun mesmo corpo referencial, marcando a dinámica de enfrontamentos intestinos da que foi bo coñecedor o Confucianismo Clásico no seu desenvolvemento temperán.

Dábase continuidade e asentábase, desta sorte, unha tendencia que xa se viña anunciando ao longo do século IV a. C., chegando ao punto de poder distinguir e identificar, xa á altura do século III, un conxunto de oito grandes focos ou círculos de pensamento confucianos, os cales darían conta dunha fortuna histórica desigual, en especial a partir do momento en que a Escola dos Letrados inicie un novo proceso de reagrupación, marcado nesta ocasión pola gradual polarización da mesma en torno ás que serían as súas dúas tendencias principais e, en moi boa medida, antagónicas, as representadas polos Mestres Meng (孟子) (*ca*. 380/375-289 a. C.), tendencia idealista, e Xun (荀子) (cuxa biografía se adscribe principalmente ao século III antes da nosa Era, sen que poidamos realizar precisións moito maiores a que o seu nacemento foi anterior á

morte do Mencio, posiblemente durante a madurez deste, e a súa morte previa á unificación imperial baixo os Qin, pero posterior ao derrubamento do mundo Zhou; vid. Cheng 2002: 186-187), tendencia realista (vid. Bauer 2009: 116).

Por máis que a relación historiográfica posteriormente establecida entre estes dous grandes autores non se caracterizarse polas tinguiduras do conflito directo que, en tantas ocasións, marcou a relación lendaria habida entre Confucio e Laozi, e por máis que certamente tivesen compartido, de forma parcial, tempo histórico vivido, e, en calquera caso, un macro-contexto cultural e filosófico común, cicais o máis adecuado sería consideralos como representantes privilexiados de dous momentos diferentes da historia da escola confuciana. Tal afirmación, non obstante, non debe levarnos ao erro de considerar que estamos ante pezas continuadas, ordenadas ou sucesivas dun proceso histórico evolutivo, inalterado na súa progresión lineal de fases ou etapas, así como tampouco ante un expositor das únicas tendencias existentes ou plenamente representativas dos seus respectivos períodos. Máis ben pola contra, ambas correntes, así como as súas respectivas variacións e derivacións internas, houberon de convivir ao longo dos séculos posteriores, nun equilibrio non sempre pacífico nin conquerido, non sendo poucas nin pouco relevantes as interferencias mutuas e transvasamentos que son constatábeis ao longo dos mesmos.

A figura do Mestre Xun e o seu pensamento quedan fóra dos límites definidos para a presente investigación, pero non así a de Mencio, a cuxa biografía e achega filosófica, con especial interese respecto daquelas facianas ou seccións directamente relacionadas coa súa particular aproximación ao fenómeno do amizar (ou, sen o concurso das cales, a comprensión da mesma resultaría dificultada ou limitada), adicaremos o restante espazo do presente capítulo, mantendo sempre, como non podería ser doutro modo, ao Mestre Kong no retrovisor.

No concernente ao Mestre Meng, Mengzi (孟子) (*ca*. 380/375-289 a. C.), resulta conveniente comezar pola abordaxe da herdanza historiográfica da que se tería beneficiado un dos máis afamados herdeiros de Confucio, cuxa dignidade intelectual chegou a aproximarse sensiblemente á do Mestre en parte da tradición posterior (clásica e non tan clásica) e cuxa obra, o *Mengzi* (孟子), formaría parte dos clásicos confucianos canónicos trala reformulación que dos mesmos se tería realizado en tempos dos Song (é dicir, de forma tardía, pero da mesma maneira en que o foron as *Analectas*). Ningún dos dous é logro menor. E esta posibilitación histórico-historiográfica parte de / ou se asenta na propia biografía (na reconstrución da mesma) do Mestre Meng. A fama e lenda de Mencio terían, de feito, chegado a ser o suficientemente notorias como para xustificar (historiograficamente falando, pero non menos certo de atender á historicidade do pensamento chinés) que a súa efixie fose incluída, con independencia da fractura cronolóxica que o separa dos restantes compoñentes deste selecto club, entre os coñecidos como os Catro Asociados (*Sipei*; 四配), ou, o que é o mesmo, na limitada serie dos discípulos máis sobresaíntes do Mestre Kong e, por conseguinte, dos representantes máis destacados deste primeiro Confucianismo (os cales, por certo, chegaron a recibir, ben fose de forma continuada ou episódica, unha veneración que, en ocasións, se revestiu de culto ritual). Nós mesmos xa nos referimos, de feito, aos restantes membros desta irmandade de popes confucianos con anterioridade: Yan Hui (顏回) (511-480 a. C.), recoñecido nas *Analectas* como o discípulo predilecto (máis querido e máis avezado nas súas ensinanzas) do Mestre Kong, coñecería a honra de ser o primeiro dos discípulos do Mestre en recibir sacrificios xunto a el; Zengzi (曾子) ou Zeng Shen (曾參) (505-436? a. C.), paradigma do rigoroso cumprimento da piedade filial (con independencia do carácter atroz e violento do seu pai), a el se atribúe, de feito

e xunto á transmisión do *Grande Estudo* (*Daxue*; 大學), a autoría do *Libro da Piedade Filial* (*Xiaojing*; 孝經), texto que chegaría a gozar dunha gran popularidade entre os círculos confucianos posteriores; e Zisi (子思) ou Kong Ji (孔伋) (*ca*. 485-420? a. C.), o propio neto de Confucio e suposto compilador, mesmo autor (dependendo da tradición á que atendamos)[232], do *Medio Invariábel* (*Zhongyong*; 中庸) (vid. Yao 2001: 100).

Esta serie nominal, co seu acompañamento reverencial, agocha tras de si unha sorte de segunda serie xenealóxico-disciplinar, toda vez que atendamos ao feito de que dun dos discípulos de Confucio, Zengzi, depende a ensinanza de Zisi, quen, pola súa vez, contaría entre os seus discípulos con quen tería sido o mestre de Mencio (se ben este derradeiro chanzo tendeu a omitirse en parte da historiografía posterior, facendo a Mencio discípulo directo de Zisi). A aparente ausencia da restante peza dos Catro Asociados neste reconto, Yan Hui, pode xustificarse (historiograficamente falando) tanto polo desexo de establecer unha sorte de continuidade lineal o máis directa posíbel entre os Mestres Kong e Meng ou ben pola escasa atención contemporánea prestada á importancia significacional do conxunto dos discípulos, na súa comuñón, como parte constituínte dun núcleo formativo e moral dirixido á corrección do conxunto dos seus participantes e de cada un deles a título particular (potenciais mestres de mestres en mutuidade sendo aínda alumnos). Posiblemente o máis correcto para a consideración deste feito sexa a ponderación harmónica de ambas valencias.

Porén, se o establecemento dunha xenealoxía directa (diacronicamente directa) co Mestre, co Mestre de mestres, non era suficiente como para garantir as pretensións de afirmar e fornecer a sucesión do Confucianismo, digamos, orixinario na figura e pensamento de Mencio, a propia biografía deste se construiría nunha forma de exercicio analóxico, cando non de imitación por reiteración, respecto da do gran letrado de Lu. Unha operación que, polo demais, agochaba un fondo especialmente relevante, na medida en que permitía ao Mestre Meng erixirse nunha sorte de segundo Mestre Kong no plano experiencial, existencial, con toda a relevancia da que gozaba e se revistía esta faciana nunha comprensión holista do pensamento filosófico que, tal e como puidemos observar con anterioridade, avoga, en liñas xerais, pola non disociación entre a reflexión teórico-abstracta e a experiencia contextual-vital. Desta sorte, da mesma maneira en que Confucio dicía percorrer os camiños da sabedoría non pretendendo crear nada novo, senón recuperar e aprender (é dicir, re-experimentar, poñer en uso) as ensinanzas de grandes sabios do pasado, caso do Duque de Zhou (周公) ou do ancián mestre Peng (彭), Mencio emulaba a quen por entón xa era un dos nomes máis destacados da historia intelectual da súa civilización-entorno, dispoñendo a súa propia experiencia vital para a realización plena das súas ensinanzas. A altura moral e fondo virtuoso do discípulo do discípulo do discípulo do discípulo do Mestre Kong adquiría e posuiría unha (nova) fronte de reafirmación, extraordinariamente significativa ao noso entender, grazas a tales procesos emulativos.

A estrutura narrativa da biografía de Mencio organízase en etapas ou períodos facilmente recoñecíbeis no relatorio canónico que lle resulta propio ao seu devanceiro simbólico-espiritual: proveniente dun estrato sociolóxico similar ou análogo ao de Confucio (baixo-nobiliar), era natural dun país veciño, lindeiro, de Lu, Zou (ambos actualmente forman parte da provincia oriental de Shandong). Tras pasar por un longo período formativo, con posíbel estadía entre os letrados que compuñan a afamada

232 Versión que chegaría a gozar de presenza propia no marco do texto a través da entrada preparada para o mesmo por Zhu Xi: «Esta obra contén a lei do pensamento transmitida polos discípulos de Confucio. Zisi, que temía que ao longo do tempo quedase diminuída polos erros, escribiuna nun libro e entregoulla a Mencio» (Confucio e Mencio 1995: 339).

academia erixida polos gobernantes de Qi, pasa a realizar a función de sabio ou mestre errante na súa ancianidade (de acordo coas novas que nos aporta o *Shiji*, contaría por entón con máis de sesenta anos de idade). Mestre de todo aquel que desexase escoitalo na súa incansábel procura de levar a cabo e materializar o conxunto de reformas morais e socio-políticas que preconizaba e que, baixo a éxida do Mandato Celeste, defendía, polo demais sen obter resultados prácticos e realizacións moito máis exitosas que as coñecidas polo Mestre Kong ao longo dos seus desprazamentos, posiblemente pola insistencia coa que o noso autor defendeu un principio de fondo ritualista-moralista como o era o sentido do humano, *ren* (仁), nun contexto no que se impuña o pragmatismo, o instrumentalismo e o utilitarismo de, entre outros, sofistas, lexistas e estrategos *(*pero aquí a derrota experiencial transformouse en triunfo histórico)[233]. Ao remate da súa vida, atopamos a Mencio fixando por escrito a súa obra e recompilando o seu pensamento rodeado dos seus discípulos (a obra asociada ao Mestre Meng, da mesma maneira en que as *Analectas*, posiblemente teña sido elaborada polos discípulos do mestre, pero, no caso concreto do *Mengzi* e fronte ao que acontecía co texto no que se recollen as ensinanzas de Confucio, a vida daquel puidese ter sido suficientemente longa como para ser quen de ter revisado persoalmente o escrito resultante; vid. Cheng 2002: 142), en número aparentemente superior aos que seguiron e dos que se tería rodeado Zisi.

As causas ou razóns que levaron ao Mestre Meng a encetar o período itinerante da súa biografía tampouco parecen diferir en exceso, non cando menos en fondo significacional, dos motivos que provocaron o abandono das funcións e cargos políticos ostentados por Confucio en Lu; *grosso modo*: a incapacidade ou carencia de intención real por parte dos seus respectivos soberanos por dirixir os seus esforzos e recursos ao goberno virtuoso dos seus súbditos e, conseguintemente, o rigoroso e correcto exercicio das obrigas emanadas do *Tianming*, con independencia, ou mesmo en detrimento, da auto-satisfacción dos seus desexos e querenzas persoais. No caso de Mencio, tal e como sinalabamos, o abandono sería non de responsabilidades concretas de goberno ou dun posto dado na burocracia rexional, como si acontecera co avó de Zisi, Confucio, senón a academia de Qi, pero, da mesma maneira en que acontecía cos soberanos de Lu, incapaces de controlar aos seus grandes ministros ou de facer retornar o poder dos mesmos ás súas propias figuras, os soberanos de Qi, nunha mostra temperá do que en Europa sería coñecido co tempo como despotismo ilustrado, empregaban os seus recursos culturais non como medio de corrección e perfeccionamento do propio réxime, senón como faro co que cegar aos territorios e soberanos limítrofes a través da gloria cultural (ou, cando menos, a través da imaxe de gloria cultural) que reverberaba nas súas terras (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XXXIX, Fung 1987: 130).

As coincidencias resultan ser aquí o suficientemente numerosas e precisas como para facernos reflexionar sobre o valor e importancia (sexa neste contexto ou noutros) da (re-)elaboración biográfica como peza clave do capital en materia de dignidade e redirección histórico-historiográfica do sentido último da obra filosófica dun pensador determinado. Mergullado entre tales posibilitadores e condicionantes, o Mestre Meng dificilmente podería ter sido considerado en rango menor ao de «herdeiro espiritual de Confucio» (Cheng 2002: 140).

Porén, da mesma maneira en que existe a que poderiamos denominar como xustiza historiográfica, certamente existe tamén o risco de caer en excesos ou abusos. Neste

233 Sima Qian tería concluído ao respecto que: «Mencio quería transmitir as virtudes de Yao, Shun e das Tres Dinastías, de modo que ningún dos señores a quen foi a ver quixo escoitalo» (cit. Cheng 2002: 143).

sentido, parte da literatura especializada contemporánea tendeu a insistir en exceso no valor histórico de Mencio como unha sorte de comentarista, cando non como un exemplarista, encargado de dotar dunha dimensión práctico-contextual aos contidos desenvolvidos previamente polo Mestre Kong. Certo é que non tódalas abordaxes similares relativas ao rol xogado polo Mestre Meng negan a existencia dunha filosofía innovadora e orixinal, ou, cando menos, parcialmente innovadora e orixinal, no pensamento do tantas veces considerado como o herdeiro privilexiado da esencia do Confucianismo Antigo. Tal é o caso de Pilar González España (vid. 1999: 43-44). Igualmente válida resulta a consideración de que o *Mengzi* dá testemuño ocasional dun manifesto e claro desexo de re-contextualizar as máximas e ensinanzas de Confucio, tarefa, polo demais, absolutamente necesaria ante a reclamación dunha mensaxe que se realiza con practicamente dos séculos de distancia respecto da súa emisión primeira. Os pensadores do arco dos séculos IV-III a. C., entre eles o propio Mencio, representan a resposta colectiva (que non homoxénea nin coordinada, senón historicamente coincidente) dada a un novo período de crise xeneralizada que, insistimos, o é a un tempo política e intelectual, ante o cal non se terían contentado, polo que á segunda faciana se refire, co incremento e perfeccionamento das habilidades dialéctico-retóricas e, mesmo, de artellamento de metodoloxías e terminoloxías específicas para a exposición, xustificación e demostración das súas teses e demais principios teóricos, senón que se preocuparon por (e tiveron a necesidade de) recoller as fontes primeiras das súas respectivas correntes e escolas en pro de dilucidar, afondar e expoñer con maior claridade cuestións que só foran parcialmente abordadas, en torno ás que existía unha determinada controversia (en ocasións debido ao tratamento ambiguo ou pouco detallado das mesmas ou a perda do contexto referencial orixinario) ou que os vellos mestres se limitaran a sinalar, a anunciar, sen afondar ou prodigarse sobre elas.

Con todo, en ocasións resulta difícil evitar que este tipo de argumentacións fideístas ou continuístas entre as figuras do mestre e o discípulo (por máis espiritual ou indirecto que este sexa) acaben relegando os compoñentes e elementos orixinais e persoais da proposta menciana a pouco máis que unha sorte de excentricidade ou paréntese nas marxes dun labor de mera transmisión dotado dun claro (e explícito) desexo de referencia ás fontes primeiras do seu pensamento filosófico. Pouco máis que engadidos secundarios no marco da que parecería ser a utilidade histórica específica do texto e pensamento do noso autor. Con interpretacións similares non se remata, por tanto, de facer valer con xustiza o peso histórico real de Mencio na tradición filosófica chinesa, particularmente naqueles casos nos que o Mestre Meng quedaría reducido a un papel de clara e plena subordinación respecto da herdanza recibida do Mestre Kong. E non o fan na medida en que necesariamente ignoran ou eluden o feito, cando menos na totalidade da súa extensión (e implicacións), de que as innovacións orixinais realizadas por Mencio, a mutación paradigmática que se observa na súa obra e o conxunto de agregados inseridos no corpo confuciano a través do seu pensamento, foron o suficientemente amplos e significativos como para dotar á Escola dos Letrados da enerxía e vitalidade suficientes como para facela triunfar (que non meramente sobrevivir) nun contexto histórico marcado, ao igual que o estivera o de Confucio, pola inestabilidade política e a convulsión militar, factores aos que agora se engadía a inxente proliferación de escolas e correntes de pensamento polemizadoras, ás que tampouco era inmune internamente o corpo confuciano. O seu posto no panteón dos grandes filósofos chineses resulta, xa que logo, merecidamente adquirido, e non como un simple transmisor.

Agora ben, non deixa de ser curiosa a forma en que as dinámicas continuístas e xenealoxistas baixo as que se establece e fornece a dependencia do Mestre Meng, en calidade de fideísmo á herdanza intelectual recibida de Kong Qiu, agochan a fonda pegada consecuencia dun procedemento historiográfico de linealidade oposta. Non en balde, grandes foron os esforzos postos en atopar en Mencio a un leal sucesor das ensinanzas de Confucio, sempre solícito e disposto a gardar a esencia e fondo orixinarios das mesmas, e así tamén os resultados desta empresa, privilexiándose a exploración e esclarecemento posteriores do texto confuciano desde unha perspectiva clara e declaradamente menciana (por máis que tal proceso se realizase de forma inconsciente), aínda cando este proceso chegou a afectar a teses e puntos nos que a continuidade interpretativa parecía atoparse con maior facilidade e con menores arestas no pensamento de Xunzi e nos que a abordaxe realizada por Mencio se revelaba ocasionalmente como unha mutación ou distorsión do pensamento primeiro, orixinario, do Mestre Kong. Este xogo de espellos atrapa en si mesmo a dualidade da imaxe reflectida, a un tempo recollida e a un tempo expulsada. Exemplo extraordinariamente revelador ao respecto represéntano as pretensións de atopar algún tipo de precedente á tese menciana da bondade natural, innata, do ser humano na seguinte sentenza das *Analectas*: «O Mestre dixo: "As naturezas [humanas] achegan, os hábitos distancian"» (XVII, 2; Confucio 1997: 119)[234]. A carencia de principios reflexivos relativos á moralidade da tal natureza nunha afirmación que parece guiada a consideracións de índole pedagóxico, tan comúns no conxunto do *Lunyu*, non parece ser impedimento suficiente como para que os anhelos de consolidar a xenealoxía atopasen aquí un peculiar punto de ancoraxe, e este non é o único caso susceptíbel dun proceso semellante de relectura en clave de prolepse (vid. Chong 2009: 190-191).

Polo que concirne á obra que leva o seu nome, o *Mengzi* (孟子), a valoración que da mesma se realice dificilmente podería fuxir ou evitar as inercias propias da comparativa co *Lunyu*. As similitudes entre ambos clásicos chineses son evidentes en ámbitos como a continuidade no emprego de técnicas como o diálogo, formato privilexiado en ambos casos para a transmisión e exposición pormenorizada dos contidos, por máis que as formas específicas desta metodoloxía deban re-contextualizarse nas esixencias e problemáticas concretas dos tempos de proliferación retórica (en acompañamento da bélica) nos que se insire e sitúa a experiencia vivencial do Mestre Kong. Porén, a tentación de estender o sentido de continuidade (simbólica) entre estas dúas figuras da historia filosófica chinesa ten permitido que, en determinadas

234 Sentenza obxecto dunha posíbel lectura en clave interpretativa diametralmente oposta, en tanto en canto, valoradas as dúas causas ou principios da dexeneración do mundo-entorno que poden ser detectadas nas *Analectas* —1) o cúmulo de apetitos e inclinacións impulsivas, entendidas aquí como debilidades naturais (na medida en que se consideren condicións ou calidades innatas), que posúe o ser humano (da preguiza á luxuria) e 2) a degradación e dexeneración potencial das tradicións nas que o individuo se forma e incultura—, se considere como máis lesivo o segundo elemento, é dicir, a ausencia de modelos culturais correctos ou a proliferación de fórmulas e manifestacións corruptas, sobre o primeiro, o estado de imperfección conxénito á natureza humana na súa forma bruta (crúa) (vid. Slingerland 2009: 115-116). A rectificación ou emenda do derradeiro condicionante permitiría, deste modo, aminorar os efectos negativos do primeiro (mediadas as ferramentas que permitan o control e redirección dos propios impulsos), da mesma maneira en que a súa carencia ou mala dirección non farían senón favorecer o acrecentamento (en intensidade, actividade e proliferación) daquelas debilidades e dos seus efectos. Porén, se manteña e recoñeza ou non a primacía do segundo compoñente como peza clave da corrección humana integral (individual e colectiva, natural e social), ámbalas dúas frontes vense igualmente beneficiadas por un proceso de aprendizaxe por emulación de modelos como o que traduce a proposta confuciana por medio das súas principais e máis relevantes prácticas pedagóxicas (aprendizaxe ritual, dos clásicos e da música), na medida en que: «Estes modelos tradicionais cumpren unha dobre función: *refrear* as emocións e hábitos naturais do individuo e (o que é máis importante) *constituír* a base dunha nova forma de ser. Estas funcións duais poden verse como correctivos para as dúas fontes de caída [declive] anteriormente mencionada: refreando a natureza innata, as debilidades básicas inherentes aos seres humanos son corrixidas; de maneira similar, constituíndo unha nova forma de actuar, pensar e expresarse, a corrupción que xorde da natureza defectuosa das tradicións contemporáneas é superada» (Slingerland 2009: 117).

ocasións, se limiten ou diminúan os caracteres particulares que denotan e evidencian as claras diferenzas existentes entre ambos clásicos.

Non en balde, unha das grandes desemellanzas apreciábeis entre as elaboracións dos Mestres Kong e Meng atopámola, xustamente, no carácter ou formato das obras a eles asociadas (ocuparémonos das discrepancias e desemellanzas teóricas con posterioridade, no momento de abordar determinados aspectos da empresa filosófica do autor que aquí nos ocupa). E é que existe practicamente un abismo entre a brevidade e o carácter aforístico que caracterizan ao conxunto das sentencias, diálogos e recontos que compoñen o *Lunyu* e a extensión comparativamente maior das entradas do *Mengzi*, máis proclive ás explicacións pausadas e atentas ao detalle, organizadas en torno a unidades temáticas más evidentes e uniformes e nas que se evidencia un maior emprego de técnicas retóricas e, mesmo, dunha linguaxe combativa que dá contas do estado de aberta oposición intelectual coñecido por Mencio no seu contexto. A desemellanza á que nos referimos parece depender neste caso máis que de condicionantes de tipo doutrinais (sen que esta valencia resulte, polo demais e en última instancia, eliminada), da contextualización do texto, grazas á cal as particularidades do mesmo parecen resultar de máis doada comprensión: a proliferación e diversificación (interna e externa) da constelación filosófica chinesa convertería en selva hostil a horta confuciana (atendendo á precisión que respecto do κῆπος epicúreo ten realizado Quintín Racionero) e, pola súa vez, ao propio Mencio, tal e como ten sinalado Wolfgang Bauer, nunha especie de «apóstolo Pablo» do Confucianismo[235]. Sirva como exemplo deste fondo combativo a salva xeneralizada, practicamente indiscriminada, que o Mestre Meng abre en múltiples frontes na seguinte sentenza:

> «Mencio dixo: "O mestre Yang ten a súa doutrina fundada no eu; aínda que con só arrincarse un cabelo beneficiase ao mundo, non o faría.
>
> O filósofo Mozi centra a súa doutrina no amor universal; se esfolarse o corpo da coroa [alto da cabeza] aos talóns beneficiase ao mundo, faríao.
>
> Zimo mantén unha teoría intermedia e, mantendo esta, está máis preto do correcto, pero o manter a posición intermedia sen moderación equivale a manter tan só un punto, igual que os dous anteriores.
>
> A razón pola que detesto que se manteña tan só un aspecto é a do dano que se fai á doutrina; reálzase tan só un aspecto e desbótanse cen"» (*Mengzi* VII A 25; Confucio e Mencio 1995: 301).

O caso presentado dista moito de ser un episodio illado. Máis ben pola contra, o estado de non excepcionalidade tería sido o suficientemente significativo como para que se chegasen a reservar espazos específicos no *Mengzi* á xustificación ou contextualización da fama de persoa combativa e aparentemente tendente á disputa da que parecía gozar o Mestre Meng. Tal é o caso do seguinte fragmento, fraccións dunha longa resposta dada por Mencio a un discípulo seu, Gongdu (公都子), ante a pregunta realizada por este en relación a se era correcto aquilo que do seu mestre se dicía fóra da súa escola:

> «Agora non hai reis sabios e os nobres abandónanse a tódolos vicios, e os letrados sen emprego ciscan os seus razoamentos. As palabras de Yang Zhu e de Mozi enchen o mundo e neste fálase de acordo co un ou co outro. A escola de Yang é a do *Eu*, co que non se recoñece a ningún soberano. A escola de Mozi é a

235 «En certo sentido, pódeselle chamar [a Mencio] o "apóstolo Pablo" do confucianismo: defendeu a doutrina fronte a outros (sobre todo [...] contra os moístas e os hedonistas seguidores do difamado taoísta Yang Zhu) e proporcionoulle así a súa verdadeira pegada [sinal]» (Bauer 2009: 111).

> do *amor universal*, co que non se recoñece a pai algún. Se non se ten nin pai, nin soberano ése como as bestas salvaxes. […] Se non se detén a expansión das doutrinas de Yang e Mozi e non se favorece a de Confucio, certamente que aquela linguaxe malvada enganará ao pobo e impedirá a benevolencia e a xustiza. Se estas non son impedidas, será o mesmo que guiar ás feras para que se coman aos homes, mentres que estes se devoran mutuamente.
>
> Eu teño este temor e defendo as doutrinas dos primeiros sabios mentres aparto as de Yang e Mozi e rexeito as súas obscenas palabras, para que non poidan obrar os que falan malvadamente; porque o que obra malvadamente no seu corazón, fai dano ás súas accións e o que mal actúa, mal goberna. Se volvesen a xurdir homes sabios, non farían nada distinto do que eu digo. [...]
>
> Aos que non recoñecen nin pais nin soberanos, o duque Zhou os houbese esmagado tamén.
>
> Eu tamén quero rectificar o pensamento dos homes, impedir a linguaxe perversa, apartar as condutas erróneas e rexeitar as palabras obscenas, para poñer en práctica a doutrina dos tres sabios [neste contexto concreto: Yu, o Duque de Zhou e Confucio]. Que me gusta a discusión? Non podo evitala.
>
> O que é capaz de refutar a Yang e Mozi con palabras, é un discípulo dos sabios» (*Mengzi* III B 9; Confucio e Mencio 1995: 214-215).

Mencio enceta a defensa da súa actitude de aberta belixerancia intelectual practicamente coas mesmas verbas coas que a remata, *Como podería gustarme a discusión? Pero non teño máis remedio que discutir*. Nótese, por certo, que aquí reaparece a figura do filósofo como peregrino mendicante, como funcionario descastado e desarraigado[236]. A correcta contextualización do texto e pensamento do Mestre Meng certamente apoia a súa alegación, máis alá da reconstrución persoal e emocional do suxeito e do carácter máis ou menos tendente á confrontación do mesmo (facetas que se afasta moito das posibilidades do bo facer do historiador en base á información conservada coa que contamos). A cuestión, con todo, non deixa de ser especialmente sensíbel á comparativa entre a natureza combativa dun texto, o *Mengzi*, máis dirixido ao establecemento de liñas defensivas fronte a ofensivas externas e a conversión do outro por descarga retórico-intelectual, e o carácter pedagóxico dun *Lunyu* máis sosegado e quedo (se ben non por tal razón libre de polémica, e de polemización), principal e prioritariamente dirixido á explicación interna da doutrina. «As ensinanzas de Confucio, un século antes, representaban unha especie de idade de ouro na que a palabra saía sen esforzo; en cambio, Mencio ten que adicarse a preparar as súas armas, empregando tódolos recursos para aceptar desafíos e previr ataques» (Cheng 2002: 141-142).

No concernente ás particularidades do pensamento menciano, a súa proposta filosófica semella ser, con independencia de tódolos esforzos dirixidos a entroncar

236 Os tempos de Mencio, é dicir, dos Reinos Combatentes, supoñen, tal e como nos lembra Anne Cheng, un período de excepcional liberdade para uns *shi* (士) que gozaron dunha autonomía xeneralizada respecto do poder político, en especial por contraposición coa que sería a súa conversión laboral en proceso de sistemática especialización, tipificación, e, non menos importante, dependencia dun poder progresivamente centralizado trala súa conversión en letrados asociados e dependentes (ao tempo que conformantes) da burocracia gobernamental xa en tempos imperiais, xermolo das posteriores tensións e do non sempre claro nin doado acomodo entre intelectualidade e poder político en China (vid. Cheng 2002: 140). Polo demais, non debemos esquecer, dando continuidade á reflexión da nosa autora, que o propio Mencio, o seu pensamento, representan un punto de inflexión no relativo á particularización e diferenciación, coa necesaria toma de consciencia do tal estado das cousas, existente entre o *junzi* (君子), «home de ben [ou superior]», en tanto en canto ideal moral fronte ao poder efectivo, fáctico, do soberano, *jun* (君). As reflexións do mestre dótanse aquí, como en tantas outras ocasións e espazos, daquel fondo pragmático e de interese contextual que tantas veces se ten desdebuxado ou diminuído ante a vehemente (e, en ocasións, tamén romanticista) defensa que das vertentes ou facianas máis místicas do seu pensamento se ten realizado.

intelectualmente as figuras dos Mestres Kong e Meng, máis debedora das derivas e desenvolvementos propios da escola de Zisi do que é herdeira do pensamento de Confucio (ata onde somos quen de podemos reconstruílo). Este cambio de perspectiva resulta especialmente significativo respecto daquilo que poderiamos considerar como o núcleo duro do *Mengzi*, cando menos como un dos seus piares elementais, a saber: a noción e teses relativas á bondade natural do ser humano (*xing shan*; 性善).

Mencio non chegaría a negar plenamente a existencia de maldade no obrar e actuar humanos (e, con xustiza, dificilmente podería telo feito no marco dun pensamento que se pretendía erixir, ao igual que o fixera o do Mestre Kong, en principio de corrección dunha contorna histórica decadente e dexenerada), polo que resulta preciso comezar incidindo no carácter ou sentido *humano* que se lle presupón ou que co-implica o devandito principio bondade. A maldade no ser humano, que non o Mal (entendido como substancia independente e autónoma, dependente de si mesma para a súa conservación e con capacidade de influencia sobre a súa contorna)[237], xustificarase ou acreditarase como unha sorte de falta de práctica ou, simplemente, coñecemento da faciana e fondo virtuoso e naturalmente inclinado cara á bondade que posúe o ser humano (vid. Cheng 2002: 155): «Mencio díxolle a Gaozi: "Os estreitos sendeiros de montaña, se se usan, convértense en camiños, se, pola contra, non se usan, énchense de maleza. Agora a túa mente está chea de maleza"» (*Mengzi* VII B 21; Confucio e Mencio 1995: 313). Existen, polo demais, compoñentes que, non atopándose a súa natureza orixinaria determinada ou predisposta como boa nin mala, si serían susceptíbeis de dar lugar a comportamentos, condutas ou prácticas negativas (perversas, infames), pero falamos de caracteres que se atopan en estado de comunidade compartida co conxunto dos restantes animais non-humanos, polo que non constitúen nin representan a parte humana que lle é propia e distintiva da súa natureza.

Será nas marxes desta reconsideración da natureza humana na que o Mestre Meng opere unha aproximación parcial do ser humano ao conxunto dos animais non-humanos a través da dimensión instintiva dos mesmos. E dicimos aproximación parcial e non plena na medida en que, se ben o conxunto dos instintos primarios (biolóxicos) si representan unha realidade común a ambos colectivos, Mencio estende as fronteiras da parte que lle toca ao humano ata abranguer na mesma, como calidade exclusiva (e diferencial), unha sorte de moralidade instintiva, convertida practicamente nun núcleo duro da natureza humana, consubstancial á mesma, que non pode reducirse nin aumentarse, con independencia das querenzas e esforzos que o individuo pretenda dirixir á consecución de tales obxectivos (*Mengzi* VII A 20)[238]. E é que, se ben Mencio

237 A concepción dunha Vía (Tao) única na súa existencia e capaz de abranguer, englobar, a realidade no seu conxunto elimina drasticamente a posibilidade de que sendas transcendentais opostas, encamiñadas a unha realidade elementalmente dual, maniquea, entre a vía luminosa do Ben e a escura do Mal, poidan ser establecidas. A pluralidade de sendas existentes redúcese, por tanto, ás que posibilita a experiencia vital na súa accidentalidade e contextualidade. O propio Mencio encargarase de traer a colación a idea forte de Confucio de que existen só dúas vías (que non Vías), aquela que é fiel e persigue o sentido do humano e aquela que se afasta del. Fala o Mestre Meng citando ao Mestre Kong: «Confucio dicía: "Só hai dous camiños, o da benevolencia [sentido do humano] e o do egoísmo"» (*Mengzi* IV A 2; Confucio e Mencio 1995: 219). Unha tese que terá continuidade en textos igualmente canónicos da tradición confuciana como o *Xusto Medio* ou *Medio Invariábel* (*Zhongyong*; 中庸), entre cuxas primeiras afirmacións podemos atopar a seguinte máxima: «O Camiño [Tao] non pode abandonarse nin sequera un breve instante. Se puidese abandonarse non sería o Camiño» (§ 1; Confucio e Mencio 1995: 339).

238 Máis ben pola contra, todo esforzo dirixido a acelerar e incrementar este principio de moralidade natural, máis alá ou por oposición á cadencia e curso que lle resultan propios, non só resulta ineficaz, senón que pode chegar a revelarse en altamente contraproducente: «Que non lle aconteza o que a aquel home do país de Song, que estaba tan magoado porque o seu gran non crecía, que decidiu axudalo a crecer, e para iso tirou cara arriba de tódalas espigas, ata sacalas un pouco máis da terra. Despois disto, regresou á súa casa moi canso e, unha vez alí, díxolles aos seus: *Hoxe atópome moi canso porque estiven axudando ao gran a crecer*. O seu fillo foi entón correndo ao campo para velo, pero cando chegou, as plantas xa se murcharan. A maior parte dos homes axudan á súa enerxía como ao gran.

non nega a existencia de importantes similitudes entre ser humano e animais non-humanos, ata o punto de chegar a afirmar que en pouco é no que ambos colectivos difiren:

> «Mencio dixo: "O home non difire moito dos animais irracionais. Os homes vulgares renuncian a esta diferenza, os homes superiores consérvana.
>
> Shun entendeu a realidade e observou as relacións humanas. El obrou con base na benevolencia e a xustiza sen perseguir estas virtudes [por ser connaturais súas]"» (*Mengzi* IV B 19; Confucio e Mencio 1995: 235).

Da mesma maneira tampouco elimina ou nega a diferenza existente entre ambos espectros. Unha diferenza que, por certo, debe procurarse, cultivar para si o propio ser humano, na medida en que, fronte a cosmovisións como as da árbore abrahámica, o home, o animal humano, non se sitúa nun plano diferencial ou goza dunha posición privilexiada determinada pola vontade activa, consciente e sapiente da divindade.

Esta esencia moral da que estaría dotada, en calidade de excepcionalidade, a natureza humana (operando como foco de demarcación diferencial), atopará acubillo e fondo conceptual naquela forma ou principio de sensibilidade dual considerado por Mencio como característico (e privativo) do ser humano: o *xin* (心), corazón/mente na medida en que espazo orgánico válido tanto para a xestión dos afectos e paixóns (actividade de afectividade moral; o que se sente ou desexa) como do intelecto (actividade reflexiva; aquilo que se pensa do que se sente ou desexa), facendo, desta sorte, da consideración teorética do bo e o malo (distinción intelectual) un proceso indisociábel do da aprobación ou desaprobación anímicas do correcto e o incorrecto (distinción emocional) (vid. Cheng 2002: 152, Chong 2009: 192, Lau 2000: 193-195):

Tamén hai dos que a cren pouco interesante e a abandonan; non quitan as malas herbas dos seus campos. Os que intentan axudala a crecer, non só non a benefician senón que a danan» (II A 2; Confucio e Mencio 1997: 175). Esta fase da argumentación pode chegar a resultarnos problemática, na medida en que a crítica dos esforzos dirixidos desde o Confucianismo de corte menciano contra calquera intento de alterar externamente e influír deste modo sobre as dinámicas que lle son propias, inherentes, á evolución natural das sementes virtuosas do ser humano, non implica nin trae consigo, novamente, unha defensa similar á da non-acción taoísta, dado que a evolución daquelas si require do coidado e práctica adecuados. A cita do home de Song está precedida, de feito, polas seguintes verbas: «A enerxía vital conxúgase coa rectitude moral e a lei do Ceo. En caso contrario debilítase. / A acumulación de rectitude moral produce enerxía, pero a rectitude non debe interromperse para poder captala. Se o intelecto non se comprace neste proceso, inmediatamente se debilita a enerxía. [...] / É preciso estar sempre atento ao cultivo da enerxía, pero non á súa rectificación. O intelecto non debe esquecerse dela nin un momento, pero non pode axudala a crecer» (Confucio e Mencio 1995: 175). Cicais resulte máis doado aproximarse ao estado da cuestión a través da abordaxe permaculturista mediante a que intelectuais como Masanobu Fukuoka (福岡正信) (1913-2008) teñen progresado na comprensión e práctica dunha actividade agrícola natural, integrada nas dinámicas correspondentes do medio concreto no que se inscribe e que, desta sorte, atenda ás necesidades do mesmo como propias. Poderiamos resumir, simplificando, o fundamento básico das devanditas abordaxes en que a actividade humana, non podendo ser inexistente (nin debendo selo), debe responder a un coñecemento suficiente do contexto no que opera como para poder realizarse sen exercer violencia sobre o mesmo, é dicir, para saber cando, de que maneira e en que intensidade e proporción intervir para que a devandita actuación non se realice contra a naturalidade dos procesos que lle son inherentes ao medio, senón inscribíndose de forma harmónica entre os mesmos. Mediada a diferenza de contextos (histórico-cronolóxicos, pero tamén teórico-conceptuais e de sentido e interese últimos da reflexión), o propio Mestre Meng tería afirmado que, habidos por todo ser humano os catro fundamentos morais (sentimentos de compaixón, de vergoña e desagrado, de gratitude e modestia e de aprobación do xusto e desaprobación do inxusto): «se saben como desenvolvelas e levalas á súa plenitude, serán como o fogo que empeza e toma corpo ou como a fonte que brota e aumenta o seu caudal» (*Mengzi* II A 6; Confucio e Mencio 1995: 180). A falta de coñecemento ou concienciación reflexiva respecto destas predisposicións pode verse negativamente reforzada por toda unha serie de estados ou condicionantes ambientais adversos ou prexudiciais, daniños, tal e como se afirma nas entradas sétima e oitava do Libro VI (A) do *Mengzi*. O seguinte extracto procede da segunda sección agora referida: «As árbores do monte Niú eran belas, pero por estar situadas nos bordes dun grande Estado, foron atacadas con machadas e xa non puideron conservar a súa beleza. Co repouso do día e a noite e a nutrición de choivas e orballos, renaceron brotes e talos, pero vacas e cabras viñeron entón e pastaron no monte ata deixalo pelado. Cando as xentes ven agora o monte espido, cren que nel nunca houbo árbores, pero non é este o estado natural do monte» (Confucio e Mencio 1995: 272-273).

> «Gao dixo: "A vida é o que chamamos natureza".
>
> Mencio respondeu: "A vida é o que chamamos natureza como é branco o que chamamos branco?" Gao dixo: "Así é". Mencio continuou: "Entón, é o branco dunha pluma branca igual ao branco da neve e o branco da neve igual ao branco do xade branco?" "Si", foi a resposta de Gao.
>
> "Ben", dixo Mencio, "entón, a natureza dun can é como a unha vaca e a da vaca como a do home [pois, da mesma maneira en que tódolos obxectos anteriores comparten a brancura, tódolos compoñentes da segunda lista comparten a vida, o feito de estar vivos]"» (*Mengzi* VI A 3; Confucio e Mencio 1995: 268).

A aprehensión deste principio de bondade como connatural ao ser humano ou co-implicado na súa natureza máis íntima sería obxecto dunha enxeñosa (e efectiva) defensa e exposición con recurso á metáfora hídrica, en particular polo que respecta ás tendencias físicas deste estado da materia:

> «Gao dixo: "A natureza humana é como unha corrente de auga que flúe rapidamente; se se abre unha fenda ao Leste correrá cara ao Leste, se se lle abre unha fenda ao Oeste correrá cara ao Oeste. A natureza do home non distingue entre o ben e o mal, da mesma maneira que a auga non distingue entre o Leste e o Oeste".
>
> Mencio respondeu: "Certamente que a auga non distingue entre o Leste e o Oeste, pero, tampouco distingue entre arriba e abaixo? A natureza do home tende ao ben como a auga tende a baixar. Non hai home que non tenda ao ben como non hai auga que non tenda a baixar.
>
> Agora ben, se palmeamos na auga e facémola saltar, pode pasar por enriba da cabeza; se a embalsamos e canalizamos pode ir polas montañas, pero, é esta a natureza da auga? Non, senón que estas tendencias son causadas nela. Ao home tamén se lle pode facer que obre mal, pero a súa natureza terá que ser manipulada do mesmo xeito"» (*Mengzi* VI A 2; Confucio e Mencio 1995: 267-268).

O recurso á exemplificación expositiva da resposta física invariábel e segura do movemento da auga en condicións de normalidade (enténdase, de normalidade para as nosas condicións terrestres, que diriamos agora), resulta ser extraordinariamente adecuado (ademais de estendido, sendo o recurso a metáforas físicas e orgánico-biolóxico un espazo amplamente percorrido no *Mengzi*). En base a el, Mencio avogará e defenderá con vehemencia que obrar virtuosamente non supón, en última instancia (en raíz), un esforzo espurio, alleo ou externamente imposto, en calquera caso, estraño ao ser humano, senón a resposta natural a inclinacións e disposicións innatas, que lle son propias á súa natureza (*xing*; 性), na medida en que lle son dadas e inscritas polo Ceo desde o seu nacemento e, por conseguinte, lle resultan indisociábeis[239]:

239 O recurso á etimoloxía e a lectura gráfica do termo empregado e do carácter no que cristaliza son, novamente, unha ferramenta de gran valor para a clarificación da cuestión. No caso concreto que aquí nos ocupa, o elemento *sheng* (生) é parte constituínte da composición de conxunto do carácter *xing* (性), dotado o primeiro do significado de «vida» ou «concibir», da mesma maneira en que, en exemplo comparativo magnificamente empregado por A. Cheng, na *natura* latina seguimos a atopar inserido o «nacer» (*nascor*) (vid. Cheng 2002: 147, Bauer 2009: 109-110). Polo demais, non debemos esquecer que falamos dun termo, *xing* (性), que, se ben acabaría por ocupar unha posición privilexiada no contexto da reflexión filosófica chinesa relativa á problemática da natureza das cousas e os seres, en boa medida grazas ao apoio dado polo Mestre Meng ao mesmo, distaría moito, tal e como nos lembra W. Bauer, de representar a única posibilidade existente nun marco lingüístico-terminolóxico, o do chinés antigo, que carecía dun vocábulo único e específico para referirse ao principio de carácter natural ou de adecuación á Natureza, operando para tal fin, de forma ocasional e de acordo co contexto concreto no que se inserían e significaban, voces e nocións, en ocasións de carácter claramente derivado (pasando da *natureza* á *naturalidade* ou o *natural*), como as de *ziran* (自然)

> «Gao dixo: “Deleitarse coa comida e co sexo é a natureza; a benevolencia é interna ao home, non nos vén dada desde o exterior, os principios [*yi*; 義], en cambio, son externos, non veñen do noso interior”.
>
> Mencio dixo: “Por que dicides que a benevolencia é interna e os principios externos?” Gao respondeu: “Se hai un home de maior idade que eu, eu respecto a súa idade, pero este respecto non está en min, é igual que se hai un home branco e eu considérolle branco a causa da súa aparencia exterior, por iso digo que os principios sonnos externos”.
>
> Mencio dixo: “Non hai diferenza en afirmar que un cabalo é branco e que un home é branco, pero acaso non a hai na consideración da idade dun cabalo e da dun home?, e, a que é ao que chamamos principios?, á idade do home ou ao respecto que esperta en nós?”
>
> Gao dixo: “Eu amo ao meu irmán, pero non amo ao irmán dun home de Qin calquera, son eu o que determina o sentimento, polo que digo que este é interno. Porén, eu respecto os anos dun home de Chu e tamén os dos meus maiores; é a idade a que determina este sentimento e por iso digo que é externo”.
>
> Mencio dixo: “O pracer que nos proporciona un asado feito por un home de Qin en nada se diferencia do dun asado feito por nós mesmos, pero se isto sucede así, como podedes dicir que o noso pracer ao comer o asado é externo?”» (*Mengzi* VI A 4; Confucio e Mencio 1995: 268-269)[240].

A defensa realizada por Mencio da tendencia espontánea do humano a unha bondade que lle resulta innata, atopámola xa na primeira entrada do mesmo Libro VI do *Mengzi*, na que contamos coa presenza e participación do mesmo interlocutor, o Mestre Gao (Gaozi; 告子), do que pouco podemos engadir máis alá das trazas moístas —segundo se deriva das posturas nas que se sitúa e das teses que defende— ou sofistas[241] das que parece dar conta o seu pensamento. O cuestionamento filosófico de fondo segue aquí a ser o mesmo, a saber: o estatuto que, en materia de moralidade, lle outorgamos á natureza do individuo, e, por conseguinte, a participación da mesma na capacitación virtuosa deste (ou no seu ignominioso descenso). Finalmente, resulta igualmente familiar a presenza de compoñentes orgánicos (sumados aquí ao procesamento artesanal dos mesmos) como parte do exercicio argumental e explicativo:

> «O filósofo Gao dixo: “A natureza humana e como o salgueiro e a rectitude como un vaso ou escudela; servirse da natureza humana para producir benevolencia e rectitude é como facer vasos e escudelas co salgueiro”.
>
> Mencio respondeu: “Acaso podedes vós usar o salgueiro naturalmente para facer con el vasos e escudelas? Non, senón que primeiro tedes que facerlle violencia e danalo. Se tedes que facerlle violencia e danalo para facer vasos con el, entón, tamén teriades que violentar e danar ao home para producir benevolencia e rectitude. De seguir as vosas palabras, a totalidade dos homes

(«así por si mesmo», asumido aquí como «ser así un mesmo») ou *tianran* (天然) (literalmente «ser así [a partir do] ceo»), sen esquecernos do propio «ceo» (*tian*, 天), dotadas todas elas de caracteres e matices específicos.

240 A mesma diatriba, habida nesta ocasión entre o pensador confuciano Wuma e o propio Mestre Mo, podemos atopala no *Mozi*, se ben a xerarquía confuciana dos afectos aparece nesta ocasión, marcado o relato como o está polo prisma moísta, como expresión ou mostra colectiva dun egoísmo persoal.

241 Atendendo ao rigor e habilidade amosados por este nos campos da retórica e a argumentación lóxica, nos que, tal e como ten sinalado W. Bauer, chega a revelarse ocasionalmente como superior a Mencio (por máis que as súas reflexións nos teñan chegado a través dun texto, a este respecto, tan pouco imparcial e proclive á súa figura como o libro adicado á transmisión do pensamento do outro mestre implicado nas diatribas nas que participa, o Mestre Meng), e as similitudes existentes entre determinados aspectos do seu pensamento e as achegas filosóficas de Gongsun Long.

sería levada a crer que a benevolencia e a rectitude son desgrazas"» (*Mengzi* VI A 1; Confucio e Mencio 1995: 267).

Mencio negará, con vehemencia e de forma taxativa, a tese de Gaozi relativa á neutralidade, indiferenza do sistema da natureza, primeira das tres opcións que se postulan como posíbeis en *Mengzi* VI A 6: 1) na natureza non existe nin o bo nin o malo; 2) existen tantas posibilidades de que a natureza se torne boa como de que se desprace cara á maldade (posiblemente o máis próximo á tese de Mencio, na medida en que garda un certo principio de similitude, polo demais unicamente introdutorio e parcial, respecto das posturas que serán defendidas polo noso autor); e 3) mentres que a natureza dalgúns é boa, a doutros é mala (vid. Fung 1987: 131-132)[242]. O Mestre Gao restrinxía o innato ao universo do máis radicalmente biolóxico, dos instintos e apetencias básicos ou primarios (caso da procura de alimento e confort ou a satisfacción sexual), co particular efecto de pasividade e atracción automatizado-sensorial dunha existencia rexida pola dominancia funcional dos órganos biolóxicos, ao tempo que, en consecuencia, subliñaba o carácter artificial e esóxeno (externo, alleo á natureza do individuo en cuestión) da moralidade e dos demais revestimentos virtuosos dos que se pode dotar o ser humano. Certamente, o Mestre Meng compartiría co Mestre Gao o principio fundamental de equiparación do *xing* (性) e o *sheng* (生), é dicir, da natureza do individuo con aquilo que lle resulta innato, na medida en que lle é propio ou constituínte do mesmo desde o seu nacemento, pero as coincidencias entre ambos parecen limitarse a esta consideración de partida. Así, Mencio incluirá a máxima da connaturalidade da bondade humana como parte dun sistema, o da natureza do individuo[243], que, en tanto en canto natural, concibe como necesariamente saudábel e que, na medida en que posúe ou está dotado dun principio vital, entende (como se dun bo orixenista se tratase) como necesariamente activo, móbil (e, deste xeito, rubrícase a posibilidade de actuación consciente e control do individuo respecto da súa propia natureza e dos seus apetitos inmediatos).

Unha das principais demostración da existencia deste principio atoparíaa Mencio na calidade ou capacidade de conmiseración, compaixón ou, en termos máis xerais, naquela predisposición empática cara ao outro que volve intolerábel, imposíbel de soportar (*buren*; 不忍; a non confundir con 不仁, homófono do anterior pero empregado para designar a carencia de *ren*, de sentido do humano), a contemplación do sufrimento deste *outro*, concibida polo Mestre Meng como tan instintiva como o sería a necesidade de satisfacer a fame ou a pulsión sexual (vid. Cheng 2002: 148-149, Chong 2009: 194-195). Fala Mencio respondendo ao seu discípulo Gongdu sobre as posíbeis interpretacións relativas ao carácter da natureza humana:

242 «Gongdu dixo: "Gao afirma que a natureza humana non é nin boa nin mala. / Hai quen di que a natureza humana pode obrar o ben e o mal e que, por iso, en tempos dos reis Wen e Wu o pobo amaba o ben, mentres que, na época de You e Li amaba a crueldade. / Hai quen di que uns teñen unha natureza boa e outros mala e que, por iso, aínda cando o soberano era Yao, puido aparecer alguén como Xiang [o malvado irmán de Shun] e que un pai como Gusou puidese ter un fillo como Shun, mentres que, cando o soberano era o tiránico Zhou, axudado polo seu sobriño, puidesen existir homes bos como Qi de Wei e o príncipe Bigan"» (Confucio e Mencio 1995: 270).

243 Sistema integrado pero dotado de considerábeis diferenzas cualitativas internas, toda vez que ás necesidades biolóxicas e as respostas sensoriais inmediatas se suma en igualdade de condicións, polo que respecta ao seu estado esencialista, un substrato moral con inercias compartidas respecto dos primeiros, pero dotado de dinámicas e dun sistema de prioridade no actuar (no actuar virtuoso chegado á corrección) que lle son propios. Pénsese a este respecto na xa referida tríade de casos de elección presentada en *Mengzi* VI A 10, os dous primeiros dos cales resultan propios da primeira categoría agora sinalada —gusto polo peixe e polos pés de oso e desexo de conservación da vida sobre a morte— fronte ao derradeiro —conservación, defensa e incremento da rectitude, con independencia dos danos que lle poidan ser ocasionados ao individuo (chegando incluso ao sacrificio da propia vida)—, radicalmente moral. O cal, con todo, acaba por impoñerse, sobre as restantes consideracións no suxeito virtuoso (que non é outro que aquel que precisa, necesariamente, de coñecer a súa natureza orixinaria e, neste sentido, auténtica).

«De acordo cos seus sentimentos, a natureza pode facer o ben, por iso digo que é boa.

Se os homes non fan o ben, o defecto non é da natureza.

O apiadarse dos outros é un sentimento que teñen tódolos homes e, así mesmo, tódolos homes teñen os sentimentos de vergoña e desgusto, de respecto e reverencia, de asentimento e denegación. O apiadarse dos demais indica que temos a benevolencia, a vergoña e o desgusto, que temos a rectitude, o respecto e a reverencia, que temos a corrección e, por último, o asentir ou denegar indica que temos capacidade de coñecer. Benevolencia, rectitude, corrección e capacidade de coñecemento non son principios que se nos infundan desde o exterior; con certeza que os temos en nós e que só a falta de reflexión pode facer manter o contrario. Por iso dise: *Búscaos e os atoparás, descóidate e os perderás*. Os homes diferéncianse a este nivel no dobre, en cinco veces ou nunha inconmensurábel cantidade, pero isto é porque non poden exercitar ao máximo os seus dotes naturais» (*Mengzi* VI A 6; Confucio e Mencio 1995: 270-271).

Tamén:

«Mencio dixo: "Tódolos homes teñen un corazón incapaz de soportar o sufrimento dos outros.

Os reis antigos tiñan o corazón compasivo, por iso practicaban unha política igualmente compasiva. Cando con un corazón compasivo se practica unha política igualmente compasiva, o goberno do mundo é tan fácil como facer xirar algo na palma da man.

Por exemplo: se uns homes ven de pronto que un neno se cae a un pozo, todos sentirían medo e compaixón e isto non sería por gañar o agradecemento dos seus pais, nin porque así gañasen fama entre os seus amigos e parentes, nin por medo a adquirir mal renome.

Disto dedúcese que, o que non sinte compaixón, non é home, que o que non sinte vergonza e desagrado non é home, que o que non sinte gratitude e modestia non é home e que o que non ten sentimentos de aprobación ou desaprobación non é home.

O sentimento de compaixón está na base do amor ao próximo [*ren*; 仁]. O sentimento de vergonza e desagrado está na base da rectitude [*yi*; 義]. O sentimento de gratitude e modestia está na base da corrección [*li*; 禮] e os sentimentos de aprobación e desaprobación están na base da sabedoría [*zhi*; 知].

Os homes teñen estas catro bases [xermes] como teñen as súas catro extremidades e o que di que non é capaz de desenvolvelas, é como o que se rouba a si mesmo, e o que declara a propia incapacidade ao príncipe, é como se estivese roubando ao príncipe.

Tódolos homes posúen estas catro bases no seu eu, se saben como desenvolvelas e levalas á súa plenitude, serán como o lume que comeza e toma corpo ou como a fonte que brota e aumenta o seu caudal. Se as completan, bastan para protexer o universo; se non as completan, non poderán protexer nin aos seus propios pais"» (*Mengzi* II A 6; Confucio e Mencio 1995: 179-180)[244].

244 Este rexeitamento da dor, o sufrimento e o terror do *outro* resulta extensíbel ao mundo dos animais non-humanos, sendo, ao tempo, motivo de desatino e sorpresa no momento en que tal reacción emocional se adquire respecto destes derradeiros e non ou non da mesma maneira respecto de conxéneres humanos. Nunha diatriba habida entre o Mestre Meng e o rei Xuan de Qi incluída no *Mengzi*, o mestre confuciano, a colación dos motivos que o levaron á substitución dunha vaca (á que o soberano vira e cuxa expresión temerosa, como a dun home que é

Tal e como teñen observado Kim-chong Chong ou Wolfgang Bauer, resulta significativo que na derradeira argumentación, por máis que nela estean presentes e en estado de equidade o conxunto dos catro xermes, sementes (sentido do humano, espírito ritual e do xusto e capacidade de discernimento), a operación de inferencia realizada polo Mestre Meng en relación ao principio natural de humanidade se faga exclusivamente a través do sentimento de compaixón, é dicir, do sentido do humano (vid. Chong 2009: 193, Bauer 2009: 112). Cicais, asumindo como válidas as observacións ao respecto de Kim-chong Chong, sexa posíbel que o estado ou raíz primitivos das respostas afectivas dadas polas restantes sementes as invalidase para a súa tradución textual ou tipificación específica, debendo pescudar tralas mesmas en referencias de carácter indirecto ou, cando menos, non definitorio[245].

Pero deixemos polo momento aquí está polémica a un lado e retomemos unha cuestión que quedou aberta con anterioridade. Afirmabamos que algúns dos principios fundacionais da proposta menciana parecen aproximarse máis ás augas de Zisi que as do avó deste derradeiro, na medida en que as consecuencias que da devandita tese (así como da interpretación da mesma) poden derivarse se afastan o suficiente dos desenvolvementos do propio Confucio como para, ocasionalmente, chegar a oporse ou posicionarse contrariamente aos mesmos[246].

conducido sen culpa ao suplicio, o turbara emocionalmente) por un cordeiro (que o soberano non vira, e cuxa expresión, por conseguinte, descoñecía e non tivera ocasión de poder conmocionalo) para o seu emprego sacrificial na consagración ritual dunha campá, afirmará que: «O home superior na súa relación cos animais, se os viu vivos non pode soportar velos mortes, se oíu os seus sons de agonía non pode comer a súa carne. Por iso, o home superior mantense afastado das súas cociñas» (*Mengzi* I A 7; Confucio e Mencio 1995: 152). O sentido de gradación emocional e dos afectos que se establece entre sistemas relacionais ordenados e estruturados xerarquicamente e atendendo as particularidades dun formato piramidal, serve aquí para limitar e restrinxir eficazmente calquera exceso de lectura ou pretensión de establecer un modelo de actuación único e válido para tódolos casos, con independencia da consideración e valoración das circunstancias e do contexto concretos do actuar: «Mencio dixo: "Con respecto aos animais, o home superior quéreos pero non os estima como a próximos, para os demais homes ten un amor benevolente, pero non o afecto especial que se garda para os pais. O home superior quere aos seus pais con afecto especial e ama aos demais homes coa benevolencia que se lles debe; estima aos demais homes con esta peculiar benevolencia e quere ás outras criaturas"» (*Mengzi* VII A 44; Confucio e Mencio 1995: 307). En definitiva, e retomando as consideracións realizadas por Feng Youlan ao respecto, amar aos demais seres humanos é natural, pero amar aos pais máis que ao resto da masa de individualidades, séxannos máis ou menos próximas, tamén o é. Da mesma maneira, en consideración aquí ritual, pode darse a ocasión de que o impulso de salvar e evitar a dor, sufrimento ou morte do outro, e, así tamén, o xermolo de moralidade que provoca ou a partir do que se desenvolve tal disposición, cheguen a impoñerse e aplicarse sobre a corrección e esixencia de cumprimento dos principios e costumes rituais emanados da tradición: «Chunyu Kun [淳于髡; afamado sofista nativo de Qi] preguntou: "¿Non é unha norma de corrección o que os homes e as mulleres non se toquen cando se entregan algo?" "Así é", dixo Mencio. "Entón", dixo Chunyu, "se unha cuñada miña se estivese afogando, poderíase extraela da auga coa man?" Mencio respondeu: "O que non sacase da auga a unha cuñada súa que se estivese afogando sería un lobo. É unha regra de corrección o que os homes e as mulleres non se toquen, pero é de obrigación o que se saque coa man a unha cuñada que se afoga"» (*Mengzi* IV A 17; Confucio e Mencio 1995: 226).

245 Tal sería o caso da controversia habida entre Mencio e o moísta Yi Zhi (夷子) en *Mengzi* III A 5, a cal serviría, baixo o pretexto dunha disquisición en relación ao coidado que debe gardarse no enterramento dos pais, para opoñer as tendencias a) simétricas (tendentes á igualación), externalistas e artificialistas e b) graduais (tendentes á xerarquía), innatistas e bioloxicistas defendidas, respectivamente, por moístas e confucianos no relativo á comprensión e funcionamento do amor e a definición e estruturación das relacións que lle son propias ou que dependen del. Nesta entrada é posíbel (ou, cando menos, plausíbel) atopar trazas dunha resposta anímica propia ou característica dos sentimentos de incorrección (rexeitamento do incorrecto) e vergoña polo realizado: «[Fala Mencio] En xeracións pasadas, había quen non enterraba aos seus pais cando estes morrían, senón que os tiraban, deixándoos nalgún foxo. En días sucesivos, cando alguén pasaba por alí, zorros e raposas estábanllos comendo e moscas e tabáns picábanos. Nas sens dos transeúntes xurdía a suor e a súa vista desviábase para non ver. A suor non corría polo que a xente puidese pensar, senón que o sentimento do seu corazón chegaba ata a súa cara e os seus ollos. Por iso, regresaban a buscar cestos e aixadas e recubrían os cadáveres» (Confucio e Mencio 1995: 205; respecto da oposición fundamental existente no concernente á teorización do amor entre as escolas moísta e confuciana, vid. Fung 1987: 134-138). (Entrada na que, por certo, reaparece o exemplo do neno que cae no pozo, se ben neste caso cun significado político vencellado ao paternalismo confuciano.)

246 Nun sendeiro que, polo demais, é sempre susceptíbel dunha segunda direccionalidade historiográfica, neste caso non diacrónica, senón contraria á cadencia natural da sucesión dos acontecementos históricos, cando a fama e peso posteriores dun pensador determinado son o suficientemente fortes ou se estenden o suficientemente lonxe como para

Levando a cuestión ao caso concreto, Mencio mantén virtudes como o sentido do xusto (*yi*; 義), a corrección ou espírito rituais (*li*; 禮), a sabedoría ou capacidade de discernir entre o bo (bondadoso, correcto) e o malo (malvado, incorrecto) (*zhi*; 知) ou, por suposto, o humanitarismo, benevolencia ou sentido ou calidade do humano (*ren*; 仁), como pezas constituíntes, a un tempo definitorias e condicionantes, do estado ou proceso de corrección e perfeccionamento do ser humano, non diferindo en exceso, a este respecto, da árbore canónica do Confucianismo Antigo. Non obstante, da man da súa particular comprensión do estadío naturalmente (innatamente) bo do ser humano, o Mestre Meng levará aquel igualitarismo que atopamos desenvolvido de forma incipiente na filosofía de Confucio, íntima e integramente vencellado á reflexión moral deste (cuxo sobredimensionamento, chegando á deshumanización, por despersonalización, limitaba severamente as motivacións ou razóns que debían levar ao individuo a seguir o rigoroso e severo sendeiro do humano, do *ren*), a cotas de desenvolvemento certamente descoñecidas ata o momento. O potencial de perfeccionamento en materia de virtude do ser humano pasaba a estenderse e posibilitarse de forma notábel, na medida en que parte das calidades e habilidades, instrumentos, que lle resultaban precisas en tal operación eran posuídas de forma connatural por calquera membro da especie, con total independencia de elementos esternos e accidentais, na medida en que se atopaban gravadas na súa propia natureza. Fala o Mestre Meng:

> «O apiadarse dos outros é un sentimento que teñen tódolos homes e, así mesmo, tódolos homes teñen os sentimentos de vergoña e desgusto, de respecto e reverencia, de asentimento ou denegación. O apiadarse dos demais indica que temos a benevolencia, a vergoña e o desgusto, que temos a rectitude, o respecto e a reverencia, que temos a corrección e, por último, o asentir ou denegar indica que temos capacidade de coñecer. Benevolencia, rectitude, corrección e capacidade de coñecemento non son principios que se nos infundan desde o exterior; con certeza que os temos en nós e que só a falla de reflexión pode facer manter o contrario» (*Mengzi* VI A 6; Confucio e Mencio 1995: 270-271).

Dito doutro modo, e levada a cuestión ás súas consecuencias últimas, calquera individuo pode chegar a converterse en home superior, *junzi*, con maior independencia respecto daquela tirantez determinista que puidesen derivarse da noción do Mandato Celeste, segundo este fora concibido polo Mestre Kong, ou respecto do rigorismo sobre-humano das esixencias anunciadas polo mesmo como condicionantes e medios de progreso no camiño de perfeccionamento do humano (por máis que Confucio xa tivese anunciado antes que Mencio [*Analectas* XVII, 2] o principio de afinidade, máis que igualdade, ínter-individual en base á natureza humana, residindo a diferenza no nivel da aprendizaxe e os costume). O polo gravitacional da teoría moral e humanitarista de Confucio quedaba desprazado, desta sorte e xeito, da problemática da consecución ou posíbel adquisición das virtudes por parte do ser humano á necesidade que este ten de descubrilas e achegarse a elas de forma adecuada (vid. González España 1999: 45).

chegar a afectar a figuras da súa contorna histórica, por máis que esta resulte ser precedente aos tempos do intelectual en cuestión. O Mestre Meng non sería, nin moito menos (flanqueados como o estamos polas dinámicas dunha historia do pensamento hexemónica de corte lineal, teleolóxico, evolutivo e tolemaico), o único ou primeiro caso no que figuras antecedentes da cultura e intelectualidade dunha determinada tradición sexan anegadas polos desenvolvemos teóricos dos seus sucesores, a partir dos cales pasarán a interpretarse e significarse as súas propias e particulares achegas (ocasionalmente baixo figuras historiográficas como a dos antecedentes ou dos "erros" existentes con anterioridade á corrección realizada en tempos posteriores). Caso significativo a este respecto represéntao o *Xusto Medio*, tradicionalmente atribuído a Zisi, neto do Mestre Kong e (igualmente significativo para o que aquí nos interesa) mestre do mestre de Mencio, pero no que resultan evidentes as influenzas e débedas habidas para coa filosofía menciana, sen que tal relación presupoña que a súa redacción se deba ao Mestre Meng, máximo de atender á fortuna histórica posterior da que gozaron as teses deste no gran *corpus* confuciano.

Porén, e a pesar da importancia da que se reviste esta problemática estrutural (con especial relevancia á luz do papel nuclear que ocupa no pensamento do Mestre Meng), non será este o único aspecto ou fronte no que Mencio dea mostras das discrepancias que singularizan e individualizan o seu pensamento e que, de feito, o distancian en determinadas ocasións do conxunto das teses defendidas por Confucio. Pénsese simplemente no suspenso no que, en base ao sobredimensionamiento do moral (e ocasionalmente influído polas tendencias ou expresións máis místicas do seu pensamento)[247], queda o equilibrio establecido na orde cosmogónica confuciana orixinal entre o humano, o natural e o moral nas coordenadas dunha filosofía menciana na que este derradeiro revélase no alfa e o omega de toda a súa estrutura cosmogónica. O modelo de universo, entendido como de realidade no seu conxunto, elaborado e instituído por Mencio traduce a grande obra harmónica dunha virtude moral despregada

247 O carácter ou fondo místicos da obra e o pensamento de Mencio, ou ben a natureza abertamente mística dalgunhas seccións ou conceptos da súa filosofía, é cuestión amplamente estudada e discutida na historiografía posterior, contando con importantes nomes da tratadística contemporánea chinesa que se ocuparon da mesma, caso destacado de Feng Youlan. A presenza de afirmación como a seguinte, coa que se abre a entrada cuarta do Libro VII (A) do *Mengzi*: «Tódalas cousas están completas en nós mesmos» (Confucio e Mencio 1995: 294), ou de nocións como o da «vasta enerxía vital» ou «enerxía [esencia vital] desbordante» (*haoran zhi qi*; 浩然之氣), teñen avivado o debate. Esta derradeira noción, empregada orixinalmente por Mencio e asumida séculos máis tarde por Feng Youlan como «Gran Moral», remítenos en última instancia á satisfacción ou consecución plena da natureza orixinaria do suxeito (igual para todos), posuíndo o seu particular fondo de espontaneidade, inclinación natural e desenvolvemento innato (que lle resulta propio e que non debe pretender alterarse de forma externa, sexa para acelerar ou retardar o proceso) (vid. Fung 1987: 146-149, Cheng 2002: 150-151). E é que, se ben, tal e como ten sinalado o propio Feng Youlan, o fondo deste concepto parece dirixirnos a valores ou compoñentes de índole ou natureza marcial, rematará por transitar o espazo do moral ao supramoral na medida en que, mediada a identificación do individuo co universo, se revele nunha cuestión que implica e atinxe non só á parte humana, senón a ambas por igual. O propio Mestre Meng tentará definir, ou, cando menos, aproximarse verbalmente ao mesmo, con notábeis (e recoñecidas polo propio pensador) dificultades en II A 2: «é enormemente grande e forte, se se cultiva rectamente e non se a dana, chea todo o espazo entre o Ceo e a Terra. / A enerxía vital conxúgase coa rectitude moral e a lei do Ceo. En caso contrario debilítase» (Confucio e Mencio 1995: 174-175). A presenza de compoñentes ou dimensións como os que vimos de sinalar, diciamos, teñen avivado o debate sobre a mística menciana, e téñeno feito ata o punto de considerar o carácter místico do que o Mestre Meng tería dotado ao monismo característico da abordaxe confuciana (e non só) como unha das súas achegas máis orixinais (vid. Pérez Arroyo, intr. Confucio e Mencio 1995: XLII-XLIII, Bauer 2009: 114-116). Un dos aspectos máis significativos da visión espiritual da filosofía de Mencio posiblemente poidamos atopalo no feito de que a equiparación entre o conxunto do existente e o humano (en tanto en canto parte e compoñente do anterior) a través da moralidade se realiza en base a un exercicio equivalencia, non de clara subordinación dun dos extremos ao outro. Se a este principio estrutural lle sumamos dinámicas particulares tales como a asignación dun fondo moral e non relativo á vontade (ou plan) da divindade ou o establecemento do principio de transcendencia non como algo alleo ao individuo, por oposición entre a perfección do principio divino e a imperfección do procurador material, senón como algo que se atopa enraizado no corazón mesmo dunha humanidade que participa do Ceo e das súas virtudes e imperativos, favorécese que a mística menciana se mova nunha dualidade dinámica na que o transcendente e o mundanal interaccionan e se enriquecen mutuamente. A superación sobrehumana que representa a adquisición última e perfección da vía moral, a cal atopa a súa culminación na identificación e experiencia unitaria do suxeito co Ceo, resulta, en última instancia, unha pericia radical e xenuinamente humana, toda vez que se considere a bondade como connatural e intrínseca ao individuo e o moral como compoñente estrutural da realidade no seu conxunto, e non, por tanto, como posibilidade privativa dun conxunto concreto de suxeitos elixidos e distinguidos por algunha forma ou tipo de beneficio ou prebenda particulares e privativos (sexan tales adquisicións divinas ou non). Desta sorte, fronte ao que acontecía coas teses do Mestre Kong, cuxo rigorismo extremo non remataba de ser compensado polo fondo optimista de que se reviste a súa concepción do humano, obrigando a desprazar o ideal de adquisición e práctica da santidade aos grandes nomes do pasado (histórico, histórico-mitificado ou directamente lendario), o ideal do home santo esténdese no pensamento do Mestre Meng a un presente no que se conxugan a experiencia dunha humanidade común, ordinaria, marcada pola connaturalidade da bondade instintiva, e a potencialidade dun perfeccionamento permanente e ilimitado do humano: «se tódalas cousas da mesma especie se parecen, por que se dubida soamente ao chegar ao home? Os grandes sabios e nós somos da mesma especie» (*Mengzi* VI A 7; Confucio e Mencio 1995: 272). Os sabios, concluirá, simplemente foron quen de desvelar antes que o resto (e de gardar con maior corrección e fidelidade) aquilo que reside no corazón/mente (*xin*; 心), polo que certamente se pode responder afirmativamente á dúbida formulada por Jiao de Cao en VI B 2 sobre se calquera home pode chegar a ser como Yao ou Shun. Con todo, recapitulando, non debemos eludir o feito de que esta apreciación mística do pensamento e, mesmo, a biografía (sobre a que parte das máximas desta clave interpretativa se estenderon igualmente) do Mestre Meng pode ser susceptíbel doutra relectura histórica, complementaria da anterior e que a enriquece, na medida en que os propios coetáneos do herdeiro espiritual do Mestre Kong puideron ridiculizar ou interpretar como misticismo o carácter optimista dun edificio filosófico, o erixido por Mencio, que parecía ser de difícil ou problemática adecuación ou aclimatación á agresividade contextual do seu tempo.

en / e sobre calquera ámbito ou fisgoa da Natureza, por máis que o teña feito só potencialmente[248].

Será xustamente na mistura destes dous grandes principios do seu pensamento, a igualdade de base natural do principio do humano e a híper-moralización á que Mencio somete a visión cosmogónica tradicional confuciana, onde atopamos o espazo de cimentación sobre o que o Mestre Meng levará ata ás súas últimas consecuencias o principio de superioridade do moral sobre o político que xa se anunciara e se defendera nas *Analectas*, unha de cuxas manifestacións máis extraordinarias posiblemente sexa a defensa do tiranicidio que atopamos no *Mengzi*:

> «O rei Xuan de Qi preguntou: "Non é verdade que Tang depuxo a Jie e que o rei Wu marchou contra Zhou [Zhou Xin, derradeiro rei dos Shang]?" Mencio respondeu: "Así está nos anais".
>
> O rei dixo: "Entón, pode un súbdito atentar contra o seu soberano?".
>
> Mencio respondeu: "Ao que delinque contra a virtude de humanidade chámaselle ladrón, ao que delinque contra a xustiza chámaselle bandido. Aos ladróns e bandidos chámaselles simplemente *suxeitos*. Ouvín dicir que executaron a un suxeito chamado Zhou, pero non que se atentara contra un soberano» (*Mengzi* I B 8; Confucio e Mencio 1995: 164)[249].

248 A moral, instituída practicamente en elemento capitalizador da realidade, une ao todo coas súas partes, vehicula e permite a dita unión, relaciona o pequeno co grande e tradúcese na razón de ser e sentido graduado da estratificación xerárquica da realidade (familiar, social, gobernamental, natural, etc.). En espazos como o presente, o Mestre Meng revela e dá contas do diálogo e estadío de intercambio (e enriquecemento) mutuo existente, máis alá da competencia e disputas habidas entre escolas pola primacía cultural, entre o seu pensamento e determinados eidos ou ámbitos dun Taoísmo aínda dominado no seu contexto pola obra de Zhuangzi. A súa propia comprensión da natureza humana (*xing*; 性) como unha sorte de realización ou manifestación a pequena escala das normas últimas e reitoras da realidade no seu conxunto, as cales son testemuña dun proceso gradual de tradución en niveis ou estadios cada vez maiores e máis complexos (desde o familiar ao cosmogónico), sen perder en tal proceso a súa esencia ou sentido orixinarios (e, neste sentido, reais, auténticos, últimos), lembra poderosamente a desenvolvementos taoístas de longa traxectoria e fortuna histórica, algúns dos cales levaron, fundamentalmente no contexto da alquimia e a medicina tradicional chinesas coas que se terían asociado ou que terían influído en determinados autores, círculos e sectores desta corrente intelectual, a representacións dunha beleza e complexidade difíciles de emular. (Pénsese, por exemplo, no caso do *Neijing tu* [內經圖], do que se posúen numerosas copias do século XIX, todas elas provenientes dunha estela gravada do Templo da Nube Branca [白雲觀] en Beijing pero cuxo pasado e historia documental previa, de habelos, resúltannos practicamente descoñecidos; APÉNDICE V.) O descubrimento das normas últimas da Natureza (que aquí non perden ou eluden as connotación e significación propias do Mandato do Ceo) a través do perfeccionamento e depuración da moral do individuo (e aquí se pecha, e completa, a diferenza, en aparencia sutil, que expón a clara distinción da súa filosofía respecto das propostas máis xenuinamente taoístas), permite ao suxeito non só recoñecer e aprehender o Todo, senón tamén abandonarse a el e reintegrarse plena e espiritualmente no mesmo. O Universo de Mencio é o universo da virtude e a rectitude morais das que, desde o seu propio nacemento, participa o home (vid. González España 1999: 45-46, Yao 2001: 102ss.).

249 A semente marcadamente política do *Mengzi* revélase na propia selección dos participantes nas seccións dialogadas, nas que os nomes de discípulos e pensadores de correntes rivais comparten espazo cos de líderes políticos e burócratas de distinto rango, ocupación e procedencia. Polo demais, estamos a falar dun principio de argumentación política que é susceptíbel dunha lectura complementaria en sentido oposto, da que o *Mengzi* dará igualmente contas. E é que, se ben non é soberano aquel que pode impor a súa vontade (hexemón, tirano), senón aquel que se erixe en principio virtuoso e, por conseguinte, harmonicamente inserido nas dinámicas ordenadas (e beneficiosas) da realidade segundo estas se adecúan ao mandato moral celeste, non podendo usurparse, ser conquistada violentamente nin adquirida por outros medios tal autoridade (cousa distinta sería o poder fáctico do que se reviste a actividade política), aquel que non desexe ser rei, se chegou a selo por tal procedemento, non poderá evitalo, pois o pobo, en tanto Metatrón da vontade e sanción celestes, xa se lle entregará solícita, voluntaria e fielmente (vid. *Mengzi* IV A 9).

Perdido o Mandato Celeste e a súa sanción favorábel, Zhou deixara de ser un auténtico soberano, e, por tanto, non podendo atentarse contra un monarca xa inexistente, a quen se eliminaba era ao tirano. As aproximacións de Mencio ao principio e defensa do tiranicidio representan, en liñas xerais (e simplificamos), a posibilidade dos súbditos (comezando por aqueles distinguidos pola súa maior altura moral) de retirar ao tirano (*ba*; 霸) as prebendas e beneficios que pretendese arrebatar a un Mandato Celeste ao que deu as costas e o que non soubo ou tivo a capacidade de responder coa corrección ritual e a rectitude moral que lle eran debidas. A diferenza que Mencio fixa ou establece entre *tirano* e *monarca* podería reducirse, de feito, á transformación ou paso, dexeneración (nun sentido similar ao que atopamos no pensamento aristotélico no relativo ás dinámicas de transformación, por mutación ou substitución de caracteres, entre distintas formas de goberno, pero ao que se engade aquí unha revitalización moralista da tese confuciana da rectificación ou corrección dos nomes), do gobernante ecuánime e humanitarista, preocupado polo benestar e salvagarda dos seus súbditos (dito noutras palabras, do ideal confuciano do rei sabio), ao usurpador moral, guiado única ou privilexiadamente pola súa egoísta ambición persoal. Estigma este, xunto con outros similares e co-dependentes, por medio do cal o tirano tería chegado a romper co conxunto daqueles engrenaxes que, de acordo coas normas e observancias ditadas pola salvagarda celeste, garantían a harmoniosa permanencia e correcta consecución das relacións que manteñen a cohesión entre Ceo, cabeza do goberno (Fillo do Ceo) e o conxunto dos seus súbditos.

A bondade que o soberano sexa quen de manexar como principio reitor da súa actividade política segue a revestirse aquí da capacidade de colectivización da virtude á que sucede un estado de adhesión voluntaria ao seu goberno por parte do pobo (propio ou alleo). Dáse continuidade, deste xeito, a teses desenvolvidas xa polo Mestre Kong, por máis que estas cheguen a adquirir novas tinguiduras no caso da abordaxe filosófica da cuestión realizada por Mencio[250]. Recollemos, unha vez máis, a imaxe da Estrela Polar, que xa nos atoparamos nas *Analectas* (II, 1), como ideal das dinámicas, pero tamén consecuencias, propias da correcta realización do poder, aquela que se dirixe aos individuos pola forza tractora da virtude e non con recurso ao sometemento do poder, fáctico, legal ou militar, e que serve igualmente para a diferenciación e contraposición das vías que propias dos reis e dos hexemones:

> «Mencio entrevistouse co rei Xiang de Liang [fillo do conde Ying de Wei, quen tería usurpado o título de monarca co nome póstumo de Hui, chamado, como o seu fillo, de Liang por ser a cidade capitalicia da súa autoridade, o cal, por certo, é o interlocutor das previas entradas do primeiro libro do *Mengzi*], e cando saíu díxolle a un dos circunstantes: "Cando o mirei desde certa distancia, non me pareceu un home superior, desde máis preto non vin nada de respectábel nel. De súpeto preguntoume: *Como se pode ordenar o mundo?* Ao que contestei: *Uníndoo*. E, *quen pode unilo*, díxome. *O que non guste de matar homes*, contesteille. *Quen se unirá a el?*, preguntoume, ao que lle respondín: *Non hai no mundo quen non lle dese a súa adhesión. Sabe a súa maxestade como son as espigas? Durante o sétimo e o oitavo mes, cando o tempo é seco, as espigas están anasadas. Entón, o ceo acumula as nubes e deixa caer unha densa choiva, co que o gran de pronto se endereza. Cando así sucede, quen pode contrariarlle? Hoxe día non hai entre os dirixentes do mundo quen non guste de matar homes; se houbese un ao que non lle gustase, tódalas persoas sen excepción*

250 «Mencio dixo: "Os que usaron da soa bondade para someter aos homes non puideron sometelos. Úsese da bondade para coidar e administrar aos homes e poderase someter o universo, pois nunca houbo monarca que o sometera, se o mundo non lle houbese rendido antes o seu corazón"» (*Mengzi* IV B 16; Confucio e Mencio 1995: 234).

observaríanlle atentamente e, se isto fose así verdadeiramente, o pobo buscaríalle do mesmo modo que cae a auga, quen podería entón ir contra a corrente?"» (*Mengzi* I A 6; Confucio e Mencio 1995: 151).

«Mencio dixo: "O que usa da forza e finxe benevolencia acada a hexemonía, pero para esta clase de hexemonía, fai falta ter un reino grande. O que usa da virtude e practica o amor aos homes é un verdadeiro rei e un rei non ten que esperar a posuír un reino grande, como Tang, que só tiña setenta *li* [ao redor do terzo dunha milla] e o rei Wen que tiña cen.

Se se usa da forza para someter aos homes, estes non se someten no seu corazón, senón porque a súa forza non é suficiente. Se se usa a virtude para someter aos homes, estes se compracen no seu corazón e se someten verdadeiramente, como os setenta discípulos se someteron a Confucio. O *Libro da Poesía* [III, I, Oda X, est. 6] di:

Do Leste ao Oeste

Do Sur ao Norte

Ninguén pensou en non someterse [aos reis Wen e Wu].

Isto é un bo exemplo"» (*Mengzi* II A 3; Confucio e Mencio 1995: 177-178)[251].

Este principio confuciano de amplo espectro complementarase aquí, nas coordenadas do pensamento menciano, cunha achega cicais máis pragmática, prosaica, pero dunha profundidade non menor, e cunhas consecuencias teorético-programáticas especialmente relevantes respecto da cuestión que nos ocupa. Non en balde, máis alá dos beneficios que en materia de moralidade puidese adquirir o pobo[252] no seu contacto xerárquico de subordinación a un soberano virtuoso[253], o proveito e rendemento

251 Unha dualidade similar, e complementaria, atopámola na distinción e contraposición daquilo que o Mestre Meng denomina nobrezas humana e celeste, ás que lle son propias as honras e prebendas que o individuo pode acadar, respectivamente, nos universos material e dos valores morais: «Hai unha nobreza celeste e unha nobreza humana. A nobreza celeste está constituída pola benevolencia, a rectitude, a fidelidade e o compracerse nestas virtudes sen descanso; o ser duque, chanceler ou alto funcionario é o que constitúe a nobreza terrestre. / Os antigos cultivaban a súa nobreza celeste e a nobreza terrestre víñalles por riba. Os homes de hoxe cultivan a súa nobreza celeste para que se lles dea a terrestre e, conseguida esta, esquécense daquela. O seu desengano é grande porque ao final tamén perderán a súa nobreza terrestre» (*Mengzi* VI A 16; Confucio e Mencio 1995: 277, vid. Fung 1987: 145).

252 Do que Mencio chegará a afirmar ser o compoñente máis importante do Estado (*Mengzi* VII B 14) e, mesmo, o principio de lexitimación da autoridade e maxestade dos gobernantes (*Mengzi* V A 5), por máis que esteamos a falar, como con tanto acerto ten sinalado Anne Cheng, dun principio de lexitimación moral, vencellado e asimilado o pobo ao Ceo como medio para a súa manifestación e para a expresión da súa vontade, e non como lexitimidade política, se ben as consecuencias e proxeccións derivadas de tales consideracións si posúan un claro e fondo carácter político. Polo que a nós respecta, favorecemos esta interpretación da natureza tipolóxica das relacións establecidas entre pobo e Ceo sobre a daqueles autores contemporáneos que, caso de Wolfgang Bauer, teñen chegado a afirmar que: «a voz deste [do pobo] era [...], en certa medida, a vos de Deus ou, mesmo, a voz do ceo, coa que en definitiva hai que ter a maior consideración» (Bauer 2009: 114). Por máis que a segunda adscrición referencial resulte, ao noso entender, a adecuada, e por máis que a formulación máis teolóxica estea matizada, as implicacións de orde de aproximación a exemplos e casos da teorética política occidental resultan próximos en demasía á *vox populi, vox Dei* do arcebispo de Canterbury Walter Reynolds, coa súa tradición previa no Medievo, non sempre favorábel (Alcuino de York), e cunhas raíces que podemos estender á literatura clásica grecolatina (con especial interese en Séneca). Non en balde, non debemos esquecer que o Ceo do que o Mestre Meng nos fala, lonxe de representar un principio de personificación autosuficiente de corte teolóxico, traducía a extensión cosmolóxica do seu proxecto de híper-moralización: «Segundo Mencio e a súa escola de confucianismo, o universo é esencialmente un universo moral. Os principios morais do home tamén son principios metafísicos do universo, e a natureza do home é unha exemplificación destes principios. É a este universo moral ao que se refiren Mencio e a súa escola cando se refiren ao Ceo» (Fung 1987: 144).

253 E falamos de xerarquía despois de telo feito de tiranicidio e da defensa moral do pobo realizada polo Mestre Meng, sobre o conxunto dos vasalos como espazo transmisor da sanción favorábel ou desfavorábel que o Ceo dirixe e comunica ao soberano, na medida en que Mencio, da mesma maneira en que Confucio e Mozi, por máis que o primeiro propuxese a existencia dunha equivalencia na natureza (moral) dos individuos e o segundo defendese o

materiais que de tal situación poidan xurdir, e que sirvan de ganancia para o conxunto dos súbditos dun mandatario, os porá en mellor posición para proseguir o dobre camiño natural da procura e práctica da virtude e da socialización, pois non debemos perder de vista o feito de que o ser humano é un ser social tanto para Mencio como o fora para Confucio. A través desta derradeira faciana desprégase a fronte de pedagoxía moral mediante a que significar e explicitar a diferenza existente entre animais humanos e non-humanos, coas Cinco Relacións (Cardinais) como principio estruturador, practicamente fundacional, deste particular plano de eixes cartesianos:

> «O ministro encargado da agricultura ensinou ao pobo a sementar e segar e a técnica de plantar os cinco cereais. Cando os cinco cereais foron cousa corrente, o pobo tivo con que alimentarse. Pero os homes tamén teñen moral: se se alimentan ben, vístense confortablemente e están aloxados con comodidade, pero non se lles adoutrina, pronto serán case como aves e bestas. Ao sabio [Shun] preocupáballe isto e por iso encargou a Qi da educación, para que ensinase aos homes os seus deberes mutuos; entre pais e fillos hai amor; entre soberano e ministro rectitude; entre marido e muller atención a ocupacións diferentes; entre [irmáns] maior e menor hai orde e entre amigos confianza» (*Mengzi* III A 4; Confucio e Mencio 1995: 202).

O Mestre Meng, ao igual que o Mestre Kong, era tan consciente como o Estaxirita de que a formación cultural do individuo atopa maior e máis doado espazo para o seu fornecemento alí onde as necesidades de primeira orde están cubertas (ou, como mínimo, poden cubrirse) e, por conseguinte, existe espazo para a distensión intelectual. Trátase, en definitiva, de, aínda recoñecendo a preponderancia das partes máis grandes ou valiosas do individuo (predisposición e carácter moral), non esquecer nin diminuír con total falta de harmonía as máis pequenas ou menos valiosas (predisposición e carácter biolóxico) (*Mengzi* VI A 14 e 15), por máis que o final do camiño, se é que nos podemos expresar con tales termos, resida ou se signifique nas primeiras:

> «Unha vez que Confucio ía a Wei, Ran You conducíalle o carro.
>
> Confucio díxolle: “Can numerosos son os súbditos!”

principio de promoción dos máis aptos, non abandonou (nin deu mostras de pretender facelo) as máximas e fundamentos piramidais da organización socio-política que dominaba o seu contexto histórico, senón que, máis ben pola contra, pretendeu reforzalos ou dotalos dun fondo de lexitimidade maior ou duns cimentos máis sólidos e firmes sobre os que asentarse (vid. Cheng 2002: 145-146). Fronte ás tendencias máis anárquicas, por igualitaristas, ou “primitivistas” (termo que poderiamos empregar hoxe pero que é alleo a calquera clasificación sincrónica e contextual da intelectualidade chinesa nos tempos dos que aquí nos ocupamos, debendo, pois, ser usada coa maior precaución e de xeito limitado), caso dos adeptos do Divino Labrador (o emperador mítico Shennong; 神農) (defensores da tese de que todo individuo, e en primeiro lugar o gobernante, debe ocuparse do cultivo do chan co obxectivo de estar en posición de dar correcto cumprimento e cubrir as súas propias e particulares necesidades), Mencio chegaría a reforzar a comprensión fisiolóxica do reparto funcional: «Hai asuntos propios de señores e asuntos propios de viláns. Para un só home, moitos artesáns preparan os seus produtos. Se todos tivesen que facer por si mesmos as cousas que usan, sería como arrastrar aos homes a que estivesen sempre no camiño. Por iso dise que uns traballan coa intelixencia outros co corpo. Os que traballan coa intelixencia gobernan aos homes, os que traballan co corpo son gobernados. Os gobernados alimentan aos que gobernan e os que gobernan, aliméntase a conta dos gobernados. Este é un principio xeral no mundo» (*Mengzi* III A 4; Confucio e Mencio 1995: 201). A relación entre o bo soberano e os feudatarios que se entregan voluntaria e solicitamente ao seu mandato mantén, en definitiva, os fundamentos daquela xerarquía de co-dependencia fornecida en torno ao establecemento de toda unha serie de deberes e obrigas recíprocas significadas e determinadas pola posición ocupada por cada membro da comunidade respecto dos restantes e, por conseguinte, da natureza (ascendente, descendente ou simétrica) dos contactos establecidos entre eles. Cuestión diferencial sería a influencia xogada por este e outros principios tradicionais do pensamento filosófico chinés (adaptados e acondicionados a unha nova realidade contextual, coas súas particulares necesidades e problemáticas) no contexto das dinámicas de procesos revolucionarios contemporáneos, entre eles aquel que remataría coa supresión da Dinastía Qing entre 1911 e 1912 (momento da abdicación de Puyi) e o final da historia imperial chinesa (co permiso de Yuan Shikai), pero esta xa non é a nosa historia.

> Ran You dixo: “Posto que xa son tan numerosos, que habería que facer por eles?” Confucio respondeu: “Facelos prósperos”.
>
> Ran You repuxo: “E, unha vez que fosen ricos, que habería que facer?” Confucio respondeu: “Instruílos”» (*Analectas* XIII, 9; Confucio e Mencio 1998: 89).

As sucesivas vagas de naturalización moral coas que se recubrirá este esquema formativo individual-colectivo de corte dual (segundo atenda ás necesidades biolóxicas e morais do individuo) servirán para construír o muro de contención por medio do cal o Confucianismo posterior de corte menciano (ou, polo menos, o suficientemente influído pola filosofía do Mestre Meng) se oporá ás disposicións utilitaristas de correntes como o Moísmo. Non en balde, de acordo con Mencio, a estrutura política, xunto co conxunto das relacións ínter-persoais de distinta natureza que se dan nesta, non sería o medio máis eficiente habido, ou experimentado, para a organización estábel do colectivo humano, a satisfacción das súas necesidades e o control das súas potenciais desviacións. A multiplicidade e heteroxeneidade das relacións humanas existentes e, con elas, a organización e estruturación socio-política establecida en base ás mesmas servirían, en última instancia, de proxección colectiva das posibilidades naturais dunha criatura, a humana (aquí coa súa instintiva inclinación cara ao ben), que unicamente pode optar á plenitude da súa realización no social, no seu contacto co *outro* (vid. Fung 1987: 138-139 e 142-143).

As relacións humanas, na medida en que poidan ser denominadas humanas, deberán, por tanto, fuxir da naturalidade biolóxica inmediata representada polos desexos e paixóns instintivos para afianzarse no espazo dos principios morais dos que está dotado (de forma igualmente connatural) o ser humano. Pero, por sustentarse e erixirse sobre os mesmos, sobre unha base intrinsecamente virtuosa, deberán da mesma maneira eludir principios accidentais externos guiados polo beneficio contextual calculado como aqueles que se agochan tralas doutrinas utilitaristas. Desta sorte, se o Estado resultaba nun principio de utilidade para os moístas, será un existente necesario entre os confucianos. A existencia do Estado (entendido aquí como institución de carácter moral) non dependerá, pois, da súa potencial utilidade ou dos beneficios que do mesmo poidan derivarse, senón que, facendo nosas as verbas de Feng Youlan, *existe porque debe existir*.

Podemos, con todo, albiscar xa un punto de acordo complexo, por veces mesmo internamente problemático, no seo do pensamento filosófico do Mestre Meng, no que interveñen e interactúan compoñentes fielmente herdados da filosofía confuciana anterior con forzas de transformación e innovación, as cales, en ocasións, obrigan a unha relectura dos primeiros, e aquí a cuestión do amizar resulta especialmente destacada. Partamos do feito de que a filosofía menciana herda a valoración confuciana do familiar como espazo privilexiado (e primeiro) para a aprendizaxe, práctica e vivencia das virtudes. Se na entrada segunda do Libro I das *Analectas*, o discípulo de Confucio, Youzi (有子; You Ruo), afirmaba en relación ás virtudes domésticas que:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «Poucos son os que teñen as virtudes de piedade filial e amor fraternal [é dicir, que dan cumprimento aos seus deberes para cos seus pais e irmáns maiores] e que, ao mesmo tempo, gustan de ofender [desafiar] aos seus superiores. Non hai ningún que, se non se comprace en ofender aos seus superiores, se deleite en producir confusión.

> O home superior ocúpase do fundamental porque, unha vez que o fundamental foi establecido, os camiños saen naturalmente da raíz. A piedade filial e o amor fraternal son a orixe de tódalas accións benevolentes» (Confucio e Mencio 1995: 3, cfr. Confucio 1997: 35).

Mencio tería recollido o testemuño ao afirmar a prioridade do amor debido aos familiares (con especial atención aos proxenitores) sobre o debido a outros individuos no contexto dunha gradación do amar que lembra poderosamente a aquela que fora desenvolvida previamente por Confucio. Neste sentido, oporá en *Mengzi* III A 5 a raíz única coa que o Ceo prové aos seres no seu nacemento (raíz natural, aquela que se debe aos pais e que se expresa a través da primacía e exaltación do amor filial) coa raíz dobre da que dá contas Yi Zhi, o seu opoñente dialogar, quen opera aquí como representante da escola moísta. Negando toda xerarquía e distinción nun amar que inclúa no seu seo á totalidade dos individuos, a colectividade dos demais homes aparecen reunidos nun segundo núcleo ao que parecen unir idénticas obrigas que ao primeiro (vid. Confucio e Mencio 1995: 388 [n. 117]).

Porén, sería posíbel atopar unha segunda raíz nas marxes do propio Confucianismo, máis concretamente no contexto da defensa da necesidade de estender os principios familiares a toda unha serie de círculos concéntricos e progresivamente máis amplos (e afastados respecto do núcleo familiar)? Evidentemente, a diferenza existente entre este principio de progresión, que non elimina, senón máis ben pola contra, asume e asenta o fundamento de xerarquía e asimetría relacional, e o unitarismo do amor moísta revela a imposibilidade dunha comparativa tal, cando menos en rigor de equidade e sen maiores garantías. Na outra man, a coexistencia intelectiva do principio de prioridade do familiar coa argumentación menciana referente á existencia dun fondo de moralidade intrínseco, consubstancial, que impele á actuación empático-inconsciente dos seres humanos con independencia do potencial parentesco ou carencia do mesmo naquilo que opera e exerce como, acudindo ás consideracións de David Wong relativas á compaixón (en reflexión na que, por certo, se vale do mesmo caso do neno que cae ao pozo do exemplario menciano [*Mengzi* II A 6])[254], obxecto intencional (*intentional object of compassion*) no disparo e desencadeamento da nosa resposta emocional, ten aberto a porta á consideración do pensamento menciano como depositario dun pluralismo motivacional, na medida en que a reconstrución dos sendeiros que nos guían ata as fontes de actuación (fontes motivacionais) do ser humano non nos permiten reducilos, na súa orixe, a un principio único (vid. Chong 2009: 193-194).

Non debemos esquecer que estamos a falar do mesmo Mestre Meng que en *Mengzi* VI A 4 reprendera a Gaozi pola aparente arbitrariedade amosada por este na distinción e práctica dos afectos e respecto debidos a distintos individuos dunha macro-estrutura común. (Unha arbitrariedade, que máis ben parece ser o resultado dun exceso de contextualización, que lle servira de evidencia ao Mestre Gao respecto da diferenza existente entre principios internos, o amor que un lle reserva ao seu irmán por ser seu irmán, e externos, o respecto habido aos maiores debido á idade destes como valor en si mesmo e, por conseguinte, con independencia da súa procedencia ou relación para co suxeito, segundo tal distinción fora ensaiada polo autor.) E será tamén o mesmo Mestre Meng que, neste caso a través do seu discípulo Gongdu, faría o propio na entrada seguinte con Meng Ji a raíz das consideracións afectivo-relacionais deste:

254 «A compaixón se distingue doutros tipos de emoción por determinadas características percibidas das situacións ás que se dirixe. O obxecto intencional da compaixón fai evidente que o distintivo da situación é o sufrimento, actual ou vindeiro, dun ser sensíbel» (Wong 1991: 32).

> «Meng Ji preguntoulle a Gongdu: "Por que se di que os principios son internos?"
>
> Gongdu dixo: "Eu poño en práctica no exterior o meu respecto, por exemplo, por iso se di que os principios son internos".
>
> Meng Ji respondeu: "Entón, poñamos o caso de que haxa un campesiño calquera cun ano de máis que o teu irmán maior, a quen respectarías máis?" Gongdu dixo: "Respectaría máis ao meu irmán". "E, a quen servirías o viño en primeiro lugar?", continuou Meng. Gongdu contestou: "Serviríallo primeiro ao campesiño". Meng Ji concluíu: "Entón, o teu respecto é para un e a honra que se debe á idade para o outro, co que resulta que os principios son algo externo e que non veñen do interior".
>
> Gongdu, sen palabras para contestar, consultoulle o caso a Mencio, e este respondeulle: "Se lle preguntases a Meng Ji que a quen respectaba máis, se ao seu tío ou o seu irmán menor, el che respondese que ao seu tío. Entón, ti deberías preguntarlle que a cal dos dous respectaría máis se o seu irmán menor estivese impersoando a un antepasado [teatralización ritual habida no contexto de cultos de veneracións aos antepasados], co que che dixese que ao seu irmán menor. Entón habería que preguntarlle: E onde está o respecto que debes ao teu tío? El respondería, que neste caso debía respectar máis ao seu irmán menor pola posición que ocupa, ao que poderías responderlle, que ti tamén servías o viño ao campesiño en primeiro lugar pola posición que este ocupaba, que normalmente gardabas o respecto para o teu irmán, pero que, en ocasións, debías mostrarllo ao campesiño".
>
> Unha vez que Gongdu lle dixo a Meng Ji todo o anterior, este respondeu: "Eu respecto ao meu tío cando se debe e o meu irmán cando se debe, logo os principios son algo que nos vén marcado desde fóra, non son internos". Gongdu respondeu: "En inverno tomamos sopa, en verán auga fresca. Se fose como ti dis, o beber e o comer tamén serían externos"» (*Mengzi* VI A 5; Confucio e Mencio 1995: 269-270).

En contexto epistemolóxico, a unicidade intelectiva de Zimo, o recoñecemento dunha faciana única da realidade, por máis que esta se encamiñase á medianía entre as defendidas por Yang Zhou (楊朱) e Mozi (墨子), seguía sendo fonte de rexeitamento e crítica do Mestre Meng en *Mengzi* VII A 25, xustamente por seguir prestando atención a un único aspecto ou faciana dunha totalidade singularmente maior (e máis complexa).

A aproximación realizada polo Mestre Meng en relación á distinción e interacción habida en temática relacional entre as dimensións do familiar e dos amigos, cicais por representar, como en tantas outras ocasións, unha achega máis extensa e prolixa en detalles que a realizada previamente por Confucio, revela un foco de gran dinamismo no pensamento filosófico do herdeiro espiritual do Mestre Kong, pero tamén un espazo de problemática e complexa aproximación interpretativo-hermenéutica. Especialmente relevantes resultan a este respecto as modificacións habidas na comprensión da faciana, carácter ou valor pedagóxico do amizar, en tanto en canto, se ben, como vimos de sinalar, o espazo primeiro e privilexiado para o xurdimento, desenvolvemento e corrección das prácticas virtuosas e moralmente correctas segue a ser o ámbito familiar, dous serán os elementos que parecen estar chamados a xogar un papel distorsionador respecto da valoración confuciana previamente existente. Por unha banda, o carácter de connaturalidade dos principios morais no ser humano ocupa agora o lugar xenerativo (bioloxicamente xenerativo). Esta primacía parece exercerse aínda naquelas estruturas e contextos (caso do familiar) nos que a tal carga virtuosa poida prosperar e optar á súa correcta realización, pero que, en última instancia, parecen establecerse en proxeccións

propiciadas ou posibilitadas polo fondo moral-natural do propio ser humano[255]. Por outra banda, o pensamento menciano evidenciará con maior claridade as limitacións que o universo doméstico, habida conta das dinámicas, sinerxías e responsabilidades que lle son propias, posúe respecto da formación do individuo:

> «Gongsun Chou [公孫丑] dixo: "Por que os homes superiores non ensinan aos seus propios fillos?"
>
> Mencio dixo: "Neste caso non convén; o que ensina necesita facelo con exactitude. Se logo o alumno non practica exactamente as ensinanzas, o mestre enfádase. Se o resultado é o enfado, isto quere dicir que o pai se enfadará co fillo. Ademais, o alumno pensará: *o meu mestre ensíname o que é correcto, pero el non fai o que predica*. Deste xeito, pai e fillo estarán furiosos o un co outro, o que é certamente malo.
>
> Os antigos intercambiábanse os fillos para educalos.
>
> Entre pai e fillo non se debe discutir sobre o que é bo, porque se así se fai, redundará no mutuo afastamento e non hai nada de menos sagrado que este afastamento"» (*Mengzi* IV A 18; Confucio e Mencio 1995: 226-227).

Parece plausíbel que o Mestre Meng, tal e como acontece coa recondución da cuestión segundo esta se realiza na *Política* aristotélica, estivese a atender ao feito de que os robustos vínculos establecidos entre pais e fillos, cuxa incondicionalidade atopa parte da súa razón de ser no fondo biolóxico da relación, pero igualmente na pluralidade e intensidade das experiencias compartidas e nas dinámicas de crianza e coidado habidas entre ambos (a primeira en ángulo prioritariamente descendente, e así tamén a segunda nun primeiro momento, pero sendo complementada ou directamente substituída por un fluxo ascendente, dos fillos aos pais, na vellez ou necesidade destes), non resulta en ningún aspecto garante firme das potencialidades que, en materia de formación moral e virtuosa, poida adquirir o novo integrante da estrutura familiar (vid. Mullis 2010: 397-398). Non en balde, e de acordo co Estaxirita, se ben nas condicións ou formas ideais a relación que o pai estableza cos seus fillos, considerados aquí como *un outro eu*, estará guiada pola benevolencia (como mínimo pola benevolencia a aquilo que lle resulta propio ou recoñecíbel como tal) e, por conseguinte, por un principio de virtude, é esta unha benevolencia que parte ou xorde, como se acaba de sinalar, dun amor incondicional, operando, tanto para o Mestre Kong como para o Estaxirita, a armazón virtuosa ben sexa como unha sorte de estrutura externa imposta sobre aquel para a súa corrección e correcta condución ou como un engadido ou complemento deseñado para maior beneficio das partes:

> «A amizade dos irmáns fortalécese [...] pola virtude, e os nenos xeralmente atopan máis doado amar e honrar aos seus pais cando estes son virtuosos, aínda que o ben polo que os nenos máis os aman é o seu ben para con eles mesmos, e poden chegar aínda as virtudes dos seus pais que os afastan deles. A virtude, cando está presente, é un complemento [engadido] ao amor familiar, pero o verdadeiro fundamento da familia é o amor incalculábel e inquebrantábel de un

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

255 Tal parece ser o principio interpretativo que subxace tras consideracións do Mestre Meng como a seguinte, na que se establece unha sorte de exemplificación do desenvolvemento en formulación ínter-persoal de dúas das catro sementes ás que en varias ocasións se refire o noso autor: «Mencio dixo: "As capacidades que os homes teñen sen habelas aprendido son as súas boas capacidades; o que os homes saben sen habelo meditado é o seu bo coñecemento. / Os nenos aos que aínda se leva en brazos saben todos amar aos seus pais e, xa algo crecidos, respectan todos aos seus irmáns maiores. O amor aos pais é propio da virtude da benevolencia, o respectar aos irmáns maiores é propio da virtude da xustiza. Non hai outras causas; tódolos homes baixo o Ceo posúen estas virtudes"» (*Mengzi* VII A 14; Confucio e Mencio 1995: 296-297).

> mesmo. É tanto a gran forza como a gran limitación da familia tradicional que os seus vínculos sexa, ou estean chamados a ser, incondicionais. A familia tradicional esixe a lealdade primeira e última dun mesmo, a si mesma e aos deuses, crenzas e forma de vida que representa. E se a súa relación coa virtude é ambigua, a súa relación coa filosofía —que xorde de e nunca deixa de lado o rigoroso e inflexíbel cuestionamento de deuses, costumes, tradicións é familia— é profunda e inherentemente hostil» (Pangle 2003: 98-99)[256].

A incorporación do principio de connaturalidade das sementes morais no pensamento menciano parece rachar, cando menos na súa comprensión estrutural, con esta aparente dualidade formativo-familiar, pero por si mesmo non suprime ou aminora o dilema presentado por Eric Mullis en relación ao que poderiamos referir como a non-dirección necesaria da formación virtuosa do individuo no ámbito familiar. (Aspecto que parece ter sido esquecido ou eludido, por certo, por Xiufen Lu na súa, por outra banda, tan acertada análise do valor dado ao familiar, en contexto confuciano, non xa só como espazo de experimentación e aprendizaxe primarias e elementais da existencia virtuosa a través do contacto e interacción con outros membros do núcleo doméstico, senón como modelo estrutural do virtuoso con vistas á posterior institución dunha moral cívica e social, cicais por ter atendido en exceso á face [dimensión teóritico-ideal] e en escaseza ao envés [dimensión pragmático-experiencial] dunha mesma realidade; cfr. Xiufen 2010: 241-242.) O núcleo doméstico será o espazo prioritario para o establecemento dos sistemas relacionais e das estruturas morais primeiras do individuo, habida conta, en primeiro lugar, do estado de presenza holista que ocupa desde os primeiros estadíos vitais do recentemente nado, pero, en si mesmo, non resultaser un garante necesario da plena e correcta formación moral do suxeito; por non falar daqueles casos nos que, máis que á virtude, a guía paterna encamiña á depravación moral (nunha senda reforzada polos mesmos lazos intensos e incondicionais que favorecerían o proceso contrario).

Para o caso concreto de Mencio sería preciso, ao noso entender, engadir ao reconto unha outra valoración ou consideración cicais máis pragmática, pero non por tal razón menos significativa para a fórmula de conxunto e para a delimitación que este realiza das fronteiras entre o familiar e o amizoso segundo estas foran herdadas do pensamento confuciano anterior. Consideración que, polo demais, resulta explicitada no texto enriba citado (*Mengzi* IV A 18), e que poderiamos condensar na necesidade de salvagardar e garantir a conservación e boa marcha dunha relación considerada prioritaria e fundamental, nuclear respecto das restantes existentes, a habida entre proxenitores e descendentes. Unha relación que pode verse perigosamente viciada e enrarecida na medida en que lle sexan engadidas e interfiran cos procesos que lle son propios caracteres e funcionalidades provenientes doutros modelos relacionais, en especial cando estes están marcados polo estado de esixencia mutua e pola intensidade (tanto moral como intelectual) que guían e caracterizan as relacións habidas entre mestres e alumnos[257].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

256 Aristóteles se ocupa da amizade entre pais e fillos en *EN* VIII, 7, 1158 b 10-20; 11, 1161 a 15-20; 12, 1161 b 20-30; 1162 a 5-10; 14, 1163 b 20-25.

257 A mesma cautela parece ser adecuada para o caso concreto do Mestre Kong, na medida en que: «un pode sentir que o propio pai é un amigo tanto como un pai. Para Confucio, porén, un non debe, no contexto ritual, referirse ao pai como un amigo, porque facéndoo diminuiría a deferencia e o poder [carga] moral asociado co termo "pai". Deixar que isto suceda sería cuestión de deixar que a relación formal familiar se subordine á relación informal da amizade, e isto podería levar á xente a confundirse respecto da propiedade ritual necesaria para o mantemento da boa orde da sociedade» (Xiufen 2010: 241).

Polo demais, as distincións existentes e constatábeis entre ambos núcleos relacionais parecen resultar ocasionalmente evidentes, tanto máis na medida en que dan contas das fondas diferenzas e singularidades de trato, deberes mutuos e tipo de reciprocidade existentes nas inercias e configuración que lle son propias e particulares a modelos ínter-persoais que, en base a tales particularidades, son susceptíbeis dunha caracterización individual e diferencial no contexto das Cinco Relacións (Cardinais).

Tal é o caso do rango de esixencias e requirimentos que, con xustiza e lexitimidade, poden ser formulados e proxectados no contexto da convivencia e dos intercambios que, ao longo, se den entre amigos e familiares. Non en balde, se ben o papel formativo e o valor pedagóxico dos primeiros é recollido e recoñecido pola abordaxe menciana do amizar desde o pensamento orixinal confuciano, revelándose a mutua corrección dos amigos non xa como un elemento co-implicado, senón como condicionante para o bo funcionamento e correcto desenvolvemento desta relación no curso dunha senda de perfeccionamento que resulta, a un tempo, propia e allea (do *eu* e do *outro*), tal aproximación resulta non xa só pouco desexábel, senón abertamente contraproducente respecto dun intercambio tan significado a través do rigor ritualista, a explicitación da xerarquía e a clara distribución de funcións e obrigas, pero tamén de honras e deberes simbólico-emocionais, como o é o existente entre familiares (vid. Mullis 2010: 393). A distinción entre ambos espazos, así como a importancia do recoñecemento explícito e consciente desta, resultaron ser o suficientemente significativos como para incorporarse con voz propia no reconto do pensamento do Mestre Meng, segundo este se recolle no *Mengzi*:

> «O discípulo Gongdu dixo: "En todo o reino dise que Kuang Zhang [匡章] non observa os seus deberes filiais, pero vós, mestre, non só ides con el, senón que o tratades cortesmente. Vou ousar preguntarvos o porque".
>
> Mencio dixo: "Segundo o costume xeral, dise que hai cinco cousas que van contra a virtude do amor filial: a primeira é a preguiza física para atender ao coidado dos pais; a segunda, dedicarse ao xogo e gustar do viño, descoidando así aos pais; a terceira, amar as riquezas e dedicarse de forma egoísta á muller e os fillos, sen coidarse da debida atención aos pais; a cuarta, seguir os desexos dos ouvidos e os ollos cos que se causa a desgraza dos pais; a quinta, estimar a valentía, a loita e a pelexa, coas que se poñen en perigo aos pais. Acaso Kuang Zhang incorre nalgunha delas?
>
> Kuang Zhang discutiu co seu pai, cando lle urxía a que fixese o ben e, por esta causa, distanciáronse.
>
> O urxir á realización do ben é algo que se fai entre amigos, pero o facelo entre pai e fillo é un grande ataque ao sentimento que debe haber entre ambos.
>
> Kuang Zhang, non quería acaso conservar a relación coa súa esposa e fillos? Si que quería, pero como non podía ter preto ao seu pai, enviou fóra á súa esposa e fillos, de modo que non puidese recibir os seus coidados e convenceuse de que o non facelo así era un gran crime. Isto é o único que fixo Kuang Zhang"» (*Mengzi* IV B 30; Confucio e Mencio 1995: 239-240)[258].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

258 Pode apreciarse aquí a especificación non só das particularidades existentes entre relacións dirixidas a ámbitos diferenciais, senón tamén e da mesma maneira, pero desde unha perspectiva interna, respecto das obrigas habidas con distintos grupos e colectivos dentro dun mesmo ámbito, neste caso o familiar, o cal, a pesar de operar como unha sorte de unidade significacional, non representa un todo monolítico composto por partes indiferenciadas e, en tanto que tales, susceptíbeis de libre intercambio ou superposición.

A herdanza habida entre os desenvolvementos particulares dos Mestres Kong e Meng relativos á comprensión e figuración do amizar si parece resultar recoñecíbel polo que respecta ao mantemento da amizade como espazo de tránsito excepcional a través do que estender as virtudes privadas (coa súa fonda e robusta raíz familiar, progresivamente matizada, pero non negada nin eliminada) do individuo á (correcta) ordenación da colectividade pública e, no seu estadío sumo, o irmanamento de tódolos que habitan entre os catro mares. Un camiño de corrección e excelencia que algúns suxeitos, sexa por ignorancia, incapacidade ou teimosía no envilecemento, se afanan e obstinan por percorrer en senda contraria:

> «Mencio dixo: "Hui de Liang era un rei que non posuía a virtude da benevolencia. Os que a posúen practícana primeiro cos que aman e despois cos que non aman; os que non a posúen son crueis primeiro cos que non aman e despois cos que aman".
>
> Gongsun Chou dixo: "A que vos referides?" Mencio respondeu: "O rei Hui de Liang, desexando máis territorio, destruíu aos seus súbditos levándoos a unha batalla na que sufriu unha gran derrota. Insistiu no seu propósito e, como temese non ser capaz de obter a vitoria, enviou ao seu propio fillo moi amado, a quen mandou así á morte. Isto é ao que eu chamo empezar por non practicar a benevolencia cos que non se ama, para seguir non practicándoa cos que se ama"» (*Mengzi* VII B 1; Confucio e Mencio 1995: 308).

Neste contexto de relectura e reformulación da tipoloxía, natureza e formas concretas das relacións humanas, darase unha significativa digresión respecto das relacións potencialmente existentes entre soberano e intelectual, *shi* (士) (aquí aínda non letrado, non desde logo baixo o forma na que o coñeceremos posteriormente). Reservada a práctica totalidade do Libro V do *Mengzi* a abordar a problemática destas relacións e do trato que o soberano debe reservar e prodigar ao que poderiamos considerar como o seu conselleiro áulico e viceversa, o reconto parece reducirse a unha tríade de posibilidades, segundo o trato que o primeiro teña para co segundo o designe como: a) un mestre seu, b) un amigo ou c) parte do servos dependentes da súa autoridade[259], sendo a segunda posibilidade, a do nexo entre os amigos (revestido das múltiples problemáticas propiciadas pola súa dinámica ou faciana simétrica ou igualadora), pronta e rigorosamente desbotada (vid. Cheng 2002: 141). A xa citada reprimenda dada por Zisi ao duque Mu en *Mengzi* V B 7 (pois resulta difícil considerar a situación transmitida polo texto, capitalizada na figura do neto de Confucio, como unha discusión, pois neste caso sería preciso que ambas partes optasen á posibilidade de participar) non serve só para minar definitiva ou, cando menos, drasticamente o valor, sequera a posibilidade, de que tal tipoloxía relacional chegase a ser unha posibilidade (*como ían dicir* [os antigos] *que* [respecto dos letrados, sabios itinerantes] *había que facer amizade con eles* [os señores de mil carros]*?*). Máis ben pola contra, a exposición de Zisi parece implicar e conter en si mesma a potencialidade das dúas outras relacións antes referidas (a e c), así como a tensión que lle resulta inherente a un esquema de combinacións posíbeis en todo caso xerárquico.

Certamente, este tipo de distribucións adoitan estar acompañadas na teorética confuciana (menciana e non só) dun principio de conciliación rexido pola extrapolación (e posterior adecuación) de esquemas e estratexias distributivas propias do familiar ao político, resultando nun contrapeso de responsabilidades recíprocas e específicas

259 Sen esquecer as diferenzas protocolarias e xuramentais que serven de sustento á estratificación socio-política a cuxa cabeza se atopa o mandatario, pois facelo así suporía asumir ao conxunto dos súbditos como elementos pertencentes a un bloque común informe e internamente indistinto.

(segundo lles sexan dadas polos roles sociais ocupados e representados por cada axente da relación) no que xogan un papel especialmente relevante o rol crítico e corrector do erudito e o talante respectuoso e disposto, tanto á consideración responsábel das críticas do primeiro como a posta en práctica efectiva da instrución recibida, do soberano. Porén, nas marxes desta distribución de atribucións e deberes fanse igualmente visíbeis as claves de reversibilidade da que se reviste este esquema relacional asimétrico, segundo se atenda á prioridade política (poder efectivo, o soberano localizado sobre o vasalo, que aquí é o erudito) ou moral (poder lexitimador, o mestre sobreposto ao discípulo, que aquí é o gobernante), habidas ambas na mesma interacción (*No que respecta ao posto, a Súa Excelencia é o gobernante e eu o funcionario. Como me atrevería entón a facerme o seu amigo? No que respecta ás calidades, a Súa Excelencia tería que servirme, pois sonlle superior, de modo que tampouco podería facerse o meu amigo*). Falamos, en definitiva, da tensión existente nun contexto relacional ínterpersoal no que, parafraseando a Anne Cheng, se abre a posibilidade dun vasalaxe dobre, no que as distintas partes tentean o sometemento da outra sen perder de vista o feito de saberse mutuamente dependentes ou necesitadas de auxilio e socorro bilateral[260].

Ao noso entender, será xustamente no contexto da enérxica, mesmo irritada, resposta dada por Zisi ao duque Mu respecto das (escasas) posibilidades de que soberano e mestre puidesen establecerse, recoñecerse e, por conseguinte (en espazo aínda fortemente marcado pola correlación entre nomes / ideas e actos / realizacións prácticas), tratarse como amigos, que podemos dar coa clave de corrección interpretativa mediante a que afrontar aqueles espazos nos que o Mestre Meng parecía estar máis disposto a abrir a posibilidade dunha comprensión esencialmente simétrica do amizar, entendido como relación establecida entre iguais. Caso paradigmático ao respecto o é o seguinte intercambio dialéctico temático en relación á cuestión da amizade habido entre Mencio e Wan Zhang (萬章) en *Mengzi* V B 3:

> «Wan Zhang dixo: "Quixese preguntar acerca da amizade". Mencio respondeu: "Na amizade non se debe presumir nin de idade, nin de nobreza nin de familia. A amizade é ser amigo das calidades de alguén e nela non cabe a presunción.
>
> Meng Xian era cabeza dunha casa que posuía cen carros e tiña cinco amigos; Yuezheng Qiu, Mu Zhong e outros tres cuxos nomes esquecín. Meng Xian e estes homes eran amigos, sen que a importancia da casa daquel tivese que ver niso, posto que se a amizade fose causada pola importancia da familia de Meng, Meng Xian non fora amigo deles.
>
> Non só actuou así o xefe dunha casa que posuía cen carros, senón que tamén o fixo o soberano dun pequeno Estado: Bi, duque de Hui dicía: *Trato a Zisi como mestre, a Yan Ban como amigo e Wang Shun e Chang Xi sérvenme*.
>
> Tampouco é só o soberano dun pequeno Estado o que así pode actuar, senón que tamén pode facelo o dun Estado grande. Así foi o caso de Ping, duque de Jin na súa relación con Hai Tang; cando este dicía ao duque que entrase na súa casa entraba, cando lle dicía que se sentase sentábase, cando lle dicía que comese comía e, aínda que só houbese comidas ordinarias, non ousase deixar de comer ata saciarse. Pero só chegaba ata aquí: o duque non deu a Hai Tang un posto oficial, nin poder administrativo, nin lle alimentou cun soldo público; dáballe o respecto e a honra que corresponden a un cabaleiro e non os que corresponderían a un príncipe ou duque.

260 «A ambigüidade da relación entre o príncipe e o *shi* radica en que cada un intenta esixir ao outro un acto de vasalaxe, sabendo con todo que necesita ao outro para dotarse de lexitimidade: o poder político precisa unha lexitimidade moral, e a autoridade moral busca recoñecemento nun status superior» (Cheng 2002: 141).

> Shun ía á corte a ver ao emperador, quen lle aloxaba, como o seu xenro que era, nun palacio secundario, no que á súa vez o emperador era hóspede de Shun. Alternativamente, Yao era invitado e anfitrión. Este é o caso dun fillo do Ceo que era amigo dun home común.
>
> Eu diría que o respecto co que os inferiores honran aos superiores é honra da súa nobreza, mentres que o respecto co que os superiores honran aos inferiores é honra da súa valía. Tanto nun como noutro caso hai unha idéntica rectitude"» (Confucio e Mencio 1995: 257-258).

Cando o esplendor vital de Yao aínda cegaba á terra, o Fillo do Ceo foi amigo daquel que sobresaía como discípulo seu e que herdaría a súa gloria, pero que aínda non se alzara en toda a súa maxestade, Shun. O propio Mencio, superado o hiato temporal a través do fondo pedagóxico do que se dota á exemplificación histórica de figuras atemporalmente consagradas no seu maxisterio virtuoso, e suprimido o valor insalvábel da distinción entre o sabio e o home corrente a través da común participación nunha natureza esencialmente común, invitaba aos cabaleiros de maior e máis notoria excelencia a facerse de amigos no pasado en *Mengzi* V B 8.

Como é posíbel, entón, que Zisi rexeitase a posibilidade de unirse en vínculo similar con Mu? Pode que a resposta a esta cuestión a teñamos no caso de Bi de Hui, segundo queda recollido na cita inmediatamente anterior, na medida en que o abano relacional aberto ao seu redor dá contas dunha pluralidade e especificidade tipolóxica moi significativa. E aquí unicamente Yan Ban pode erixirse sobre as táboas do amizar. Non se nega con tal restrición a posibilidade de que as relacións habidas polo mesmo aristócrata con Zisi, Chang Xi e Wang Shun posuísen as súas particulares e respectivas doses de estima, respecto e aprecio entre as partes, pero carecían daquel principio de igualdade que parece significar o vínculo entre os amigos (vid. Confucio e Mencio 1995: 393 [n. 221]).

Porén, de que tipo de igualdade estamos a falar? Desde logo non dunha simetría baseada en principios sociolóxico-estamentais nin dependente da dignidade política, a autoridade e o poder habidos polos individuos irmandados baixo un sino común. Tal desigualdade resulta ser, de feito, o fundamento pretextado por Zisi como elemento negador das pretensións que el mesmo puidese albergar en pro de establecerse en unión amistosa co seu soberano, pero tampouco imposibilitou a amizade habida entre Yao e Shun ou entre Meng Xia e os seus respectivos. O principio de equidade atópase, pola contra e tal e como ten destacado Eric Mullis, na dignidade e calidade moral da que sexan quen de facer gala os participantes no amizar (vid. Mullis 2010: 393).

O Mestre Kong xa apuntara con anterioridade a importancia (e utilidade) de atender á superioridade moral (e, necesariamente, pois resulta en condicionante previo para a correcta adquisición e desenvolvemento desta, formativa) como elemento privilexiado nos esforzos dirixidos á procura de amigos, pero o Mestre Meng, desenvolvendo con maior detalle e ampliando a teorización unicamente anunciada polo letrado de Lu, parece ter guiado a cuestión ata novas (e diferentes) cotas. Debe insistirse unha vez máis, fronte a todo exceso de interpretación contemporánea (e contemporanista), en que o aparente potencial democratizador, ou, cando menos, equiparador, que poida decantarse do encomio simétrico realizado neste punto por Mencio en nada atenta contra a xerarquía e estrutura piramidal do esquema socio-político chinés, cuxos rigores e esixencias pode que se refinen a través da reflexión confuciana, pero sempre da man do seu reforzamento (ou pretensión de reforzamento). A simetría moral, aquela que permitiu a Shun ser amigo de Yao e imposibilitaba a Mu para selo de Zisi (tal sería o

segundo condicionante presentado polo mestre do mestre de Mencio), non persigue a substitución da estratigrafía estamental, moito menos a súa supresión, pero a importancia dada ao dito modelo de simetría moral no pensamento menciano dá claras mostras do proceso de híper-moralización e dos argumentos de naturalización dos compoñentes virtuosos do ser humano que, en boa medida, caracterizan e singularizan a súa proposta filosófica. É en base a estes parámetros nos que, ao noso entender, debería considerarse a primeira das dúas consecuencias sinaladas por Mullis como propias deste achegamento, a saber: o triunfo da virtude sobre as diferenzas de índole sociolóxico-político. Da mesma maneira, significa e contextualiza a segunda: o beneficio intrínseco das amizades recíprocas habidas entre individuos recoñecíbeis na virtude, por enriba daqueles outros logros ou ganancias susceptíbeis de ser extraídos doutras fontes ou que poidan ser negados, limitados e condicionados por diferenzas que lle son alleas á moral[261].

O foco dunha outra reconsideración significativa podemos atopalo no contexto das particularidades que lle son propias á aproximación menciana á noción do *ren* (仁). Partamos do seguinte feito: en ausencia de principios autónomos e autosuficientes do Ben e o Mal e, por conseguinte, de formulacións similares ao que en Occidente se recoñecería co pasar dos séculos como «libre albedrío», pero tamén dun principio afirmativo ou sustentador da moralidade e do requirimento de entregarse fiel e voluntariamente ao correcto cumprimento das súas esixencias, alleo ao propio ser humano (fose este principio a divindade, a promesa de dádivas transcendentes ou transmundanas ou a ameaza de castigos de natureza similar consecuencia da fiscalización moral das carencias e/ou actos performados polo individuo ao longo da súa vida), o Confucianismo, comezando polas propias ensinanzas do Mestre Kong, atopará no ser humano ao responsábel primeiro e último da súa moralidade, da súa adecuación á mesma e da satisfacción das obrigas que lle son propias en base a aquela, e a proposta filosófica menciana non fará senón afirmar e afianzar estas tendencias (vid. Cheng 2002: 156-157). Ao Mestre Meng debémoslle, de feito, a seguinte máxima: «A virtude da benevolencia [o sentido do humano, *ren*; 仁] é a característica propia do home [*ren*; 人], é a doutrina e o camiño da súa conduta» (VII B 16; Confucio e Mencio 1995: 312).

Agora ben, a maior democratización e, en certa medida, posibilitación dunha dinámica de perfeccionamento permanente dunha humanidade virtuosa (que participa do bondadoso) e consubstancial, esencial e intrínseca á totalidade dos individuos, segundo queda establecido no pensamento de Mengzi, non aminora o peso do Mandato Celeste, da mesma maneira en que non limita nin elimina as dificultades propias da conquista plena e perfecta dos obxectivos de tal empresa. Todos podemos chegar a ser Yao e Shun, pero dificilmente todos chegaremos a selo. Será o principio de responsabilidade, de responsabilidade ante o Ceo, pero tamén ante a natureza que nos é propia por sernos dada por aquel, o que nos permita dar correcto cumprimento á tarefa á que todos estamos chamados a responder, e na que o recoñecemento dos outros, daquel *outro* que non son *eu* pero co que comparto (neste sentido, xunto co conxunto dos restantes seres)[262] unha experiencia existencial común, representa un compoñente fundamental.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

261 O Estaxirita departirá extensa e pormenorizadamente sobre a casuística, posibilidades e extensión da amizade entre iguais e desiguais nos capítulos 6 («Amizade fundada na igualdade»), 7 («Amizade entre desiguais») e 8 («A igualdade, base da verdadeira amizade») do Libro VIII da súa *Ética a Nicómaco*.

262 Lémbrese a tan problemática, en materia de interpretación, máxima menciana que afirma que: «Tódalas cousas [os dez mil seres] están completas en nós mesmos» (*Mengzi* VII A 4; Confucio e Mencio: 294).

O *ren*, piar da filosofía confuciana previa e elemento definitorio da mesma ao longo da súa historia, acadaría, por sobredimensionamento, unha nova magnitude no pensamento do Mestre Meng. Erixido, xunto co sentido ritual e do xusto e a capacidade de discernimento, nun dos catro xermes virtuosos que posúe o ser humano, que posúe todo ser humano, e procedendo á equiparación directa e correspondente entre humano (sentido do humano) e humano (ser humano), podemos observar como se abre unha nova dimensión do recoñecemento do outro como membro dunha comunidade marcada por vínculos amatorios ou, cando menos, filo-amatorios. Non en balde, a necesidade de estender estes vínculos do contacto ínter-persoal íntimo a un espazo máis amplo e múltiple na súa composición interna (o cívico), implican un necesario estado de emulación (sexa este recoñecido de forma explícita ou non), máis marcado aquí polo sentido de corrección e interiorización ritual que pola natureza mimética das emocións e paixóns segundo esta se presenta na abordaxe spinoziana da cuestión. Neste momento por antonomasia (ou, cando menos, cunha claridade que dificilmente poderemos volver a atopar noutros períodos e pensadores da órbita confuciana), o *ren* significa amar aos demais homes:

> «Mencio dixo: "É o fabricante de frechas menos altruísta que o fabricante de armaduras? O que fai as frechas teme que estas non firan aos homes, mentres que o que fai as armaduras teme que aqueles sexan feridos. Do mesmo xeito diféreńcianse o xamán e o fabricante de ataúdes [mentres que o primeiro se afana en curar as enfermidades, o segundo atopa o seu beneficio na morte de terceiros], do que se deduce que é necesario escoller a profesión con coidado.
>
> Confucio dixo: *O belo dunha comunidade é o seu grao de desprendemento para co próximo. O que escolle para vivir un lugar no que este grao é elevado, como podería non ser sabio?* O amor aos demais é a virtude celeste máis respectábel e gloriosa, a morada apracíbel do home. Se aínda que ninguén nolo impida, non a practicamos, é porque non somos sabios"» (*Mengzi* II A 7; Confucio e Mencio 1995: 180-181).

Non resulta de estrañar que, a modo de contrapartida desta revalorización do sentido do humano, o comportamento menos propicio e, por conseguinte, máis duramente sancionado e perseguido nesta *morada apracíbel do home* sexa o daquel que, movido polo seu egoísmo, encamiña o seu actuar á persecución e adquisición de beneficios que lle son propios ou que se restrinxen e limitan á súa propia persoa. Obrando deste xeito ráchase coas fibras desta fraternidade xeral e mutuamente enriquecedora do humano, comezando polo seu capital en materia de virtude e corrección moral, deste estado ideal de amizade epicúrea común ao conxunto dos individuos participantes dunha comunidade. O caracterización do inimigo é aquí rica en máscaras, do hedonismo proto-taoísta de Yang Zhu, aquel que, se con arrancarse un só cabelo houbese beneficiado ao mundo, nin así o tería feito (*Mengzi* VII A 25), ao infame bandido Zhi (盜跖):

> «Mencio dixo: "O que se levanta ao canto do galo e se pon dilixentemente a facer o ben é un discípulo do sabio Shun.
>
> O que se levanta ao canto do galo e se pon dilixentemente a buscar o seu interese é un discípulo do bandido Zhi.
>
> Se se desexa saber en que consiste a diferenza entre Shun e Zhi, direi que non é outra que o espazo que existe entre o ben e o beneficio"» (*Mengzi* VII A 24; Confucio e Mencio 1995: 300).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A superación do egoísmo, entendida como superación do principio de diferenciación radical do eu por escisión e afastamento dos outros, supón, no plano transcendental, o reencontro harmonioso do ser humano ante / e no Ceo. Pero, máis alá desta unión metafísico-transcendental, no plano inmediato, da sociabilidade, a política e as relacións ínter-persoais (as cales non son esquecidas nin ignoradas polo Mestre Meng, aínda cando se atopa á fronte dunha das faccións máis espirituais, místicas se se quer, do Confucianismo, sempre de acordo coas precaucións previamente sinaladas ao respecto), supón igualmente o reencontro co *outro* nunha irmandade de radical igualdade (no relativo á natureza moral compartida polos suxeitos en calidade de consubstancialidade). No corazón mesmo daquel espazo que foi recoñecido por Feng Youlan como un dos núcleos duros da mística menciana (ou da vertente mística da filosofía do Mestre Meng), na afirmación última do principio de identificación do individuo co Todo (o *tódalas cousas están completas en nós mesmos*), subxace, por tanto, o potencial de desenvolvemento dunha das aportacións máis radicalmente humanas (humanitarista-pragmatistas) do pensamento menciano, toda vez que a identificación do ser humano co Ceo carrexe consigo e co-implica a supresión de diferenzas e distincións existentes entre individuos.

A necesidade de recuperar a harmonía propia dunha ordenación de natureza celeste (é dicir, suprahumana) no marco dun estado relacional contextualmente desarticulado e convulso foi unha constante compartida polo pensamento dos Mestres Kong e Meng, pero, mentres que esta unión empática e simpática entre individuos se planificaba en Confucio como un laborioso proceso de corrección por extensión gradual dunha rede familiar suxeita a dinámicas de re-naturalización sociolóxica, o seu fondo mutará no seo da abordaxe filosófica de Mencio ata revelarse como unha sorte de resposta inmediata, practicamente biolóxica, ante un imperativo irresistíbel, cando menos no momento en que o principio humano-natural que subxace tralo mesmo sexa correctamente descuberto no marco do proceso de (re-)coñecemento da nosa propia natureza.

Parafraseando a Feng Youlan, poderiamos concluír afirmando que, se ben o Mestre Kong desenvolveu e consolidou con insistencia e vehemencia o fundamento de *como* debe comportarse o ser humano, de como a corrección dos demais depende do (e, ao tempo, co-implica o) perfeccionamento dun mesmo a través da Vía do Humano, non abordou, cando menos non co suficiente detalle e dilixencia, a cuestión do *por que*, das razóns que deben levar, guiar ou fomentar a selección e continuación da devandita vía, máis laboriosa e esixente, sobre aquelas outras que, invitando á satisfacción dos praceres inmediatos e egoístas do *eu*, parecen garantir unha maior e máis inmediata satisfacción, ocasionalmente acompañada, ademais, de beneficios materiais cuantificábeis. Será este un interrogante ao que tentará dar resposta o Mestre Meng, ao noso entender con boa fortuna, e o fará particularmente a través da súa caracterización e achega á definición e tematización da natureza humana. E, tal e como puidemos ir observando ao longo da nosa análise anterior, os seus efectos nos eidos do amizar resultan claros e manifestos (e, en ocasións tamén, problemáticos).

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.3. Escamando ao dragón. A reflexión sobre as emocións na China dos Reinos Combatentes

2.3.1. *Ren*, *jian'ai* e *shan*. Trala procura do amor universal

Volvamos agora a vista cara atrás, e fagámolo partindo dunha máxima que, neste punto, xa debería sernos familiar: a figuración, comprensión, práctica, teorización, control e regulación dos sentimentos, paixóns e emocións, entre outras expresións e manifestacións asociadas a aqueles, constitúen unha realidade histórica. Canto máis evidente ou manifesta resulte esta afirmación, máis sorprendentes deberían resultar os sucesivos intentos por eludir ou limitar o interese e necesidade de dotar de continuidade á tal premisa por medio da correcta contextualización dos seus contidos. A experiencia emocional, polo demais da mesma maneira en que calquera outra faciana que sexa parte constitutiva do devir vital, é experiencia existencial ou, dito doutro modo pero querendo significar o mesmo, experiencia contextual, ben sexa a nivel histórico-temporal, biográfico-persoal, xeo-cultural, biolóxico-natural (corporal) ou sociolóxico, entre outras posíbeis valencias.

As paixóns requiren de tempo, máis concretamente dun dobre tempo: dun tempo concreto (vivido) para a súa experimentación e práctica (realización) e dun outro tempo (que pode ser ou non o mesmo e que pode ser singular ou múltiple) para a súa comprensión e para o establecemento do aparello reflexivo-teorético que sexamos capaces de establecer ao seu redor. Máis alá da súa aplicabilidade ordinaria, esta máxima resulta ser especialmente relevante cando o contexto elaborativo destas formulacións filosófico-existenciais traduce ou dá contas do estado de desarticulación estrutural e tráxico enrarecemento do mundo-entorno do que foi testemuña, ao igual que os reverenciados Mestres Kong e Meng, o non tan respectuosamente lembrado, pero si máis reprobado, Mozi (墨子) (479?-*ca*. 381 a. C.). Aquel mundo-entorno no que viviu, aquel no que repensou a súa propia (persoal) experiencia emocional —así polo que respecta ao seu deber ser como ao seu estar sendo, e atendendo tanto ás súas dimensións individual como colectiva— e aquel no que rematou por formulala en clave filosófica.

A formulación modal, relacional e pasional spinoziana do ser humano, legada para beneficio de todos a través da *Ética demostrada segundo a orde xeométrica* (1677/1678) do non menos perseguido e anatematizado herexe de Amsterdam, Baruch Spinoza (1632-1677), fraguouse no contexto duns Países Baixos recoñecidos como tales apenas facía unha década mediada a Paz de Westfalia (1648). A través dos tratados que coñecemos baixo tal denominación de conxunto puido soterrarse e rebaixarse a intensidade do conflito (entendido e expresado a título de concerto marcial, pero non só) existente, e aínda non extinto, entre o conglomerado neerlandés e a Monarquía Hispánica, pero as Provincias Unidas non tardarán en verse mergulladas nunha nova carreira bélica contra un outro inimigo exterior, Inglaterra, neste caso polo control das augas do Norte de Europa e pola preponderancia nun teatro económico global en incipiente globalización. (Unha galopada que remataría por cristalizar nas tres guerras anglo-neerlandesas concatenadas ao longo do século XVII: 1ª) 1652-1654; 2ª) 1665-1667; 3ª) 1672-1674.) Ao tempo, pero no plano interno, abríanse as portas dunha guerra de faccións intestina e caníbal (e senón que llo digan a Johan e, sobre todo, Cornelio de Witt), ao longo da cal se definiría o enfrontamento entre o *raadpensionaris* e o *estatúder*. Séculos antes e no marco xeo-político chinés, o paradigma utilitarista, relacional e (des-)pasional (este derradeiro matiz terá a súa necesaria xustificación máis

adiante) postulado por Mozi e conservado na obra que leva o seu nome obríganos a dirixir a mirada a un outro período bélico, dilatado e destrutivo, que finalizaría coa instauración do Primeiro Imperio, previa desarticulación e desintegración da antiga China dos Zhou (*ca*. 1050/1025-256 a. C.), cuxa orde xa resultara fatalmente danada durante as Primaveras e Outonos (*Chunqiu* [春秋]: 722-481 a. C.), ao longo das cales a antano orgullosa monarquía feudal será violentamente arroxada á fase de nominalización do seu poder efectivo e de desautorización do seu *imperium*, ata quedar atrapada, na práctica, na que sería a súa derradeira capital, Luoyang, coa chegada do denominado período oriental (*Dong Zhou* [東周]: 771-256 a. C.). É dicir, ao tempo dos Reinos Combatentes (*Zhanguo*; 戰國).

Durante as Primaveras e Outonos, como tivemos oportunidade de observar con anterioridade, teríanse ido depositado as sementes das que serían algunhas das características definitorias deste novo macro-episodio bélico, aquel no que acabarían por enfrontarse os hexemones e heroes (e, tras eles, a masa anónima e ignorada da soldadesca), por veces máis lendarios que históricos, dos países de Chu, Wei, Yan, Han, Zhao, Qi e Qin, o vencedor final do conflito. Merece a pena lembrar aquí algunhas das súas dinámicas e características máis significativas (en algúns casos compartidas ou directamente herdadas do período de conflitos anterior, as Primaveras e Outonos): desarticulación do sentido e carácter ritual tradicional do conxunto de prácticas, tanto relixiosas como socio-políticas, e modelos relacionais, ben fose o seu nivel de actuación interno (diplomacia de corte) ou externo (diplomacia inter-territorial e bélica), definitorios e característicos da dinastía en descomposición; sobredimensionamento, enrarecemento e crise de contradición internas previamente existentes (nun estadío de maior ou menor latencia) no modelo feudal dos Zhou; perda da autonomía e entidade, cando non simple desaparición, do groso das pequenas e, progresivamente tamén, medianas entidades político-territorias nas sinerxías de aglutinación territorial e concentración de poder e autoridade (fáctica) nas mans duns poucos príncipes e señores da guerra; claudicación do valor carismático ante o imperio do cálculo de forzas en base a parámetros materiais e cuantificábeis, etc. A nivel cultural, os Reinos Combatentes serían testemuña do progresivo e lento paso do ritualismo á racionalización de usos, prácticas e saberes, da maleabilidade e heteroxeneidade dependentes do costume e a tradición oral á fixación e estandarización propias da normativización positiva escrita e, en definitiva, do sagrado ao profano (con tódalas limitacións vistas e, desde logo, non por substitución plena). Habería que engadir a este reconto o conxunto de esforzos e transformacións dirixidas á re-adecuación de toda unha serie de individuos (e, con eles, saberes) pertencentes a aqueles estadíos, castes ou agrupacións profesionais especializadas fortemente simbiotizados con oficios, estruturas e usos culturais en desaparición ou desarticulación.

Este macro-contexto bélico, estendido das Primaveras e Outonos aos Reinos Combatentes, e as súas posteriores (e prolongadas) inercias e consecuencias históricas foron contra o que os primeiros filósofos chineses, entre eles os Mestres Kong e Mo, reaccionaron (pode que por pura lei de necesidade existencial, por puro instinto homeostático), ante os que se posicionaron e contra os que se enfrontaron mediante as armas das que dispuñan e con aquelas que foron capaces de imaxinar, deseñar e crear (e nesta derradeira posibilidade agóchase a coroa do filósofo). As fórmulas, medios y paradigmas cos que o fixeron diferiron profundamente entre si, en particular cando comparamos escolas ou pensadores polarizados na súa rivalidade histórica, pero, no fondo da súa heteroxeneidade, pareceron compartir todos eles o desexo de non

acomodarse ao seu tempo. E, como xa se adiantou, pode que este desexo non partise senón da comprensión e expresión intelectivo-emocional ante unha urxencia vital.

Certamente, a derradeira afirmación pode non ser máis que unha divagación nosa, a expresión ordenada dun sentir intuitivo, pero é tamén a resposta que opor a aquelas teses que, por descontextualización do mesmo, desnaturalizan o seu obxecto estudado. Tal é o caso da abordaxe que, en clave de pretendida contextualización, se realiza na obra colaborativa editada por Xiao Jiefu e Li Jinquan xustamente en relación á noción do «amor universal». E é que dificilmente nos resulta posíbel subscribir as verbas por medio das cales se remata por sentenciar a suposta parcialidade da oposición de Mozi aos conflitos armados, toda vez que, tras presentar e desenvolver o declarado carácter pacifista deste, se afirma que:

> «Pero [Mozi] unicamente viu un dos lados do problema; a saber, unha guerra é posíbel que cause destrución. Non logrou ver que na etapa inicial do Período dos Estados Combatentes [*Warring States Period*; Reinos Combatentes], esta foi a única ruta que a historia debeu coller. Isto é, co obxectivo de producir a unificación feudal, é altamente necesario empregar forzas militares para anexionar os territorios dos señores feudais, en cuxos Estados cada un deles administraba na súa particular maneira» (Jiefu e Li 2008: 86)[263].

Só é *posíbel* que unha guerra cause destrución? Quen escribise estas liñas tivo a delicadeza (mínima) de rematalas, e pechar o parágrafo no que estas se inscriben, cun recoñecemento de que o punto de vista empregado é, en todo sentido, contrario á dialéctica histórica (*Of course, such a view of wars runs against the historical dialectics*). Con todo, ao noso entender, esta apreciación pouco ou nada fai por mitigar, non digamos xa por solucionar, o problema historiográfico previamente aberto. Problema historiográfico que o é tamén histórico, na medida en que, se toda vez que dividir ou diferenciar entre estes dous eidos do saber disciplinar e, polo demais tamén da experiencia histórica de conxunto, é moito máis complexo do que as visión máis analíticas pretenden publicitar, en casos como este resulta especialmente evidente, e tráxico.

A única ruta que a historia debía tomar (*the only route history must take*)? Máis alá da problemática de que a Historia teña, por e en si mesma, capacidade de (auto-)concienciación, (auto-)avaliación e, por conseguinte, capacidade de (auto-)dirección, é dicir, máis alá desta vehemente personalización da Historia —ou, cando menos, da asimilación directa desta coas entidades viventes nela (principios lucidamente conscientes das necesidades esencialistas e teleolóxicas do todo no que se inscriben e, por tanto, responsablemente implicadas no correcto cumprimento das mesmas)—, a visión proposta non só é contraria á dialéctica histórica, senón que é contraria á historia como experiencia vivida, en calquera das súas manifestacións. Como puido fallar Mozi ao non valorar positivamente a desarticulación armada do seu mundo-entorno?; foi cegueira ou puro e simple egoísmo? Como puido non observar, comprender e dar xusta e eloxiosa constancia de morte e destrución que anunciaban a unificación feudal? Como puido deixar de entendelas como non menos que os resortes do sabio (e necesario) motor da Historia en pleno funcionamento?

263 Xiao Jiefu e Li Jinquan son en realidade os editores dunha obra colaborativa na que participaron máis de 20 especialistas na historia do pensamento chinés, os cales, porén, atópanse nun absoluto estado de anonimato, non sendo concretadas as atribucións particulares nin especificadas as contribucións de cada un deles. Por tal razón, ben sexa na realización de citas directas como de referencias non-textuais ao longo do texto, a forma de citación que empregaremos será a da referencia aos editores.

Unha consideración ou serie de consideracións transmitidas a través dun texto que, polo demais e en liñas xerais, si posúe unha alta calidade e valor resulta dificilmente comprensíbel (non digamos xa xustificábel, se ben esta derradeira tarefa non nos compete a nós). O noso propio tempo histórico, o cal, por certo, dista moito de representar aquel Edén de humanidade e progreso que seguen a preconizar prelados positivistas e neopositivistas de distinta plumaxe, pode recoller facilmente o eco destas verbas, e o perigo si resulta grande aquí.

Mozi non se equivocou ao valorar negativamente o seu contexto, non o fixo ao alzarse combativamente contra o mesmo nin o pretender dispoñer os medios para a súa finalización. E non o fixo, non puido facelo, por dúas grandes razóns. En primeiro lugar, tal consideración presume a asunción dun principio de esencialismo no devir histórico en tanto en canto deber ser necesario do que o Mestre Mo participaba en calidade de axente posuidor dun coñecemento xeral suficiente do seu contexto (macro, micro e medio) como para tomar decisións que lle resultasen a este estrutural e programaticamente favorábeis. Non sendo tales as condicións do tempo histórico, habidas as súas doses de accidentalidade e probabilismo, nin sendo posíbel que o coñecemento experiencial e inmersivo do suxeito acade as cotas de estruturalidade das que pode dar conta a reconstrución histórica posterior, o "erro" sería, neste caso, unha cuestión historiográfica e revisionista. Mozi non podía revelarse en posuidor do coñecemento histórico acumulativo que actualmente si podemos reclamar, pero, non pretendendo facer nosa a postura de Schleiermacher, non afirmaremos que o estado do noso coñecemento sexa cualitativamente superior ao seu, na medida en que o do Mestre Mo dá noticia dunha faciana que a nós nos resulta imposíbel de rastrexar, a saber: a da aprehensión histórica experiencial, vivida, e aquí entra en xogo a segunda razón antes anunciada. E é que, máis alá da estulticia, a malformación (ou, directamente, non-formación) moral-emocional, a psicopatía, o masoquismo e o anti-humanismo, en que punto a violencia bélica pode ser considerada positivamente por quen a vive? En particular por aqueles que son testemuñas directas dela e que, por conseguinte, a padecen de forma sincrónica. Neste caso, o "erro" non parece resultar en máis que nun exceso de épica disciplinar.

E, como en tantos outros casos, á precisión histórica séguelle a historiográfica. Precisión dirixida, neste caso, á pretendidamente canónica dinámica de oposición Confucianismo-Taoísmo que tanto ten influído sobre o carácter polarizado de parte dos estudos elaborados sobre a exposición diacrónica da Filosofía Chinesa. Un díptico interrompido (aumentado, diversificado) practicamente só pola irrupción, e posterior interacción e hibridación para cos patróns e esquemas de pensamento locais previamente existentes, das doutrinas e escolas filosófico-relixiosas foráneas budista(s) e latina(s) no marco das latitudes (xeográfico-culturais) do Imperio do Medio a partir, respectivamente, do cambio de Era e dos primeiros compases da Modernidade europea, pero que, en calquera caso, resulta dobremente esaxerado. Dobremente esaxerado, ou dobremente inexacto, na medida en que, por unha banda, sortea ou minusvalora, con éxito variábel, o volume e número dos transvases, a intensidade das hibridacións e o valor enriquecedor que os contactos existentes entre estas dúas grandes correntes do conxunto do pensamento chinés tiveron para co desenvolvemento particular posterior de cada unha delas (e das súas subdivisións internas). Da mesma maneira, pola outra, agocha ou ignora todas aquelas controversias e disputas (así como, da mesma maneira, os achegamentos e puntos de encontro) que confucianos e taoístas protagonizaron con outras correntes filosóficas que, por máis que coñecesen unha sorte histórica posterior máis adversa, tamén o é que, no seu momento, se alzaron como algunhas das súas máis

destacadas detractoras históricas, comezando polo propio Moísmo, o primeiro e, durante un tempo, principal opositor do Confucianismo pola primacía no océano intelectual chinés antigo e clásico.

Con todo, falamos dun movemento, o Moísmo, iniciado e capitalizado ao redor dun personaxe do que, a pesar do seu dificilmente cuestionábel carácter histórico (pénsese no caso de Laozi como paradigma oposto), apenas posuímos información firme e rigorosa. Para facernos unha idea aproximada e tomar conciencia das dimensións e magnitude reais deste baleirado histórico-historiográfico, permítasenos aproximarnos á cuestión mediante o seguinte paralelismo: intentemos imaxinar unha liña temporal alterna, neste caso occidental, na que a obra, pegada intelectual e, mesmo, a propia lembranza do nome de Aristóteles fosen total ou practicamente descoñecidos. A elección de protagonista para a representación dramática non é aleatoria, na medida en que a realidade proposta non está tan lonxe da nosa como a simple vista puidese parecer, non polo menos habida conta do carácter fragmentado, descontextualizado e empobrecido do que, en liñas xerais, adoecía o coñecemento da filosofía e biografía do Estaxirita no conxunto dos territorios da Europa central e occidental alto-medievais ata a chegada das reboticas árabes e xudías. Pero mantén o seu estatuto de alternativa na medida en que o nome do mestre de Alexandre Magno distaba moito de ter sido devorado polas tebras do silencio historiográfico, ao tempo que determinados trazos do seu vasto saber víanse transmitidos e conservados da man, eminentemente, das voces latinas e parte do seu anecdotario reaparecía episodicamente na incipiente literatura principesca e moralista (se ben en ocasións sobredimensionado ou enrarecido ata o punto de ser lanzado, sen solución de continuidade real, ás coordenadas do relato mítico).

Aristóteles, aínda que non fose o Aristóteles histórico, aínda que fosen só os restos case irrecoñecíbeis dun noutra hora fermoso mosaico antano chamado Aristóteles, do que por momentos apenas se conservaban unhas poucas teselas desordenadas e mesturadas con pezas que non lle eran propias, aínda que só fose coñecido a través da fama (e desventuras) dos seus discípulos e da sorte adversa do Liceo... A pesar de todo, diciamos, Aristóteles non era descoñecido. Mozi, pola contra, é case que un descubrimento contemporáneo, e, tal e como teñen sinalado estudosos como Ian Johnston, sequera posuímos a certeza suficiente polo que respecta ao seu nome.

Case totalmente ignorado polos Sima, quen apenas lle adican unhas sobrias e sucintas verbas nas súas *Memorias* ou *Rexistros históricos* (*Shiji*; 史記), a obra a el asociada, coa que comparte nome, o *Mozi*, mergullada como o estaba nun permanente e, por veces, extremado esforzo a favor da universalización e obxectivización (en calquera caso, despersonalización) dos contidos nela desenvolvidos e por ela transmitidos, apenas aporta información complementaria que poida axudar ao parecese que quimérico labor de reconstrución histórica da súa figura. Un descoñecemento histórico-biográfico e, mesmo, histórico-intelectual (descoñecemento do suxeito, intelectual-autor, e do seu pensamento) que, con todo, non é compartido pola súa obra, na medida en que o progresivo incremento e mellora, tanto cualitativa como cuantitativa, dos estudos e análises (históricos, filosóficos, filolóxicos, etc.) realizados en relación ao Mestre Mo favoreceron que se chegase a un estado relativamente avanzado (máxime se o comparamos cos eidos antes mencionados) de coñecemento respecto da natureza, distribución e composición desta, do *Mozi*. O texto, composto por 71 capítulos (*pian*; 篇) (dos que hoxe, perdidos 18, só se conservan integramente ou de forma fragmentaria

53) organizados, desde tempos imperiais, en 15 libros (*juan*; 卷)[264], nunha ordenación non sempre respectada ou mantida nas edicións actuais, adoita estruturarse, baixo criterios máis funcionais que textuais, en torno a tres grandes seccións monográficas, atendendo á coherencia temática interna das mesmas, a saber:

> A) O conxunto de ensaios que constituirían o núcleo doutrinal da escola no que figuran, en sendas tres versións, o compendio das súas dez grandes teses ou doutrinas. Capítulos VIII-XXXIX, os dous derradeiros dos cales, «Contra os confucianistas» I e II, habida conta das notábeis diferenzas existentes tanto a nivel formal como de contidos entre os mesmos e os restantes agrupados na mesma sección, están comezando a ser reclamados como máis propios do apartado misceláneo dos diálogos.
>
> B) O denominado «Canon Moísta» (*Mojing* [墨經]; capítulos XL-XLV), conxunto de escritos, redactados xa no contexto do denominado Neomoísmo ou Moísmo Posterior, á altura do século III a. C., de índole eminente (pero non exclusivamente) lóxica[265] e gnoseolóxico-epistemolóxica[266].
>
> C) A serie de capítulos LII-LXXI adicados á estratexia e técnica militar defensiva coa que se pecha a obra. Os catro derradeiros capítulos, en torno aos que se ordena o Libro 15, atendendo á súa natureza máis xeral, xenérica, parecen ser unha adición posterior aos primeiros.

A estas tres grandes seccións habería que sumarlle dúas máis compostas por escritos de carácter misceláneo: D) Epítomes (capítulos I-VII), tal e como foron denominados no seu momento por Stephen W. Durrant, e E) Diálogos (capítulos XLVI-LI; o derradeiro dos cales, non conservado, non sempre aparece numerado) (vid. Johnston, intr. Mo Zi 2010: XXVss., Mateos, est. prel. Mo Ti 1987: XVIss., Basalo e Parcero Oubiña 2016: 82, Xiao e Li 2008: 69, González España 1999: 55-56)[267].

Polo que respecta á súa biografía, posiblemente procedese Mozi, igual que Confucio, dalgunha das pequenas entidades político-territoriais, señoríos, da chaira

264 Libro I: caps. 1-7; Libros II-IX: caps. 8-39; Libro X: caps. 40-43; Libro XI: caps. 44-46; Libros XII-XIII: caps. 47-51 e, Libros XIV-XV: caps. 52-71.

265 Plenamente mergullados no contexto dos contactos e, en especial, confrontación dialéctica característico dun dos períodos de maior actividade do tempo das Cen Escolas, atopámonos cun destacado e declarado esforzo no seo da lóxica moísta ou neomoísta por clarificar, elaborar (en ocasións reelaborar) e perfeccionar elementos tales como as formas de argumentación (7 en total para a escola neste período do seu desenvolvemento: 1) posibilidade; 2) hipótese; 3) imitación; 4) comparación; 5) paralelismo; 6) analoxía e 7) indución), os medios de acordo discursivo (en número de 3: 1) o método da conformidade; 2) o método da diferenza e 3) o método conxunto, no que supón unha sorte de superación por aglomeración ou aproximación dos dous anteriores) ou, a título máis particular, toda a problemática lóxico-argumental xurdida e derivada da aplicación de proposicións aparente pero falsamente paralelas (sendo exemplo xa clásico a este respecto o do ladrón e o ser humano; caso este, por certo, de interesante aproximación respecto das consideracións mencianas relativas ao tiranicidio [vid. Cheng 2002: 127]).

266 Destacadamente polo que respecta á súa agrupación ou estruturación do saber universal en torno a catro grandes apartados, segundo o dito saber universal se refira ou atenda aos: 1) Nomes; 2) Obxectos; 3) as relacións recíprocas existentes entre os mesmos e 4) as súas respectivas formas de actuación.

267 Resulta igualmente significativo o feito de que, coa excepción de edicións excepcionais como a alemá ou a inglesa de, respectivamente, Alfred Forke (máis criticada que valorada) e Ian Johnston (a partir da que citamos na presente investigación), apenas contamos aínda con traducións íntegras do *Mozi* vertidas ás linguas occidentais. En castelá existen actualmente só dúas versións do texto, ambas parciais: a elaborada por Yiming Fan, *Contra el arte de la guerra*, publicada por Proteus no 2012 e limitada a fragmentos dos capítulos XIV-XVIII, e a fragmentada e salteada do sinólogo xesuíta Carmelo Elorduy, *Comunismo y amor de Mo Ti* (cuxo título dificilmente podía estar máis ideoloxicamente cargado), publicado en Caracas pola Universidade Católica Andrés Bello en 1977 e reeditado en versión revisada (e reducida; aínda máis) unha década máis tarde, en 1987, por Tecnos con nova intitulación: *Mo Ti: Política del amor universal* (edición revisada que empregaremos de forma auxiliar, especialmente polo que respecta ao seu Estudo Preliminar, elaborado por Fernando Mateos, o cal que vimos de referenciar).

central chinesa. Parece ter encetado e desenvolvido parte da súa educación baixo o modelo e canons confucianos (se ben de forma autodidacta), e, novamente igual que o Mestre Kong, tería adicado unha boa parte da súa vida adulta a percorrer a China do seu tempo en busca de príncipes, señores e cortes dignos de recibir os seus coñecementos e dispostos a por en práctica as súas ensinanzas. Pode que dous dos trazos máis característicos ou, cando menos, historiograficamente destacados da súa biografía, en boa medida polo feito de ser dos poucos que susceptíbeis de ser rastrexados e reproducidos con unha mínima seguridade a través dos testemuños e anécdotas transmitidos polo *Mozi* (o que non impediu que fosen ocasionalmente postos en tea de xuízo), sexan a súa formación como artesán (cicais procedencia sociolóxica) e o seu declarado carácter pacifista e antimilitarista (vid. Cheng 2002: 84, Johnston, intr. Mo Zi 2010: XX-XXI e XLVII-XLIX), se ben este espírito pacifista ou antimilitarista non tería impedido que os representantes da escola Moísta pasasen, con relativa rapidez histórica, a ser significados ou identificados a partir dunha sorte de función bélica ou marcial máis ou menos definida. Lembremos que na súa particular ampliación numérico-descritiva das «Seis Escolas» dos Sima, Liu Xin tería vencellado a *Mojia* (墨家) cos gardiáns do templo, sen precisar con moita maior claridade a súa función ou funcións concretas. E, de feito, maior que a súa caracterización tería sido a fortuna histórica desta asociación. Os ecos da mesma podemos atopalos aínda en textos contemporáneos como a *Breve historia da filosofía chinesa* (1948) de Feng Youlan (1895-1990), quen tería destacado a proximidade xenealóxico-sucesoria dos membros da Escola Moísta respecto dos cabaleiros (*hsieh* ou *yu hsieh*, no caso dos errantes) e demais oficiais militares, froito da progresiva desarticulación dos estamentos de especialistas militares que, durante os tempos de esplendor dos Zhou, chegaran a constituír practicamente unha especie de caste guerreira hereditaria:

> «Durante a época feudal da dinastía Chou [Zhou], reis, príncipes e señores feudais tiveron, todos eles, os seus especialistas militares. Estes eran os guerreiros hereditarios que constituían a espiña dorsal dos exércitos daquel tempo. Porén, coa desintegración do feudalismo, ocorrida na última parte da dinastía Chou, estes especialistas na guerra perderon as súas posicións e os seus títulos, dispersáronse polos campos e se gañaron a vida ofrecendo os seus servizos a todo o que puidese permitirse empregalos» (Fung 1987: 100).

Con todo, veríanse progresivamente diferenciados os uns dos outros, cabaleiros errantes de moístas, da man do rexeitamento expresado por Mozi, e seguido pola súa escola, de calquera tipo de guerra non-defensiva (e, por conseguinte, da participación en empresas bélicas de tipo ofensivo) e, da mesma maneira, polo establecemento dun fondo de xustificación racionalista sobre o que sustentar a súa ética profesional, por oposición á cega adscrición coa que os cabaleiros se sometían ao seu propio código ético (vid. Fung 1987: 103-104). Posiblemente, unha solución de consenso ante esta aparente contradición histórico-historiográfica poderiamos topala atendendo, como xa o fixo Anne Cheng, á existencia de correrías e intervencións antimilitaristas protagonizadas por parte de cadros moístas e a organización disciplinada da escola, preparada para a defensa urbana contra exércitos ou forzas invasoras: «[S]e sabe que se constituíu ao redor do Mestre Mo un grupo de discípulos formados na arte da defensa e organizados para expedicións de intervención antimilitarista. A ética moísta tería así elementos comúns coa dos "cabaleiros andantes" desfacedores de entortos» (Cheng 2002: 84).

Con pouca máis información dispoñíbel, e ante as tensións dun contexto crecentemente adverso ás súas teses, a biografía do Mestre Mo, o seu pensamento e a súa escola (a cal tivo continuidade e diversificou as ensinanzas do mestre tralo seu

pasamento) pasaron de forma silenciosa pola historia chinesa, apenas advertidos pola tradición e a historiografía filosóficas do Imperio do Medio. Convertido nunha sorte de pensador menor ou de, digamos, segunda ou terceira fila, Mozi chegou a ser, a efectos prácticos, pouco máis que un pensador bisagra, elemento de transición ou conector entre un mundo tradicional en desaparición e a nova orde que anunciaban os Reinos Combatentes, cando non simplemente entre as vidas e singraduras intelectuais de Confucio e Mencio[268]. Foi cometa fugaz[269]. Esta situación, por suposto, gozaría das súas excepcións puntuais. Tal é o caso de Feng Youlan, quen tería chegado a recoñecer a Mozi como o filósofo máis grande despois de Confucio:

> «O filósofo máis grande despois de Confucio foi Mo Tse. O seu apelido familiar era Mo e o seu nome persoal Ti. [...]
>
> Mo Tse foi o fundador dunha escola que, polo seu nome, é chamada escola moísta. En tempos antigos a súa fama foi tan grande como a de Confucio, e os seus escritos non exerceron menos influencia. É interesante o contraste entre os dous homes. Confucio tivo un concepto favorábel das institucións, os rituais, a música e a literatura tradicionais da antiga dinastía Chou, e tratou de racionalizalos e xustificalos en termos éticos; Mo Tse, pola contra, dubidou da súa validez, e tratou de substituílos por algo que fose máis sinxelo pero, na súa opinión, máis útil. En poucas palabras, Confucio foi o racionalizador e xustificador da civilización antiga, mentres que Mo Tse foi o seu crítico. Confucio foi un refinado cabaleiro, mentres que Mo Tse un predicador militante. Un obxectivo básico das súas prédicas foi oporse ás institución e prácticas tradicionais, así como ás teorías de Confucio e os confucianistas» (Fung 1987: 99-100; reteñamos o espírito comparativista e confrontacionista desta descrición).

Pero, en liñas xerais, este atronador silencio bibliográfico-historiográfico teríase mantido sen grandes modificacións practicamente ata o momento no que o Mestre Mo foi recuperado no contexto da exexética realizada de forma xeneralizada sobre a tradición intelectual previa (filosófica e non só) orquestrada en tempos da República Popular Chinesa. Iso si, transmutado nunha sorte de filósofo proletario por oposición ao arcaísmo e tradicionalismo aristocrático-reaccionario de Confucio. Unha lectura filo-marxista (cando non directamente marxista) respecto da que, curiosamente, se lles tería adiantado aos novos historiadores oficialistas do tamén novo Imperio do Medio, un galego. Falamos de Vicente Risco, quen, á altura de mediados da década de 1950 (xa que logo, cando xa non era ninguén, parafraseando a Castelao), lle tería adicado ao

268 Non en balde, as datas aproximadas aceptadas como válidas aínda hoxe para o seu nacemento e a súa morte se sitúan entre (ou se fan coincidir directamente con) aquelas outras canónicas da morte do Mestre Kong (551-479 a. C.) e o nacemento do Mestre Meng (*ca*. 380-289 a. C.), respectivamente. Por outra banda, sería xustamente a prolongación e arraigo deste paradigma, a consideración de Mozi como pensador, xa non digamos filósofo, marxinal e de interese practicamente só anecdótico, o que, tal e como ten afirmado Ian Johnston na apertura do Prefacio preparado para a súa tradución do *Mozi*, tería funcionado como un dos principais impedimentos que limitaron e, en definitiva, disuadiron da elaboración de traducións íntegras desta ás linguas occidentais: «Varios factores disuadiron aos tradutores de tentar realizar unha versión inglesa completa do *Mozi*. Estes inclúen unha percepción da obra como de baixo valor literario e contido bastante pouco interesante, e do propio Mozi como unha figura non particularmente significativa na filosofía chinesa temperá» (Johnston, pref. Mo Zi 2010: XI).

269 Fermosa metáfora que lle debemos a Fernando Mateos, no seu Estudo preliminar para a tradución parcial da obra de Mozi preparada por Carmelo Elorduy: «Un cometa cruza fulgurante o firmamento arrastrando tras si unha cabeleira luminosa, para desaparecer pronto na noite interestelar; pero ao cabo dos anos ou dos séculos ese mesmo cometa reaparecerá ante a vista dos homes. Así ocorreu con Mo Ti, o rival de Confucio...» (Mateos, est. prel. Mo Ti 1987: LXIII). Metáfora fermosa, e tamén axeitada para a situación. A estela de Mozi chegou (como o Holmes) a cubrir durante un tempo o brillo solar de Confucio, pero (como o Gale) desapareceu da vista terrestre e pasou a engrosar o grupo dos cometas perdidos (no seu caso, dos filósofos semi-perdido), reaparecendo (como o Faye) episódica e timidamente ata volver (como o Halley) a rachar os ceos co seu astral resplandor e capturar reverencialmente (como o Churyumov-Gerasimenko) as miradas dos astrónomos (no seu caso, dos historiadores da filosofía) contemporáneos.

Mestre Mo (en volume non moito maior do que lle reservara no seu momento Sima Qian) as seguintes verbas no capítulo X («El Asia amarilla»; páxs. 155-178 [sección *La doctrina del Tao*; páxs. 162-165]) do seu *La historia de Oriente contada con sencillez*:

> «*En la época de los Estados en lucha, había en la China multitud de escritores políticos, moralistas, pacifistas, teóricos de la "unión de los pueblos" y "ciudadanos del mundo", había verdaderos "socialistas", como Mo Ti y otros, igual que sucede hoy, tanto en Oriente como en Occidente...*» (Risco 1955?: 164). (*La historia de Oriente contada con sencillez* foi recentemente volta a publicar, xunto coas *Tinieblas de Occidente*, *Mitología cristiana* e *Orden y caos*, no VI volume das *Obras Completas* do auriense editadas por Galaxia na primeira metade da década de 1990 [1994: 105-366].)

Con todo, suxeito a un estado de latencia case permanente, emerxendo á superficie de forma episódica naqueles períodos ou casos concretos nos que a súa figura ou o seu pensamento eran temporalmente arrancados do abrazo do esquecemento, Mozi rara vez se tería afastado ou perdido o carácter que acabaría por resultar definitorio de boa parte do seu pensamento, sendo, ao tempo, un dos lugares comúns sobre os que máis se ten insistido no marco dos estudos que constitúen a súa reparación historiográfica contemporánea, a saber: o de opositor, privilexiado e primado, de Confucio. A cuestión, como en tantas outras ocasións (e *aquém* e *além* dos Urais), remataría por facer cristalizar o antagonismo patente, por veces belixerante, entre ambas escolas nunha sorte de diálogo de mortos entre os Mestres Kong e Mo. E, así e todo, as similitudes existentes entre ambos pensadores son notábeis.

Vimos de referirnos a algunhas coincidencias biográficas, pero o mesmo podería dicirse da importancia que en ámbolos dous autores recibe o tempo pasado como punto de referencia e marco exemplar privilexiado dos seus respectivos desenvolvementos filosóficos de índole moral e política ou o interese compartido por fontes como os libros das *Odas* (*Shijing*; 詩經) e os *Documentos* (*Shujing*; 書經). Pero aínda nesta aparencia de coincidencia se agochan, no fondo (e non tan no fondo), diferenzas significativas, se ben algúns outros focos de oposición resultan ser sensiblemente máis evidentes. En primeiro lugar, se Confucio deu pé, máis que fundou, ao establecemento dunha sorte caste intelectualmente elitista (nun sentido non necesariamente pexorativo), Mozi si tería procedido á organización consciente dunha escola notablemente xerarquizada e centralizada en torno á figura do «gran mestre»[270]. Por outra banda, máis alá da crítica directa, o ritualismo declarado do primeiro apenas ten cabida nas marxes da belixerante aposta polo utilitarismo e o pragmatismo (que non materialismo, tal e como certas tradicións historiográficas posteriores), fundamentalmente de corte marxista, pretenderon adxudicarlle) do segundo.

O caso deste disentimento é verdadeiramente singular (e de interese), na medida en que, se ben en ocasións parece traducir pouco máis que unha modificación na perspectiva ou grao dun discurso crítico compartido (pénsese no caso das denuncias elevadas tanto por confucianos como por moístas contra os excesos e fastosos innecesarios das cortes aristocráticas e feudais), dá contas dun punto de afastamento

USC

270 A forza e severidade do sentido ou natureza escolar do Moísmo pareceu traducirse na forma e medios baixo os que se estruturaron e constituíron as diferenzas e escisións internas das que foi testemuña esta corrente ao longo da súa dinámica historia. Desta sorte, e fronte á proliferación daqueles círculos personalistas que xurdirían e se constituirían (con maior ou menor solidez e coherencia internas, e, por conseguinte, con maior ou menor continuidade e fortuna históricas posteriores) no seo do Confucianismo, aquí podemos asistir á aparición de toda unha serie de correntes e grupos, digamos, disidentes ou mutuamente discordantes máis claramente delimitados, organizados e (auto-)definidos, finalmente (re-)agrupados en torno ás tres grandes familias baixo as que acabaría por escindirse internamente o Moísmo —sen chegar, con todo, a rachar co conxunto de elementos transversais de continuidade e semellanza estrutural que seguirían dotando á escola de certo sentido de unidade e garantirían, a nivel interno, a súa continuidade como tal—: *shang*, *zhong* e *xia*.

problemático no concernente ás relacións habidas entre ambas escolas. Tal sería o caso das reprobacións moístas a espazos tan vencellados, case simbiotizados, ao ritualismo-humanitarista dos seguidores de Confucio como as prácticas do loito ou a propia música. Ámbolos dous aspectos, a innecesaria complexidade dos fastos funerarios e o dispendio ritual para coa música, optarían a un lugar destacado entre aqueles dez que pasaron a formar parte dos dez principios que, de acordo con Mozi, debían ser contundente e rigorosamente combatidos (tanto polo que respecta as súas facianas materiais como ideolóxicas) en pro da procura do beneficio global e da eliminación dos grandes prexuízos que lastraban e danaban á sociedade do seu tempo[271]. Nas *Cuestións de Lu*, tras ser interpelado por Wei Yue (魏越) (posible discípulo do Mestre) sobre cal sería o tema co que comezaría a falar en caso de que lograse audiencia cos reis das catro rexións, Mozi recolle estes principios por parellas:

> «Cando queira que un ingrese nun país, debe escoller o fundamental e adicarlle a súa atención. Se o país se atopa desorganizado e confuso, entón falará sobre a exaltación do mérito e da unidade. Se o país é pobre, entón falará sobre a moderación nos usos e nos funerais. Se o país posúe afección pola música e a depravación, entón falará sobre a condenación da música e o rexeitamento do Destino. Se o país caeu na libertinaxe e carece de corrección, entón falará sobre honrar aos Ceos e servir ás pantasmas. Se o país está dedicado á invasión e a opresión, entón falará sobre o amor universal e a condena da agresión. Como dixen, escoller o fundamental e adicarlle a súa atención» (*Mozi* XLIX, *Lu Wen* [«As cuestións de Lu»], 15; Mo Zi 2010: 714-715).

Da mesma maneira, se o Mestre Kong foi ocasionalmente acusado de reaccionario, se non, como mínimo, de continuísta respecto do mundo feudal dos Zhou[272], escasas son as referencias ao Mestre Mo (especialmente en marco historiográfico contemporáneo) nas que o carácter revolucionario do seu pensamento non se converta en elemento a destacar, ben sexa desde unha perspectiva crítica ou de gabanza. (Con anterioridade, Confucio xa dera prioridade á excelencia moral sobre os dereitos de estirpe á hora de atender á cuestión da ocupación dos cargos, pero Mozi chegará a negar o valor da natureza hereditaria e con-sanguínea dos mesmos en favor da tese da promoción dos máis capacitados.) Naqueles momentos (de excepción) nos que Confucio foi requirido e valorado positivamente polas cortes principescas e aristocráticas, a veneración da súa figura atopábase asociada, eminentemente, á erudición do seu saber moral e ritual, mentres que Mozi, pola súa vez, parece ter obtido a súa fama a raíz das súas habilidades técnico-artesanais e do carácter esencialmente pragmático do seu coñecemento...

En definitiva, e por non estender moito máis unha enumeración que pretende ser meramente exemplificativa, a disparidade existente entre as obras a eles asociadas, as *Analectas* (*Lunyu*; 論語) de Confucio e o *Mozi* (墨子) de Mozi, chega ao punto de transformalas practicamente en manifestacións antagónicas do conxunto das formulacións textuais practicadas e características da antigüidade da a Filosofía Chinesa. As *Analectas* representan un documento personalista e particularista de estrutura difusa e ordenación interna irregular, dispostos os seus contidos por medio da

271 Segundo son recollidos por Xiao Jiefu e Li Jinquan ou Ian Johnston (a orde difire entre ambos): 1) Promoción dos máis meritorios para os postos de goberno (Exaltación do Mérito); 2) Conformarse e estar en acordo cos superiores (Exaltación da Unidade); 3) Persuadirse do Amor Universal; 4) Condena das guerras (de agresión; *gong* [攻]); 5) Condena dos gastos innecesarios (Moderación nos usos); 6) Condena dos complexos arranxos funerarios (Moderación nos funerais); 7) Recoñecer e admitir a Vontade do Ceo; 8) Evitar as pantasmas; 9) Condena do despilfarro das actividades musicais (Condenación da Música); e 10) Declararlle a guerra ao fatalismo (Contra o Destino) (vid. Xiao e Li 2008: 81).

272 Lémbrese que Pilar González España caracterizara a obra intelectual do Confucianismo, cando menos na súa xénese, como: «un intento de restaurar o deterioro dos costumes da aristocracia» (González España 1999: 38).

concatenación de anécdotas, fragmentos de diálogos, *exempla* biográficos, máximas e aforismos suxeitos a un formato narrativo ao que non lle resulta alleo o emprego do rexistro irónico e, mesmo, humorístico e no que o recurso ao argumento da autoridade e o emprego da tradición como eixo nucleador e seminal das teses defendidas polo Mestre supón unha constante case permanente. No polo oposto atopámonos coa sobriedade e rigorismo extremos dun *Mozi* estruturado en torno a capítulos-ensaio homoxéneos e restrinxidos a temáticas concretas e definidas, cuxa narrativa, apostando por un rexistro declaradamente discursivo-racional, se atopa marcada (en ocasións case que afogada) polo impulso pragmatista do conxunto das súas teses e por un permanente desexo de aproximación demostrativa ás mesmas. Finalmente, no *Mozi* o esquema narrativo confuciano do argumento de autoridade e o particularismo ritualista vense confrontados, respectivamente, polas dinámicas despersonalistas e as pretensións universalistas das que fai gala o texto[273].

Habidas as reservas e coidados presentados, dirixamos a nosa atención ao seguinte feito: Mozi e os seus seguidores parecen ter colaborado, entre outras empresas, na defensa do pequeno país de Song, neste caso contra o xigante (en termos de territorio, nivel de recursos e capacidade bélica) reino de Chu. Pero non foi só mediante o coñecemento técnico e as artes marciais de carácter defensivo das que deu boa mostra o Mestre Mo que este pretendeu progresar na materialización do seu ideario pacifista. Tampouco foi só por medio do uso da retórica ou dos labores diplomáticos. Calquera destes elementos, aínda que valiosos e necesarios por / e en si mesmos, non traducen, en última instancia, ningún tipo de solución real e firme respecto do período de guerras continuadas e xeneralizadas no que se inscribiu e elaborou o seu pensamento e fronte ao que este se dirixiu. Non eran, ou non parecían ser, certamente, máis que diques levantados para deter temporalmente (reter) a forza dun caudal para cuxa detención definitiva e efectiva sería preciso avanzar no desenvolvemento e consecución dunha

273 Será xustamente baixo este criterio híbrido, é dicir, atendendo tanto ás necesidades e rigores dependentes da máxima utilitarista de Mozi, dos seus desexos de argumentación non-subxectivista e non-autoritaria e da súa permanente procura de principios de aplicabilidade universal, que deba interpretarse o conxunto da tríade de regras ou criterios establecidos polo Mestre Mo como medios destinados á validación do coñecemento: «O Mestre Mozi falou, dicindo: "Debes establecer regras. Falar sen ningunha regra é como empregar a parte superior da roda en movemento xiratorio [torno] dun oleiro para determinar a dirección da saída do Sol e da súa posta. A distinción entre o verdadeiro e o falso, entre o beneficioso e o daniño, non podería acadarse e coñecida con claridade. Xa que logo, as teses deben ter en conta tres criterios". Cales son estes tres criterios? / O Mestre Mozi falou, dicindo: "Estes son o fundamento, a orixe [ocasionalmente traducido por verificabilidade] e a utilidade. En que reside o fundamento? O fundamento reside nos feitos dos sabios reis da antigüidade. En que reside a súa orixe? A orixe reside na verdade das evidencias dos ollos e ouvidos do pobo. En que reside a utilidade? Emana da política gobernamental e obsérvase no beneficio do pobo e das xentes do país. Estes son o que denominamos os 'tres criterios'"» (*Mozi* XXXV, *Fei Ming* [«Contra o Destino (I)»], Shang, 3; Mo Zi 2010: 318-321). Sen as precaucións debidas, estes criterios poderían ser interpretadas equivocamente con certa facilidade como, no mellor dos casos, unha sorte de translación deformada e mal comprendida do tradicionalismo cultural previo (fundamente polo que respecta ao primeiro criterio, moi próximo ás reivindicacións "históricas" confucianas) ou, no peor, como unha aposta epistemolóxica anti-empirista, estéril e, en última instancia, ineficaz respecto de calquera procura dunha verdade intelectiva en sentido forte. Pero esta é unha confusión que depende exclusivamente de que comprendamos esta tríade de regras como unha sorte de criterios de verdade de orde epistemolóxica destinados a demostrar a correcta adecuación ou non dun argumento dado para coa realidade que refire e non como o que realmente pretenderon ser: criterios de verdade de orde práctico-funcional destinados a validar o grao de corrección e posibilidade de aplicabilidade (adecuada e xuizosa) dun comportamento dado en base a unha moralidade (pretendidamente) universalizada, tal e como o demostra o feito de que o criterio dominante sexa o terceiro, o cal engloba, significa e condiciona aos restantes (vid. Cheng 2002: 86-87). Con todo, e a pesar do valor eminentemente práctico-funcional do que parecen revestirse estas regras, sería igualmente contraproducente non achegarnos á problemática comprensiva das mesmas desde a perspectiva da epistemoloxía moísta (cicais, menos coñecida pero igualmente desenvolvida). Unha epistemoloxía que, fronte ao apriorismo confuciano, defendería unha sorte de tese materialista da percepción e do coñecemento, segundo a cal o noso saber atopa a súa orixe naquela realidade obxectiva á que nos achegamos e percibimos a través dos nosos órganos sensoriais, destacadamente a partir das actividades dos ollos e dos ouvidos (razón pola que, ocasionalmente, se ten privilexiado o segundo criterio sobre o terceiro e, por conseguinte, sobre o primeiro) (vid. Xiao e Li 2008: 69-71 e 73-75).

verdadeira transformación cultural, respecto da que as achegas do noso autor á filosofía das emocións representarían unha faciana fundamental.

Neste sentido, podería afirmarse que o espírito revolucionario e radical, por veces a niveis verdadeiramente abraiantes, do que dá contas o pensamento de Mozi coincidía, certamente, co estado e grao de anomalía bélica e excepcionalidade da súa propia contorna histórico-existencial: ausencia case absoluta de estabilidade (seguridade) no conxunto das distintas facianas que compoñen a vida do individuo e das sociedades, desarticulación do conxunto das relacións humanas e perda de cohesión entre uns suxeitos sometidos a círculos crecentes de enfrontamento e faltos de identificación mutua como membros dun mesmo grupo ou colectivo (aínda que fose só a partir do pano de fondo da irmandade na Humanidade).

Será preciso, xa que logo, comezar pola base, e preguntarse, de onde proviña aquel estado estrutural de deshumanización do mundo-entorno?; onde se atopaba a raíz da que proviñan e da que se alimentaban todos aqueles impulsos degradantes e destrutores do humanismo (nun sentido, digamos, confuciano, é dicir, entendido como o sentido ou calidade do humano)?

O terror difundido a causa dunha guerra en permanente ebulición e enrarecemento, a anarquía política, a inestabilidade social e, polo demais, a represión xeneralizada e estendida á práctica totalidade dos ámbitos e experiencias nas que se desenvolve a vida dos individuos (do colectivo ao persoal, do material ao simbólico e do exterior ao interior), parecían ter para o noso cabaleiro-artesán, da mesma maneira en que, salvando as diferenzas (que son numerosas e fondas), en que o faría notar séculos máis tarde e a millas de distancia o filósofo-artesán Spinoza no marco da súa particular abordaxe da xénese das paixóns humanas, un mesmo denominador común. A semente do mal agochábase, sen demasiado disimulo, no fértil humus dun egoísmo democraticamente distribuído e compartido pola Humanidade no seu conxunto. No pensamento spinoziano, a natureza máis íntima do *conatus*, guiado á (auto-)conservación e (auto-)engrandecemento, (auto-)fortalecemento (enténdase, en calquera caso, como unha procura non só do mantemento, senón do aumento da propia potencia vital), do individuo, implicaba non xa a preeminencia nos seres humanos daquelas paixóns (desexos cegos) referidas ou dirixidas ao *eu* (egoísmo, cobiza, soberbia, etc.), senón que, na práctica, as convertía en compoñentes predominantes de boa parte da vida emocional humana (vid. Rodríguez Camarero 2012: 265; cfr. Rodríguez Camarero 2013: 334-337). No caso de Mozi, o filósofo chinés destacou o veo do egoísmo, a firme vontade de cada individuo por impoñer e facer propios aos demais unha serie de anhelos subxectivos e personalistas (egoístas), dirixidos unicamente á procura de beneficios para quen os enuncia, como causa básica e primeira da cegueira daqueles que, tendo disociado o beneficio-interese persoal do colectivo, son incapaces de comprender que o primeiro resulta absolutamente inalcanzábel e irrealizábel sen o necesario concurso e previo coidado do segundo:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «O Mestre Mozi dixo: "Se, desde o punto de vista do presente, un mira cara atrás ao tempo en que a humanidade acababa chegar a ser [nacer], un tempo no que aínda non había goberno, en xeral dicíase que, 'No mundo a xente difire na súa moral [no seu sentido do xusto]'. Isto significa que por cada persoa había unha moral, por cada dez persoas dez morais, por cen persoas cen morais, e, deste xeito, canta máis xente había, máis presuntas morais existían. Isto tamén significa que cada persoa tomaba a súa propia moral como correcta e a dos outros como errónea, polo que existía mutuo desacordo. Internamente, entre pais e fillos, e irmáns maiores e menores, había resentimento e inimizade dado que todos eran

> bastante diverxentes nas súas mentes e foron incapaces de acadar acordos mutuos. Como resultado, toda forza sobrante foi deixada a un lado e non foi empregada en esforzos colectivos, excelentes doutrinas foron gardadas en segredo en lugar de empregalas para a instrución mutua, e os materiais excedentes deixáronse podrecer e descompoñer antes que distribuílos. A desorde do mundo era comparábel á existente entre paxaros e bestas. Non existían regulacións en relación cos soberanos e os ministros, os superiores e os inferiores, os vellos e os novos, nin corrección entre pais e fillos e irmáns maiores e menores, polo que o mundo estaba en desorde.
>
> Comprendeuse que o mundo estaba en desorde porque o pobo non posuía un líder que puidese unificar os sentidos do xusto. Esta foi a razón pola que se elixiu entre todos ao home que era [o máis] meritorio e bo, sagaz e sabio, cualificado na arte do debate e enxeñoso, e se estableceu como Fillo do Ceo, asignándolle a tarefa de traer unidade aos sentidos do xusto do mundo"» (*Mozi* XII, *Shang Tong* [«Exaltación da Unidade (II)»], Zhong, 1-2; Mo Zi 2010: 98-99)[274].

A procura de normas morais de validez universal e de principios (práctico-teóricos) do ben e a xustiza únicos ou, cando menos, homoxéneos sería, xa que logo, o elemento capitalizador dunha boa parte da obra destes dous grandes pensadores, en tanto en canto a posibilidade de operar moralmente sen recorrer a puntos de referencia fixos e estábeis non parecía ser máis coherente ou factíbel que intentar, parafraseando ós xigantes (sobre cuxos ombreiros nós tamén nos sentamos), establecer os puntos cardinais tomando como referencia central o torno dun oleiro en movemento (Mozi) ou pretender chegar a porto deixando o goberno efectivo da nave á sorte de ventos cambiantes (Spinoza). E, neste punto, as teses sobre o amor universal, *jian'ai* (兼愛), do Mestre Mo están chamadas a xogar un papel absolutamente nuclear.

«Amor universal» ocasionalmente interpretado como «solicitude por asimilación» (A. Cheng) ou baixo a fórmula da Regra de Ouro, «trata aos demais como a ti mesmo» (P. González España). Este principio, no que se pode respirar en toda a súa intensidade o carácter utilitarista do que tan grande e boa conta tería dado o pensamento de Mozi no seu conxunto, revelarase, a un tempo, no verdadeiro motor e columna vertebral (e

274 Este breve texto posúe, en si mesmo, o valor engadido de servir de contrapeso ás lecturas máis exaltadas e, en última instancia, descontextualizadas das tendencias igualitaristas e, mesmo, democráticas da filosofía moísta. Certamente, teses como a da promoción dos máis capaces, a crítica abertamente anti-aristocrática da ética moísta ou o sentido radicalmente igualitario do seu amor universal —que, tal e como se sinala na obra de Xiao Jiefu e Li Jinquan (vid. 2008:85-86), aínda que non servise, non puidese facelo, como demoledor das diferenzas e contradicións propias da sociedade estamental (termo que preferimos ao por eles empregado «de clases»), posúe valor de seu como principio metafísico capaz de traducir ou traspoñer o amor universal entre individuos transcendendo os estamentos (clases) en forma de lei universal de aplicabilidade xeral para o conxunto total da sociedade (non en balde, segundo ten indicado con gran precisión e xuízo Ian Johnston, o «Amor Universal» [*jian'ai*; 兼愛] debe ser interpretado ou recoñecido como a fragmentación ou abreviación dunha enunciación maior: «mutuo amor universal, interacción para o beneficio mutuo» [*jian xiang ai, jiao xiang li*; 兼相愛, 交相利])— son o suficientemente suxestivos como para facernos aceptar inicialmente posturas como as que vimos de referir. Porén, non convén esquecer que o Mestre Mo, a pesar das innovacións e do carácter, por veces, verdadeiramente subversivo do seu pensamento, en pouco ou nada se tería afastado do esquema xerárquico-piramidal de fondo que atopamos representado de forma sistemática no groso das formulacións de cariz político transmitidas polas *Analectas* de Confucio. Certamente, é relativamente doado atopar discrepancias e puntos de conflito entre moístas e confucianistas respecto ao contido ou artellamento concretos deste esquema autoritario-gradual, pero os fundamentos e forma básica dos mesmos son compartidos por ambos (e, polo demais, por outros moitos pensadores chineses, ben fosen pertencentes ás súas respectivas escolas ou non e ben fosen predecesores, coetáneos ou sucesores). E aquí, como se dunha sorte de elemento de nivelación e atenuación do principio da promoción dos máis capaces se tratase, aparece a noción moísta da conformación respecto dos superiores, a partir da cal se podería chegar, de feito, a unha certa radicalización daquel esquema tradicional-piramidal, toda vez que a homoxeneización e uniformación dos principios e valores reitores dunha sociedade, e garantes da súa estabilidade e harmonía (continuidade), pasarían a depender exclusivamente do vértice superior dunha estrutura cuxas dinámicas se articularían, a este respecto, exclusivamente en orde descendente.

vertebradora) do conxunto das propostas e desenvolvementos moístas encamiñados á unificación e o establecemento de consenso (desexosamente universal) en torno aos principios, máximas e valores relativos á dirección moral da vida humana e na principal batería de concentración de boa parte das críticas realizadas polo Mestre Mo contra os (ao seu entender) equívocos e limitacións amosados polo pensamento confuciano en relación á noción de «humanitarismo», segundo esta fora definida por aqueles[275]. Un principio, o do amor universal, respecto do que, por certo, contamos coa fortuna de que fose definido, de forma extensa e coidadosa, polo propio pai da Escola Moísta, en particular ao longo do fragmento que presentamos a continuación:

> «O Mestre Mozi falou, dicindo: "A obriga do home benevolente debe ser buscar asiduamente para promover aquilo que beneficia ao mundo e eliminar o que o dana". Sendo isto así, cales son, neste momento, dos males do mundo os máis grandes? [O Mestre Mo] dixo: "Son os grandes Estados atacando aos pequenos, grandes casas traendo desorde ás pequenas, o forte espoliando ao débil, a maioría maltratando á minoría, o astuto conspirando contra o inxenuo e o nobre sendo arrogante con relación co humilde. Estes son os males do mundo. Tamén o son os gobernantes non sendo benignos, os ministros non sendo leais, os pais non sendo compasivos e os fillos non sendo filiais. Estes tamén son os males do mundo. Ademais, actualmente, os homes vulgares fan uso de armas, velenos, auga e fogo para ferirse e prexudicarse os uns aos outros. Isto tamén e daniño para o mundo. Permítasenos polo momento considerar a orixe destes moitos males, de onde proceden. Xorden do amor pola xente e a procura do seu beneficio? Certamente deberemos dicir que non. Debemos dicir que xorden de odiar ás persoas e de danalas. E se fósemos a distinguir e nomear o feito de que no mundo se odie e dane á xente, será como 'universal' [unión, asimilación; *jian* (兼)] ou será como 'discriminación' [distinción; *bie* (別)]? Sen dúbida diremos que será como 'discriminación'. Sendo así as cousas, non é esta mutua discriminación a fonte real dos maiores males do mundo? Por isto é polo que a 'discriminación' debe ser condenada".
>
> O Mestre Mozi dixo: "Aqueles que condenan algo deben ter a intención de cambialo. Condenar algo sen ter a intención de cambialo é como enfrontar auga con auga [nas inundacións] ou lume con lume [nos incendios]. As súas teorías, certamente, non deben ser admisíbeis". Isto é polo que o Mestre Mozi dixo: "O 'universal' é o medio para transformar [substituír] a 'discriminación'". Se este é o caso, como pode o "universal" transformar a "discriminación"? [O Mestre Mo] dixo: "Se as persoas considerasen [estimasen] aos outros Estados como o fan co seu propio, quen seguiría entón mobilizando ao propio Estado para atacar os Estados doutros? Considerarían os [Estados] dos outros como consideran ao seu propio. Se as persoas considerasen as capitais dos outros como o fan coa súa propia, quen seguiría entón alzando a súa propia capital para golpear as capitais doutros? Considerarían as [capitais] dos outros como consideran á súa propia. Se as persoas considerasen as casas [familias] dos outros como o fan coa súa propia, quen seguiría entón revolvendo a súa propia casa para levar desorde ás casas dos outros? Considerarían as [casas] dos outros como consideran á súa propia. Agora, se os Estados e as cidades non se atacan e golpean os uns aos outros, e se as xentes e familias non traen desorde nin se feren mutuamente, será isto daniño para o mundo? Ou será beneficioso para o mundo? Debe dicirse que isto será beneficioso para o mundo. Permítasenos agora considerar a orixe destes moitos beneficios, de onde proceden. De onde proveñen? Xorden do odio pola xente e de danarse mutuamente? Certamente debemos dicir que non. Diremos que xorde de

275 Non debemos esquecer a este respecto o feito de que o Moísmo, tal e como ten sinalado a nosa experta gala en pensamento e filosofía chineses, tería suposto, en boa medida, non xa só unha ampliación ou extensión do humanismo confuciano, senón a súa crítica máis visceral.

> amar e beneficiar ás persoas. E, se fósemos a distinguir e nomear o feito de que no mundo se ame e beneficie á xente, será como 'discriminación' ou será como 'universal'? Sen dúbida diremos que será como 'universal'. Neste caso, polo tanto, é o 'recíproco e universal' o que dá lugar ós maiores beneficios do mundo".
>
> Foi por esta razón pola que o Mestre Mozi dixo: "O 'universal' é o correcto [positivo, xusto]..."» (*Mozi* XVI, *Jian Ai* [«O Amor Universal (III)»], Xia, 1-3; Mo Zi 2010: 146-149)[276].

Tal e como xuizosamente ten advertido A. Cheng (vid. 2002: 90-91), o primeiro parágrafo deste fragmento, e en especial o seu inicio, podería levarnos, con relativa facilidade, a caer no erro interpretativo de ler o conxunto do texto a partir dos esquemas teórico-conceptuais confucianos clásicos e, por conseguinte, a achegarnos á doutrina do amor universal baixo tal clave interpretativa. As referencias á práctica da virtude da humanidade e, mesmo, a máxima da Regra de Ouro antes referida (moi próxima, aínda que con notábeis matices, á noción confuciana de indulxencia; *shu* [恕]) son, certamente, suxestivas en extremo.

Vimos de ver como o propio Confucio establecera a noción de «sentido do humano» (*ren*; 仁) como fundamento da súa particular definición antropolóxico-filosófica do ser humano entendido como entidade moral-relacional. O *eu*, escalando desde a interioridade e individualidade do suxeito concreto, unicamente ten a posibilidade de constituírse como tal e de acadar o seu correcto desenvolvemento (e, en estado ideal, perfección) na relación co *outro*, na converxencia con un *outro eu* ata entón igualmente incompleto. Un humanitarismo suxeito aos principios de confianza, solidariedade e reciprocidade mutua e coa vista fixada no obxectivo de acadar e garantir un estadío final de harmonía xeral (asimilada unha clave de lectura tripla: naturalista, sociolóxica e cosmogónica), o cal sería prontamente inserido e inscrito, a partir do modelo básico da relación paterno-filial, no centro dun vórtice expansivo (de curso bixectivo) a partir do que dirixir a superposición das relacións humanas, cun chanzo previo a iniciar na intimidade do corazón/mente do individuo singular (punto que se encargaría de desenvolver Mencio con posterioridade), desde o familiar (relacións paterno-filial e entre irmáns en paralelo coas propias do matrimonio) ao social, o político e, finalmente, o global (cosmogónico). A amizade quedou mergullada no marco das Cinco Relacións (Cardinais) (*wulun*; 五倫) operando a modo de cadea de transmisión e redirección de forzas e potencialidades presentes neste esquema relacional xerarquizado de conxunto:

> «As relacións universais de deber son cinco e as virtudes universais coas que se practican son tres [coñecemento, benevolencia e valentía, se ben a súa práctica é só unha]. As relacións son: entre soberano e ministro, pai e fillo, marido e muller, irmán maior e irmán menor, e a relación entre amigos» (*Zhongyong*, XX, 8;

276 Mozi mantén, continúa e amplía deste xeito as consideracións relativas á necesidade dun amor universal (así como os perigos e problemáticas derivados da súa carencia) que encetara en capítulos anteriores: «No mundo, en tódolos casos, a razón pola cal xorden calamidades, usurpacións, resentimentos e odios é pola non existencia do amor mutuo, motivo polo cal aqueles que son benevolentes condenan este estado das cousas» (*Mozi* XV, *Jian Ai* [«O Amor Universal (II)»], Zhong, 2; Mo Zi 2010: 138-139); «[O]s señores feudais amaranse mutuamente e, polo tanto, non haberá batallas salvaxes. Os cabezas de familia amaranse mutuamente e, polo tanto, non haberá usurpación mutua. Os individuos amaranse mutuamente e, polo tanto, non se prexudicarán mutuamente. Gobernadores e ministros amaranse mutuamente e, polo tanto, haberá benevolencia e lealdade. Pais e fillos amaranse mutuamente e, polo tanto, haberá compaixón e conduta filial. Irmáns maiores e menores amaranse mutuamente e, polo tanto, haberá harmonía e acordo. Se toda a poboación do mundo se amase mutuamente, o forte non dominaría ao débil, a maioría non saquearía á minoría, e o astuto non enganaría ao inxenuo» (*Mozi* XV, *Jian Ai* [«O Amor Universal (II)»], Zhong, 3; Mo Zi 2010: 138-139); «Os señores feudais aman cada cal o seu propio Estado pero non aman aos outros Estados. Por iso atacan outros Estados co obxectivo de beneficiar aos seus propios Estados» (*Mozi* XIV, *Jian Ai* [«O Amor Universal (I)»], Shang, 2; Mo Zi 2010: 132-133). E a lista de exemplos podería continuar.

> Confucio e Mencio 1995: 349) (O texto é un fragmento dunha [suposta] cita de Confucio.)

Porén, esta aparencia de continuidade ou sincronía entre escolas se esvaecera subitamente e de inmediato no momento en que o Mestre Mo abandona, ou substitúe, o *shu* polo *jian*. E, desde aquí e como se dun desprazamento de terra se tratase, no que, trala caída duns primeiros e pequenos (insignificantes) croios, a ladeira mesma cede e se vén abaixo, as transformacións e innovacións sucédense a un ritmo verdadeiramente vertixinoso. E é que, por máis que a substitución ou conmutación terminolóxica poida parecer inocente ou superflua (novamente, insignificante) a simple vista, será a causante primeira dunha radical e dobre desnaturalización do *ren* confuciano (vid. Cheng 2002: 90-91). Desnaturalización, en primeiro termo, polo feito de arrancar o humanitarismo (a súa esencia, as súas prolongacións e o seu desenvolvemento procesual) do universo familiar, aquel no que fora coidadosamente colocado previamente por Confucio como pedra angular do seu patrón piramidal, e, así tamén, do esquema de círculos concéntricos que guiaban a súa ampliación e crecemento en base a estadíos de tipo focal e gradual: [eu]-familia-[sociedade]-país-universo[277]. «Se o home superior [está a falar Zixia] é respectuoso en todo momento, cortés cos demais e cheo de corrección, tódolos homes que habitan no recinto delimitado polos catro mares serán os seus irmáns» (*Analectas* XII, 5; Confucio e Mencio 1995: 80).

A obsesión polos círculos familiares que amosaba e da que, aos seus ollos, adoecía o Confucianismo comportaba para Mozi o dobre perigo de, por unha banda, servir de xustificación para todo aquel conxunto de prácticas inmorais que na elección favorecían a predilección e preponderancia do círculo de achegados inmediato, con independencia das súas habelencias e posibilidades particulares, en base unicamente aos lazos de consanguinidade (ou demais vencellos de carácter familiar) e en detrimento doutros individuos que puidesen estar máis capacitados ou ser máis aptos. Falamos de nepotismo, favoritismos varios, políticas de faccións, etc. Por outra banda, existía igualmente o risco de caer na tentación de establecer unha sorte de dobre valoración ou identificación emocional do outro humano, non a raíz da súa propia humanidade, senón en base á súa pertenza ou non e con maior ou menor proximidade respecto do particular núcleo íntimo-emocional de cada quen.

A ausencia da figura do «amigo» nas series relacionais antes presentadas procedentes de citas do *Mozi* (nas que, pola contra, si teñen cabida outras tipoloxías duais que xa nos resultan familiares, caso dos pares pai-fillo ou soberano-ministro), non suporía, xa que logo, unha sorte de ausencia ou eliminación. A súa substitución pola colectividade de individuos anónimos (é dicir, non definidos por nexos familiares nin de índole socio-política) reunidos no lazo dun amor mutuo e recíproco traduce a caída en desuso ou baleirado significacional dun amizar entendido como espazo de transición, experimentación e extensión (previa naturalización a un contexto que lles resulta novo e propio) de virtudes concibidas no familiar e proxectadas cara ao social, na medida en

277 Lémbrese o fragmento do *Grande Estudo* ou *Grande Ensinanza* (*Daxue*; 大學) atribuído ao Mestre Kong no que se afirma que: «Os antigos que querían ilustrar a luminosa virtude no mundo puñan primeiro en orde o seu reino; para por en orde o seu reino regulaban antes a súa propia casa; para regular a súa casa perfeccionábanse antes eles mesmos; para perfeccionarse eles mesmos rectificaban primeiro o seu corazón; para rectificar o seu corazón facían previamente sinceros os seus pensamentos; para facer sinceros os seus pensamentos acadaban antes o máximo coñecemento. / O máximo coñecemento reside na investigación das cousas. / Investigadas as cousas acadaban o máis alto coñecemento, co que tiñan un pensamento sincero. Ao ter un pensamento sincero rectificaban o corazón. Co corazón recto levaban a cabo o cultivo de si mesmos. Unha vez que se cultivaran a si mesmos regulaban a súa propia casa. Regulada a casa podían gobernar o seu reino. Co reino ben gobernado a paz reinaba no mundo» (Confucio e Mencio 1995: 325-326).

que as xerarquías e articulacións piramidais da relacionalidade emocional confuciana se teñan convertido aquí en obxectos de crítica.

E neste punto, no cumio do sentir máis radicalmente igualitarista (a nivel identitario-emocional, que non socio-político, como xa se indicou previamente) da filosofía do Mestre Mo, revélase o segundo grande eixo de desnaturalización do humanitarismo confuciano ao que antes nos referiamos, a saber: a aposta do noso autor pola desemocionalización da súa tese do amor universal. E, ante esta segunda consideración, ante a problemática aberta, debemos facer unha pausa.

O «amor universal» moísta realmente representa unha das elaboracións máis orixinais de cantas se teñen formulado (e das que se ten constancia) ao longo da historia da filosofía chinesa antiga en relación a aquilo que hoxe denominamos Filosofía das Emocións. Onde ou de que maneira encaixa, xa que logo, o proxecto de forte desemocionalización que imprimirá o pai do *corpus* orixinario e primeiro do *Mozi*?[278] A resposta a esta pregunta, e, con ela, a solución a esta aparente (e só aparente) contradición, atopámola, novamente, no contexto dos intereses e dinámicas utilitaristas dos que daría conta con sobrada dilixencia o pensamento do noso cabaleiro-artesán (que tamén filósofo). Tomemos como punto de partida a seguinte máxima defendida por Anne Cheng (vid. 2002: 91): o «amor universal» do Mestre Mo en nada se asemella ou aproxima ao «amor ao próximo» do Mestre Kong. Máis ben pola contra, a aposta de Confucio por unha lectura en clave emocional do *ren* producira, para Mozi, unha sorte de interiorización e posterior propagación social dun modelo relacional subxectivo e particularista, no que se alentaba e primaba a posibilidade de que o individuo concreto procurase ante distintas situacións aquelas solucións que a el, a título particular, segundo o coñecemento do que dispuxese e as habilidades das que fose capaz, e en base ao estadío concreto de desenvolvemento do seu humanitarismo, lle parecesen máis xustas ou adecuadas. Para o Moísmo, embarcado como o estaba nos seus plans de ampliación e difusión dun paradigma político-sociolóxico teleolóxico-mecanicista (tal e como foi considerado por Léon Vandermeersch no segundo volume da súa *La voie royale*), tal apreciación persoal-accidental-contextual-ritual-emocional (en calquera caso, subxectiva), no seo da que podía existir adecuación, pero non xustiza (desde logo non entendida en sentido forte), pouco máis podía facer que limitar severamente as posibilidades de que o individuo se achegase, detectase e establecese como principios reitores e consensuados da actividade humana máximas morais verdadeiramente dignas de tal nome. A Moral, con maiúsculas, debía ser aceptada, asumida e seguida non pola súa maior ou menor coincidencia co particular sentido do xusto de cada cal, así como tampouco pola problemática concreta da súa adecuación a casos particulares, e moito menos por gozar da nosa aprobación subxectiva ou por ser susceptíbel de espertar en nós sensacións ou emocións pracenteiras (e, polo tanto, tamén simpáticas respecto da mesma). Pola contra, a Moral, con maiúsculas, debía ser aceptada por ser a codificación ética do resultado (pretendidamente) obxectivo dun cálculo racional e cuantificábel guiado á consecución do beneficio colectivo, do ben común.

Esta declarada aposta pola racionalización, despersonalización, obxectivación e, mesmo, abstracción (entendida esta derradeira en relación co ronsel pragmatista no que se inscribe) da moral, conxugada e potenciada a partir do marcado pesimismo antropolóxico do que se faría eco o *Mozi* (o cal, por certo, atoparía acubillo e influirá en tempos posteriores no seo de escolas como o Lexismo ou, no propio Confucianismo,

278 Respecto de toda a problemática levantada por esta clave de non-emocionalidade non xa para a aproximación á noción que aquí nos interesa, senón á hora de establecer a súa propia tradución ou un certo consenso en torno á mesma, véxase Johnston, intr. Mo Zi 2010: XLIII-XLIV, Mateos, est. prel. Mo Ti 1987: XXXIV-XXXVI.

entre as teses de autores como Xunzi), tería gozado da suficiente difusión, notoriedade e popularidade históricas como para facerse merecedora da contundencia e extensión da crítica que Mencio, partidario dunha lectura notoriamente máis optimista do ser humano, lle tería reservado. (De acordo con Mencio, un desapaixonamento semellante ao defendido polos moístas, tan extremo, rebaixaba e en nada distinguía a vida humana da dos animais non-humanos: «Se non se ten nin pai [referencia a Mozi], nin soberano [referencia a Yang Zhu] ése como as bestas salvaxes» [*Mengzi* III B 9].) Pero esta perspectiva teríalle servido a Mozi para restituír e reparar unha noción tan maltratada polo Confucianismo como o era a do interese propio (*li*; 利): recollido desde as simas da caracterización do home vil ás que fora arroxado polos confucianistas (substituído nestes parámetros, en certa medida, pola noción moísta do «particularismo»), será presentado polo Moísmo como unha sorte de formulación e causa obxectiva do humanitarismo. En base a este cambio de perspectiva, o cal se vería favorecido pola asimilación do *li* (利) e o *yi* (義) (sentido do xusto), o interese persoal pasaría a concibirse, significarse e traducirse de forma privilexiada por medio da súa formulación ideal, é dicir, da vinculación do mesmo co ben común. Por esta vía se resaltaba o inviábel e contraproducente de toda empresa guiada á disociación destes dous grandes eidos, facianas, dunha vida humana concibida de forma global como persoal-relacional[279].

En definitiva, tanto Confucio como Mozi, pero tamén Spinoza, Erasmo de Rotterdam ou o propio Descartes[280], por citar só a algúns dos intelectuais occidentais máis sobresaíntes de entre aqueles que adicaron unha maior ou menor parte do seu tempo vital e pensamento á reflexión filosófica sobre as emocións e as paixóns (xa fose baixo unha perspectiva máis ou menos favorábel, optimista, ou desfavorábel, pesimista), avanzaron na senda dunha lectura e comprensión do ser humano como ser relacional-emocional. Da mesma maneira en que o faría séculos máis tarde Spinoza, quen definiría a xenerosidade —compoñente constituínte, xunto coa firmeza ou animosidade (*Eth*., III, LIX, escolio), dos sentimentos activos da fortaleza (cuxa preponderancia na vida emocional humana sería o resultado, froito, da *emendatio* que, sobre a mesma, sexa capaz o home sabio)— como: «o desexo polo que cadaquén baixo soamente o ditame da razón se esforza por axudar aos demais homes e por unilos a si en amizade» (tamén en *Eth*., III, LIX, escolio; Spinoza 2015: 235)[281]. Ou Erasmo, quen encetaría un dos seus máis afamados e fermosos adaxios, *Dulce bellum inexpertis* (1508, cunha versión

279 Chegados a este punto, e en base ao visto ata o momento, estamos en condicións de volver a aquelas verbas mediante as que Pilar González España sentenciaba que: «A modernidade en China non consistiu nunca en crear o novo ou en ser orixinal, senón en ofrecer unha visión auténtica e conveniente, segundo as circunstancias e as necesidades, do pasado» (González España 1999: 37). Non existe acaso novidade en teses e propostas como a que estamos a tratar aquí? Ou é que tal novidade resulta indetectábel? Non, o sentido non xa innovador, senón mesmo rupturista destas e outras moitas manifestacións similares da Escola Moísta (sen necesidade de ir máis alá) parece ser o suficientemente límpido. Non sería, xa que logo, un problema óptico senón, en todo caso, de xestión da imaxe captada. A xeneralización deste tipo de cegueira selectiva non pode derivarse da imposibilidade de detectar ocularmente o obxecto en disputa, senón de problemas derivados da / ou concernentes á posterior reconfiguración e reformulación mental de espectros lumínicos previamente recividos.

280 Referímonos aquí ao denominado segundo Descartes, aquel que, libre da pantasma racionalista que aínda hoxe abafa a lembranza do Descartes máis metafísico, lle lembraba epistolarmente ao Marqués de Newcastle (á altura de marzo ou abril de 1648) que a filosofía por el cultivada non era tan cruel ou bárbara como para rexeitar ou desatender as paixóns (nas que, proseguía, se concentraba e localizaba a felicidade da nosa existencia), e, aínda e con anterioridade, á princesa Élisabeth (á altura de maio ou xuño de 1645) que: «é preciso liberar por completo á mente de toda clase de pensamentos tristes, e aínda tamén de toda clase de meditacións graves relativas ás ciencias, e non ocuparse senón en imitar a aqueles que, observando o verdor dun bosque, as cores dunha flor, o voo dun paxaro ou cousas semellantes que non requiren atención algunha, persuádense de non estar pensando en nada. O cal non é perder o tempo, senón empregalo ben» (Descartes 1989: 102).

281 O propio Descartes tería reservado un lugar similar á xenerosidade na Parte III do seu *As paixóns da alma*, pasando a considerala a virtude moral hexemónica, ata o punto de sinalar que constituía: «a chave de tódalas outras virtudes, e un remedio xeral contra tódalas desordes das paixóns» (parte III, art. CLXI; Descartes 1996: 202).

ampliada que vería a luz en 1515), coas seguintes verbas (citamos pola edición de Ramón Puig de la Bellacasa, 2000):

> «Para empezar, se alguén considera o aspecto e a forma do corpo humano, non percibiría enseguida que a natureza —ou máis ben Deus— creou a este animal non para a guerra senón para a amizade, non para a perdición senón para a salvación, non para a agresión senón para a clemencia? Porque aos demais seres vivos dotounos individualmente coas súas propias armas. A acometividade dos touros armouna cos cornos, a fereza dos leóns coas garras. Ao xabaril equipouno con dentes letais, ao elefante ademais da pel e da súa mole deféndeo a trompa. Protexeu ao crocodilo cunhas escamas parecidas a láminas. Aos delfíns deulles por armas as súas aletas. Ao porco espín defendeuno con espinas, a raia con aguillóns, os galos engadiulles o espolón. A uns protexeu coa envoltura, a outros co pelello, a outros coa cuncha. Ocupouse da seguridade de todos —como as pombas— dándolles axilidade. Tamén os hai a quen por arma deu o veleno. A todo isto engadiu o aspecto horríbel e bestial, os ollos ameazadores, a intelixencia da voz. Sementou antagonismos instintivos. Só creou espido ao home, débil, tenro, desarmado, de carne brandísima e cute delicado. Nada hai nos seus membros que poida parecer destinado á loita e a violencia. E non me ocuparei polo momento de como os restantes animais nada máis nacer bástanse a si mesmos para sobrevivir: só o home nace nun estado que por moito tempo obrígalle a depender totalmente da axuda allea. Non sabe nin falar, nin andar, nin buscarse a comida, só implorar asistencia berreando, para que de aí poidamos deducir que se trata do único animal nacido exclusivamente para a amizade, que principalmente madura e se reforza coa axuda mutua. Por iso a natureza quixo que o home reciba o don da vida non tanto para si mesmo como para orientalo cara ao amor, para que entenda ben que está destinado á gratitude e a amizade. É así que non lle deu un aspecto feo ou horríbel como a outros senón doce, pacífico, marcado co selo do amor e a tenrura. Deulle unha mirada afectuosa que reflexa os movementos da alma. Deulle uns brazos capaces de abrazar. Deulle o sentido do bico para que as almas poidan unirse ao mesmo tempo que se unen os corpos. Só a el lle acordou a risa, signo de alegría. Só a el as bágoas, símbolo de clemencia e misericordia. Non lle deu acaso unha voz que non ameaza nin é temíbel senón que, a diferenza das feras, é animosa e agradábel? Non contenta aínda con estes dons, a natureza reservou ao home o uso da palabra e da razón, atributos que contribúen sobre todo ao establecemento e o fomento da benevolencia, de modo que nada entre os homes se resolva pola forza. Inculcoulles o odio á soidade, o gusto pola compañía. Plantou no máis profundo do seu ser os xermolos da bondade. Dispuxo que o que máis lle convén é ademais o máis grato. Pois, hai algo más agradábel que un amigo? E por outra parte, hai algo que sexa así de necesario? De modo que, aínda que se poida en principio pasar a vida sen relación carnal, con todo nada se pode considerar atractivo sen compañía, salvo por quen se teña deshumanizado do todo e retrocedido ao estado das bestas. Máis aínda, engadiulle o gusto das disciplinas liberais e a paixón do coñecemento, calidades que non só apartan eficazmente de todo salvaxismo ao enxeño humano, senón que tamén son de grande axuda para conciliar amizades. Nin o parentesco nin a consanguinidade unen ás almas con lazos de amizade tan estreitos e firmes como o fai o compartir uns estudos honorábeis. Por engadido, a natureza repartiu entre os mortais unha admirábel variedade de cualidades, tanto espirituais como corporais, para que o individuo encontre noutros individuos algo que amar e recoñecer pola súa excelencia e abrazar pola súa utilidade e atractivo. Por último, depositou no seu interior unha chispa de espírito divino para que, aínda que non se ofreza recompensa, a todos agrade facer o ben polo ben mesmo. Porque atender ás necesidades de todos é precisamente o propio e característico de Deus. Pois se non, que outra cousa é ese extraordinario pracer espiritual que sentimos ao saber que alguén se salvou por causa nosa? O mecanismo polo que un favor

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> significativo crea un vínculo é o mesmo que fai que un home trabe amizade con outro. Deste xeito Deus puxo ao home neste mundo como réplica de si mesmo, para que á maneira dunha divindade terrestre vele pola salvación de todos. Ata os animais mesmos o presenten, pois vemos que non só os que son inofensivos senón tamén as panteras e os leóns, e aínda as bestas máis feroces que estas, buscan a protección do home en ocasións de gran perigo. Aquí está o asilo de todos nas situacións extremas, aquí o altar sacrosanto de toda a creación, esta é a áncora de salvación que a ninguén falla».

A lista podería engrosarse con Aristóteles, na medida en que o Estaxirita incluíu a presenza do amigo como compoñente ou peza constituínte da existencia ditosa do individuo, sexa a título de rol suplementario (acompañamento na contemplación) ou esencial (felicidade en virtude da propia existencia) (vid. He 2007: 304), ou co propio Mestre Kong, para quen os modelos instintivos das relacións biolóxicas, compartidas ou similares ás que podemos atopar entre outros animais non-humanos, poden ser superados por medio do revestimento de formas culturais que dean lugar a interaccións puramente humanas:

> «Ziyou [子游; discípulo de Confucio] preguntou en que consistía a piedade filial, Confucio respondeu: "hoxe día, a piedade filial significa o ser capaz de manter aos pais, pero a isto chegan ata os cans e os cabalos, que son capaces de manter aos seus maiores ata un certo punto. Se, aparte disto non existe o respecto, onde estará a diferenza entre o home e estes animais?"» (*Analectas* II, 7; Confucio e Mencio 1995: 10).

O Mestre Mo tería chegado a definir o estado de excelencia ou superioridade existencial do individuo humano a partir da súa participación nun / ou do establecemento nel dun lazo de amizade, amor, afabilidade ou solidariedade universal. O ser ser humano, como tal e por si mesmo, non sería, xa que logo, o que nos define e establece como suxeitos humanos, senón que será o outro ser humano o que cumpra tal papel constitutivo. Agora ben, Mozi non participa das lecturas naturalistas de Spinoza ou Erasmo, da dobre clave interpretativa de corte ontolóxico-sociolóxica de Confucio e, mesmo, dos caracteres positivo-utilitarios (que non utilitaristas) de Descartes[282]. Máis ben pola contra, mergullado no seu desapaixonado e pragmatista proceso de despersonalización e desemocionalización das máximas e principios morais reitores da nosa natureza e conduta relacionais, dificilmente podería ter optado a forzas ou sensacións anoxosas ou incómodas tales como as da vergoña (vergoña respecto do deber e obrigas habidas por un mesmo respecto de si e dos demais, recurso amplamente empregado por Confucio), non digamos xa a impulsos emocionalmente positivos, como alicerce, condicionante ou incentivo como xustificación da aceptación, coidado e práctica daqueles fundamentos morais aos que se pretendía dotar dunha validez universal.

Con todo, non libre de certo paradoxo (se ben esta sexa, cicais, unha consecuencia de apreciación máis historiográfica que histórica), o Mestre Mo deberá recorrer nesta empresa a toda unha serie de resortes de natureza visceralmente pasional e de

282 Descartes tería incluído no antepenúltimo artigo (CCXI) do seu *As paixóns da alma* (1649) a máxima, practicamente axioma, de que: «[tódalas paixóns] son boas pola súa natureza, e que nós non debemos senón evitar os seus malos usos ou os seus excesos» (Descartes 1996: 227-228). Procedía a ampliarse sensiblemente, deste xeito, o conxunto de paixóns consideradas como positivas para o xénero humano respecto do pouco preciso «case todas» —«atopeinas [ás paixóns] case todas boas, e tan precisas [proveitosas] para esta vida, que a nosa alma non tería motivo algún para desexar permanecer unida o seu corpo un só instante, se aquela non as puidese experimentar [*je les ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir*]» (Descartes 1989: 248)— que podemos atopar en anterior carta enviada a Chanut (datada o 1 de novembro de 1646). (Respecto da utilidade das paixóns no contexto do pensamento do segundo Descartes, vid. Rodríguez Camarero 2012: 261-263.)

localización ontolóxica precedente, máis primitiva se se quer, aos antes referidos: o afán das recompensas e, fundamentalmente, o terror ante os castigos impostos, garantidos e xestionados polo administrador primeiro e derradeiro da xustiza distributiva moísta, o gardián efectivo da Vontade do Ceo (substitutivo aquí do Mandato do Ceo confuciano)[283]. Unha empresa de fiscalización celeste da moral na que o Ceo será auxiliado pola colaboración dun enxame dos espíritos, pantasmas e demos —divididos ou clasificados polo Mestre Mo entre os pertencentes ao Ceo, ás montañas e as augas e á morte— que poboan un espazo celeste híper-espiritualizado:

> «Agora ben, que é entón o que desexa o Ceo e que o que aborrece? O Ceo desexa a xustiza [sentido do xusto] e aborrece a inxustiza. Neste caso, pois, se levo ás xentes do mundo a conducir os seus asuntos con xustiza, estarei, de feito, facendo aquilo que o Ceo desexa. Se eu fago aquilo que o Ceo desexa, o Ceo tamén fará o que eu desexo. [...]
>
> [Q]uen é rico e honrado xustamente non pode obrar doutra maneira que cumprindo coa Vontade do Ceo. Máis aínda, quen acatan a Vontade do Ceo, practican o amor mutuo universal e intercambian beneficios recíprocos, serán certamente recompensados [mentres que] quen se opoñen á Vontade do Ceo, practican a aversión discriminatoria mutua e intercambian danos recíprocos, serán certamente castigados» (*Mozi* XXVI, *Tian Zhi* [«A Vontade do Ceo» (I)], Shang, 2 e 4; Mo Zi 2010: 232-235 e 236-237).

Especialmente relevante resulta esta híper-espiritualización do Ceo se realizamos un exercicio comparativo respecto do estado de progresiva naturalización no que se somerxeran parte das reflexións que sobre este se levaran e levaban a cabo no seo do Confucianismo. Xa nos referimos con anterioridade ao feito de que non foron poucas as voces que afirmaron o carácter ou trazas de ateísmo ou, cando menos, agnosticismo representativos do pensamento e, mesmo, personalidade do Mestre Kong a raíz da lectura de seccións e fragmentos das *Analectas* como os seguintes:

> «O Mestre nunca falaba acerca de sucesos extraordinarios [prodixios], actos de forza [física], desordes ou espíritos» (*Analectas* VII, 20; Confucio e Mencio 1995: 46; cfr. Confucio 1997: 63).
>
> «Ji Lu preguntou se se debía servir aos espíritos e Confucio respondeulle: "Se non podemos servir aos homes, como imos servir aos espíritos?" Ji Lu dixo entón: "Que me diredes, pois, da morte?" Confucio contestoulle: "Se non coñecemos a vida, que imos saber da morte?"» (*Analectas* XI, 11; Confucio e Mencio 1995: 73).

283 «O Mestre Mozi di: "Teño á Vontade do Ceo da mesma maneira en que os rodeiros o compás e os carpinteiros o escuadro. Rodeiros e carpinteiros empregan os compases e escuadros para calcular universalmente cadrados e círculos, dicindo: 'Aquilo que se axusta é correcto [xusto, verdadeiro]. Aquilo que non se axusta é incorrecto [inxusto, falso]'"» (*Mozi* XXVI, *Tian Zhi* [«A Vontade do Ceo (I)»], Shang, 8; Mo Zi 2010: 240-243). Respecto das potenciais contradicións ideolóxico-filosóficas que puidesen darse no seo do pensamento moísta en relación co / ou ao redor de determinados puntos de tensión, tales como os existentes en torno á crítica materialista ao fatalismo e a predestinación fronte á noción da Vontade do Ceo e a súa constitución como xuíz, árbitro e fonte privilexiada e global non xa só de xustiza, senón do propio sentido do xusto, ou entre a tese do ascenso dos máis capacitados como medio privilexiado para o avance na obtención do ben común e o temor e reverencia debido aos espíritos celestes, recomendamos a lectura da sección segunda («Ideological Contradictions: "Elevating Strength," "Attacking Fatalism," "the Will of Heaven" and "Beware the Ghosts"») do capítulo adicado á escola moísta (Cap. IV) no primeiro volume da obra editada por Xiao Jiefu e Li Jinquan (2008: 75-80), a cal, se ben, ao noso entender, lastra en exceso o potencial vencellamento habido entre estas contradicións e determinados caracteres socio-histórico e culturais dos grupos populares («pequenos produtores» [*small producers*], segundo se lles denomina no texto) aos que pertencería e dos que sería representante privilexiado Mozi, resulta de grande interese e valor.

> «Fan Chi preguntou acerca da sabedoría. O Mestre dixo: "Adicarse ao ben do pobo e respectar as ánimas e espíritos manténdoos a distancia pode chamarse sabedoría"» (*Analectas* VI, 20; Confucio 1997: 59).

Nun proceso interpretativo-reconstrutivo no que tenderon a destacar as inercias de descontextualización, desnaturalización, ás que se viron sometidos fragmentos como os citados respecto do conxunto de principios e máximas confucianos que participan da súa significación global, ao tempo que se eludían ou minusvaloraban outros máis problemáticos (enténdase, problemáticos para as pretensións destas lecturas particulares), como o caso seguinte, a primeira das tres máximas coas que se pecha o derradeiro libro das *Analectas*: «Confucio dixo: "O que non sabe cal é o mandato celeste non pode ser un home superior"» (*Analectas* XX, 3; Confucio e Mencio 1995: 143). Mozi, pola contra, fronte ao pesimismo confuciano, e como se dun Xoán Calvino se tratase, combatendo o sentimento de desesperanza e desasosego que deixara tras de si a extremación das doutrinas predestinatarias por parte dun primeiro Luteranismo que convertera, en última instancia, en algo total e radicalmente incomprensíbel e inaprensíbel (xa fose a nivel intelectivo, introspectivo ou, mesmo, intuitivo) o destino e sorte posmortuorios particulares dos suxeitos, proporá a obtención de éxito ou a prosperidade como consecuencias lóxicas e, ao tempo, probatorias do bo e correcto cumprimento da vontade celeste, establecendo unha sorte de relación trialóxica entre conduta, estado persoal (ben sexa a nivel biolóxico [saúde, potencia vital, prolongación da mesma, etc.], sociolóxico [adquisición, aumento e conservación de status, riqueza, poder, etc.] ou histórico [lembranza do suxeito, perduración da súa pegada histórica]) e Vontade do Ceo (vid. Cheng 2002: 94-95).

Da abnegación confuciana á distribución de penas e recompensas moísta. Resulta extremadamente clarificadora a este respecto a lectura cruzada de fragmentos de ámbalas dúas escolas como os que propoñemos a continuación:

> «[C]omo sabemos que o Fatalismo é a vía dos homes malvados? Antigamente, as xentes pobres de xeracións anteriores eran cobizosos das súas bebida e comida e preguizosos na dirección dos seus traballos, polo que o material para o vestir e a comida eran insuficientes e as adversidades da fame e o frío extremas. Pero non sabían [o suficiente] como para dicir: "Somos débiles e indignos e non somos dilixentes na condución dos nosos traballos". Pola contra, dicían inevitablemente: "É o noso Destino quen determinou que sexamos pobres". Antigamente, os reis malvados de xeracións anteriores non podían refrear os excesos dos seus sentidos (ouvidos e ollos) nin a depravación dos seus corazóns. Non obraron de acordo cos seus pais, polo que posteriormente os reinos se perderon e os altares de terra e gran envorcados. Pero non sabían [o suficiente] como para dicir: "Son débil e indigno e a miña forma de gobernar non foi boa". Pola contra, dicían inevitablemente: "É o meu Destino quen determinou que eu debía perdelo [o reino]"» (*Mozi* XXXV, *Fei Meng* [«Contra o Destino (I)»], Shang, 9; Mo Zi 2010: 326-327).

> «O Mestre dixo: "Riqueza e honores son o que o home desexa. Se non os obtén segundo a vía, non os conserva. Miseria e desmedro son o que o home aborrece. Se chega a eles sen manterse na vía, non os abandona. Se o fidalgo abandona a humanidade, acaso é digno dese nome? O fidalgo non se aparta da humanidade nin sequera o tempo dunha comida, nin [aguilloado por] a emerxencia ou [atafegado por] a adversidade"» (*Analectas* IV, 5; Confucio 1997: 47).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.3.2. A áncora da *Philosophia perennis*, dun a outro océano

Chegados a este punto, ao final do primeiro bloque, consideramos preciso pechalo realizando unha serie de tres consideracións, as cales son, a un tempo, recapitulacións temperás da información previamente presentada e abordada (así como das valoracións e xuízos baixo os que se formalizou en forma de narración) e reivindicación das súas implicacións e das súas potenciais proxeccións.

Comencemos, por ser a cuestión máis próxima, polo concernente ao Moísmo. A *Mojia*, certamente e da mesma maneira que a Escola dos Nomes ou o Lexismo, entre outras moitas correntes de pensamento pertencentes aos períodos antigo e clásico da intelectualidade chinesa, remataría por desaparecer do espectro do conxunto daquilo que poderiamos denominar como as filosofías vivas, por readaptarse no seo dun contexto que lle era hostil ata practicamente invisibilizarse e perder a súa autonomía ou por ser parcial e interesadamente reabsorbida pola heráldica intelectual dos vencedores históricos, abandonando deste xeito o seu papel protagonista no contexto das posteriores confrontacións entre escolas. Porén, non o faría por adoecer de falta de profundidade nos seus desenvolvementos nin de innovación nos seus contidos, así como tampouco por carecer de tradición ou historia propia e o suficientemente dinámica. O Moísmo, e o Mestre Mo en particular e de forma destacada, alzaríanse nos altos e ben defendidos bastións contra os que haberán de enfrontarse con belixerancia, e ocasionalmente de forma infrutuosa, as hostes de Mencio. A insistencia do *Mengzi* (孟子), por veces transformado nunha sorte de monográfico contra o ideario da Escola Moísta, en presentar e dar voz ás vitorias intelectuais habidas polo Mestre Meng e os seus seguidores sobre os do Mestre Mo, dá contas perfectamente do interese habido polos confucianistas en oporse teorética e doutrinalmente aos moístas, así como da necesidade de facelo nun contexto sensiblemente permeado polas teses destes derradeiros. Sagas de vitorias dialécticas (reais ou pretendidas, históricas ou literarias) cuxa tradución máis vehemente a atopamos na escenificación do recoñecemento da derrota por parte do moísta. Tal é o caso do diálogo (neste caso indirecto) habido entre Yi Zhi e Mencio, facendo Xu Pi de mensaxeiro entre as partes, no xa varias veces referido *Mengzi* III A 5, o cal remata coas seguintes verbas, postas en boca do discípulo de Mozi: «Mencio iluminoume» (Confucio e Mencio 1995: 205).

E é que, por un tempo nada desdeñábel, a éxida do Mestre Mo puido competir, nunha relación de forzas orixinalmente non tan decantada cara a un dos lados como claramente o estará en contextos histórico-historiográficos posteriores, co esplendor e inclinación reverencial do que era merecedor a aurora do Mestre Kong. Parte (parte fundamental, pero parte ao fin e o cabo) das razóns que xustifican e nos permiten aproximarnos ás causas do progresivo declive do Moísmo (por entón xa Neomoísmo), podemos atopalas nos desexos e esforzos en pro da centralización cultural do Primeiro Imperio, a progresiva institucionalización de toda unha serie de escolas no contexto do aparello burocrático-administrativo do goberno imperial, e, por conseguinte, a oficialización dos seus saberes como, digamos, saberes de Estado (se ben será este un proceso que se dinamice realmente en tempos dos Han), e a sucesión e crecente intensidade das purgas e persecucións (ideolóxico-materiais) das que será testemuña o conxunto daquelas correntes que se situaban ou caían nas marxes, ou directamente fóra delas, do proxecto culturalmente centralista, homoxeneizador e autoritario dirixido polos Qin (en particular baixo a dourada man de ferro de Qin Shi Huang), no que a disidencia e non-subordinación podían chegar a pagarse con sangue.

A caída do Moísmo abriría un novo período de hexemonía do Confucianismo no que os antigos letrados atoparían o seu novo rival non xa no seo das antano grandes escolas ou correntes, senón nas coordenadas da excentricidade individualista do Taoísmo, o cal pasaría agora a revestirse coa toga de adversario intelectual canónico, que non único existente, duns confucianos sometidos a un permanente proceso de oficialización. Porén, os taoístas non a estaban estreando. Tanto a prolongación histórica constatábel deste conflito (e as dimensións do mesmo) como o sobredimensionamento historiográfico do que foi obxecto, fan comprensíbel a forza da que aínda hoxe se reviste un díptico dualista que, co tempo, se establecería e consolidaría como a dinámica fundamental, reitora e, mesmo, definitoria da historia do conxunto (cando non directamente da totalidade) do pensamento chinés. Con todo, resulta imperativo, non xa só desde o punto de vista historiográfico, senón tamén histórico (por xusto respecto do pasado que nos resulta cognoscíbel e na forma en que nos resulta selo, pero tamén por absolutamente necesario para a correcta comprensión do obxecto de estudo), restituír a grandeza da historia da Filosofía Chinesa no recoñecemento da súa heteroxeneidade.

A obra, o pensamento e, mesmo, a biografía de Mozi, como se do ovo de Diderot se tratase, en épica materialista, resultan ser suficientes como para facer tremer e derrubar o monólito milenarista da Filosofía Chinesa, a cal, ao noso entender, se asemella ou aproxima máis a aqueles caparazóns de tartaruga que, suxeitos ás artes adiviñatorias e oraculares dos Shang, vestían a súa superficie de múltiples e diversas fracturas, arestas e marcas. Unha superficie tan fraccionada (tan fermosamente fraccionada) e traspasada (tan fermosamente traspasada) polas marcas do tempo (que interactuou con ela e co que ela interactuou), unicamente pode aparentar estar intacta cando o observador se afastou o suficientemente dela como para sequera ser quen de poder definir, coa mínima seguridade, a súa propia silueta. E, con todo e sen necesidade de desprazarnos máis alá das nosas propias coordenadas histórico-filosóficas e xeográfico-culturais, segue aquí plenamente presente o mito da *Philosophia perennis*[284], cuxa eterna pantasma segue a franquearnos e a gañar terreo no mapa da historiografía contemporánea.

Estamos a falar, unha vez máis (pero é preciso insistir), do híper-clasicismo da tríade filosófica do Mar Amarelo (China-Corea-Xapón), do sentido de eternidade revelacionista anti-histórica do conxunto dos modelos intelectuais aos que serviu de berce o Subcontinente Indio, do hiperplatonismo dos exexetas, da permanente resurrección da Escolástica Latina alí onde aniñan os tomistas (antigos, novos e aínda por coñecer), dos mil kantismos (de Europa a Asia pasando polo Mundo Neno, América) e, en definitiva, de todas aquelas historias do pensamento que, sen rematar de selo realmente, representan en maior ou mellor medida o sentido das biografías haxiográficas encamiñadas á exaltación da apoteose triunfal dun determinado autor (que en ocasións pode coincidir con aquel que as redacta), erixido en representante último e culminante da historia do pensamento, que pasa a significarse, completarse, valorarse e, mesmo, seleccionarse (cribarse) tomando como escala as medidas que lle sexan (ou se lle fagan ser) propias. Unicamente o rei entre os filósofos, aquel que, xa se chame Aristóteles, Hegel ou Heidegger (entre outros posíbeis), da mesma maneira que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

284 Ben sexa que se manifeste baixo as premisas e máximas das súas formulacións máis rigoristas e ortodoxas, máis fieis respecto do seu sentido íntimo de eternidade e revelación (intelectiva, existencial, naturalista, divina, etc.) atemporal, ou baixo os caracteres supostamente renovados (pero xeralmente pouco máis que maquillados) da anhelada superación histórica dun paradigma tradicionalista que, lonxe de desaparecer, espallado como o está ao longo e ancho de todas aquelas historias da filosofía oficialistas e tolemaicas (tal e como foron denominadas por un investigador da nosa contorna íntima), unicamente viu como se sobredimensionaba o carácter teleolóxico da reconstrución histórica do devagar filosófico-intelectual ata o punto de converter, na práctica, ao novo paradigma en pouco máis que a usurpación modernista dun argumento previamente existente. A loita do Eu contra o Mesmo.

Napoleón en Notre Dame, se auto-impuxo o loureiro, pode discernir e separar ao filósofo (o verdadeiro) do pretendente, o alleo e, en particular, o impostor.

As limitacións das que adoecen as lecturas ortodoxas de parte das nosas historias da Filosofía parecen resultar máis que evidentes para quen estea familiarizado con esta materia de segunda orde, orde historiográfica; se ben, cicais, máis correcto sería dicir que *deberían* resultalo. Sometidos aos seus rigores, sen coñecemento suficiente do verniz ideolóxico do metarrelato historiográfico e non interesándonos polas interaccións e transformacións históricas multifocais que permitiron e propiciaron o desenvolvemento, consolidación e difusión do relato hexemónico en base á súa adecuación ou non a (parte) das necesidades e dinámicas (só parcialmente) propias dun ou varios contextos determinados, nós mesmos nos convertemos en expurgadores da historia intelectual, propia ou allea, fronte a todos aqueles elementos que poidamos chegar a considerar estraños a un relato dominante dado, saíndo prestos a perseguilos e enfrontalos como foráneos, ou, mesmo, como contrarios á pureza disciplinar que procuramos. Non facendo máis que limitar o acceso de enriquecedores caudais ao curso deste gran río ao que denominamos Filosofía, por consideralos perigosos e daniños para a súa supervivencia, limitámonos a envelenar coa mazá da homoxeneización un corpo san que o é, por máis que semelle difícil ou problemático aceptalo, pola súa diversidade e heteroxeneidade, mesmo cando tal condición implica determinadas doses ou dinámicas de auto-oposición e auto-contradición.

Sen necesidade de acudir aos eidos das filosofías orientais, ás que en tantas ocasións se negou (e se segue negando) tal denominación e condición, podemos cuestionarnos, por exemplo, sobre o lugar que ocupa Antonio Machado nos nosos manuais de Filosofía. Cantos foron os historiadores da filosofía que se interesaron sinceramente por el desde a perspectiva disciplinar que lles é propia?, en que momento pasou a formar parte dos xoguetes rotos que colocamos no caixón estanco da mal-chamada (por carencia ou insuficiencia de definición) historia do "pensamento"? Por que o rigor que se erixe en solemne esixencia cando a abordaxe se realiza sobre as obras e o pensamento dalgún dos grandes nomes da nosa tradición se torna en ruidosa burla no momento en que nos achegamos ás marxes externas dun discurso limitado na súa suficiencia funcional? O filósofo desestima ao hispalense como poeta ao tempo que o filólogo esquece as achegas filosóficas do seu pensamento e obra, e o historiador limítase a calar mentres observa o ascenso ao patíbulo[285].

As consecuencias do mito da *Philosophia perennis* evidéncianse no tratamento historiográfico dado a Mozi. Ben fose pola vía da negación categórica —ou ben o Mestre Mo non resulta digno merecedor da titularidade de filósofo ou ben o Moísmo, como corrente de pensamento, non existe— ou da oposición por eliminación —a valoración do Mestre Mo como filósofo suporía a negación de tal consideración para o seu principal opositor, o Mestre Kong, e viceversa, dependendo o estatuto de cada un deles desta dinámica de mutua eliminación—, o pai da *Mojia* queda polo xeral desterrado da sucesión histórico-nominal dos intelectuais e pensadores chineses considerados, en grao de dignidade superior, como filósofos.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Os efectos da aplicación do mesmo meta-relato, se ben baixo unha fórmula diferencial, poden sentir igualmente no caso de Confucio, e aquí entramos na segunda

285 Esta cuestión, o valor filosófico do pensamento e obra (ou, cando menos, de parte do pensamento e obra) de Antonio Machado foi recentemente posto en valor na nosa contorna bibliográfica por David Rodríguez Miguélez e o seu traballo para o *Heterodoxias. Filosofía e Literatura* editado por Oscar Parcero Oubiña, Dolors Perarnau Vidal e Marcio Gimenes de Paula, «Aproximación a la filosofía de Antonio Machado: el sentido de lo apócrifo» (2021, páxs. 277-302).

cuestión das tres antes anunciadas. A comparativa, sempre que se realice coas precaucións necesarias e co obxectivo do mutuo incremento ou enriquecemento do coñecemento, resulta de gran proveito (cando menos en estado de potencialidade), en particular grazas á negación que permite do paradigma do autismo atomista das culturas, entendidas como entidades nucleares, monádicas, significadas en e a través de si mesmas e independentes, autónomas. Porén, a realización incorrecta ou insuficiente do exercicio pode dar lugar a resultados desiguais e, deste xeito, a formulacións teóricas nas que determinados prexuízos ou preconceptos poidan verse favorecidos e consolidados. Unha boa forma de constatar esta problemática metodolóxico-historiográfica é a da contrastación gradual de casos particulares, comezando por Julia Mendoza:

> «O cambio, que usualmente comporta a intervención dun reformador ou dun fundador dunha nova relixión, realízase no vedismo nunha evolución interna que ten sen dúbida elementos debidos á influencia das relixións vernáculas pre-arias, pero que principalmente se nos presenta como o resultado da reflexión sobre a súa propia actividade, sobre o ritual, dunha clase sacerdotal organizada en escolas, cada vez máis especializada e acaparadora de prestixio e privilexios sociais» (Mendoza 2011: 47).

Mendoza, tal e como o fixera Madayo Kahle con anterioridade, destaca con estas verbas o prolongado sentido (e sentir) de continuidade histórica coñecido por determinadas manifestacións culturais (entendidas aquí en sentido amplo) no Subcontinente Indio, particularmente polo que respecta ao Vedismo. Certamente, a análise comparativa deste fragmento pode pasar desapercibida, e pode facelo con relativa sinxeleza, en primeiro lugar por ser un compoñente accesorio, non protagónico, do discurso neste punto, subsidiario dun marco analítico maior no que se engloba, pero tamén pola delicadeza coa que é tratada a cuestión. A nosa autora defenderá a fórmula da «reforma colectiva» como medio de progresiva e sistemática capitalización do conxunto das dinámicas de transformación interna que afectaron á tradición védica, e faino por oposición á figura do reformador ou fundador relixiosos, ocasionalmente presentes noutros marcos xeográficos, cronolóxicos ou culturais. A presentación anónima da figura favorece a lixeireza do peso comparativo, o cal, mediada a despersonalización á que se ve sometido, opera sobre conceptos ou categorías, non así sobre casos particulares, da mesma maneira en que o carácter indirecto da referencia cruzada esixe un maior coñecemento da materia ao lector, na medida en que este deberá operar con tipoloxías e non con referencias nominais que poidan resultarlle máis claras e inmediatas.

> «Non pode haber, propiamente falando, revolución filosófica, un recomezar da reflexión que permitise a un pensador, dándose un novo punto de apoio, intentar superar heroicamente as insuficiencias dos seus predecesores. A India non tivo —cando menos na conciencia que ela ten de si mesma— nin o seu Sócrates, nin o seu Descartes, nin o seu Kant» (Biardeau 1981: 83).

O caso de Madeleine Biardeau representa outro nivel ou chanzo nesta gradación. O texto seleccionado, procedente dunha colaboración para o primeiro volume da *Historia da Filosofía* dirixida por Brice Parain, resulta parcialmente problemático, pero só o resulta parcialmente na medida en que o exceso de vehemencia da expresión pode excitar un certo ánimo romanticista de pescuda dunha sorte de occidentalismo nas formas e expresións da intelectualidade histórica na India, pois a comparativa non se establece como unha entidade plena, acabada sobre si mesma e, por conseguinte, dotadas as partes de certo grao mínimo de exactitude.

En primeiro lugar, a precisión dependente da puntualización disposta entre guións largos resulta aquí fundamental, na medida en que perfila e facilita a comprensión contextual da referencia comparativa. Pode que a India carecese, na súa historia intelectual, dun Sócrates, un Descartes ou un Kant, pero así o é a través da conciencia, da apreciación e reconstrucións conscientes, que a tradición, na súa formulación e prolongación sociais, formulou de si mesma. Cousa distinta resultaría o feito de que, en base ao reservorio particular de información que un posúa e do que se poida servir na súa aproximación á cultura documental india (na súa inmensa variedade interna), sexa quen de atopar espazos de similitude en materia de intereses, preocupacións ou interrogantes, coincidencias parciais nos desenvolvementos ou, de ser o caso e ser susceptíbel de constatación, contactos e intercambios. Porén, e aquí entra en xogo un segundo nivel de matización das inercias analóxicas, pode que o pensamento filosófico indio non posuíse ao longo do seu devagar histórico figuras comparábeis (nas particularidades e concrecións do seu pensamento ou biografía, que non en valor para coa significación global e de conxunto da tradición na que se inscriben), pero non tivo a necesidade histórica de telas para constituírse en dignidade en tanto que tal.

O matiz é fundamental, na medida en que nos permite diferenciar este caso, no que asistimos ao efectismo dun emprego retórico da comparativa como forma de destacar un proceso característico, particular, dunha tradición externa, e os seguintes, nos que a comparativa chega a establecer unha relación de validez respecto das liñas históricas que lle son propias ás partes e das respectivas pretensións de recoñecemento que estas puidesen albergar. Comecemos tomando como primeiro exemplo desta derradeira casuística a seguinte formulación de Benimadhab Barua:

> «Pese ao feito de que os seus defectos iniciais residen na nomenclatura científica e no tratamento metodolóxico dos problemas, cando consideramos a fondo as súas concepcións fundamentais e as comparamos coidadosamente coas de Aristóteles, non podemos evitar chegar á conclusión de que Mahidasa é o incipiente Aristóteles de India. Se isto é así, temos ademais que observar que Mahidasa, quen en gran número de cuestións pódese comparar favorablemente con Aristóteles, na India precedeu a Gargyayana, cuxa doutrina da inmortalidade e teoría das ideas lévanos a pensar en Platón» (Barua 1981: 87).

Ao inicio do presente bloque faciamos referencia, da man de Anne Cheng, ao feito de que non foron poucos os eruditos e intelectuais procedentes de diversos puntos de Asia, en particular polo que concirne a aqueles que recibiron unha formación occidental (ou, directamente, en Occidente), que procuraron a fonte de lexitimación das súas particulares e respectivas tradicións históricas filosóficas (para o que aquí nos interesa, pero sendo conscientes de que o progreso no que estas dinámicas particulares se engloban non se esgota á devandita disciplina), aquela que permitise que fosen designadas como tales e, por conseguinte, revestise do ar de civilización ás súas respectivas culturas da mesma maneira e na mesma medida en que a φιλοσοφία o fixera no mundo helénico. Occidente erixiu a filosofía en porta de civilización, estableu un principio de identificación absoluto (e, por tanto, excluínte do restante) entre filosofía e Grecia e se considerou a si mesmo, ao propio Occidente, como herdeiro digno e directo dunha tradición iniciada nas *polis* xonias. Aquí media a reconstrución historiográfica dun principio de linealidade teleolóxica no que os distintos graos do devir evolutivo-cultural se significan ao longo dunha historia intelectual tolemaica e caracterizada pola sucesión nominal. Ante un contexto historiográfico-idiosincrático semellante, poder amosar un certo grao de equiparación ou, cando menos, similitude respecto da canonicidade intelectivo-occidental é pase de ingreso no *corpus* da historia civilizada

ou, o que aquí é o mesmo, da historia das civilizacións, por oposición á dos pobos bárbaros, periféricos ou semi-civilizados.

Por suposto, con tales afirmaciones non pretende negarse a validez última dos argumentos presentados polo moi erudito Barua no fragmento seleccionado. Neste sentido, resulta perfectamente posíbel detectar similitudes e aproximacións análogas entre pensadores procedentes de diversas culturas, xeografías e contextos sobre temas similares (ou idénticos, pero abordados de forma dispar). Levando a cuestión máis alá, pode resultar de grande interese e utilidade, habida a confrontación comparativa de tradicións culturais, á luz doutras realidades e desenvolvementos, e sen necesidade de caer no relativismo, constatar e evidenciar o carácter accidental e contextual (é dicir, histórico) de series e sucesións que, a ollos de determinados prismas historiográficos, poden presentarse como necesarias e as únicas alternativas posíbeis, caso da sucesión do Platonismo e o Aristotelismo, entendidos como sistemas de pensamento concatenados con perfección e exactitude. A problemática comeza no momento en que tal abordaxe comparativa dá mostras dun maior ou menor (tamén máis ou menos consciente) principio ou sentido de validación. Podemos perfectamente afirmar que Mahidasa foi un incipiente Aristóteles no contexto da historia intelectual da India prebudista, se con tal afirmación procuramos escenificar a coexistencia da sincronía e a desemellanza, pero cuestión distinta é a de realizar tal proclama como forma de xustificar e defender o carácter ou fondo filosófico do pensamento do primeiro a través das súas similitudes parciais co esquema recoñecíbel dalgún dos grandes nomes de Occidente (neste caso de Aristóteles).

Polo demais, a afirmación podería perfectamente enunciarse en forma contraria, presentándose a Aristóteles como o incipiente Mahidasa Aitareya da Hélade, pero esta é unha senda que rara vez se emprende e leva a cabo (con independencia dos nomes seleccionados, senón presentándose ao oriental como o paradigma ou punto base ao que o occidental se ve na necesidade de aproximarse ou amosarse semellante). Súmase así á anterior problemática unha tipoloxía de fondo etnocéntrico, sexa esta procurada ou asumida. Con todo, réstanos facer referencia a un derradeiro caso, no que as dinámicas unicamente introducidas (ou, mesmo, lindeiras, pero non propias) en Biardeau e latentes en Barua se atopan plenamente desenvolvidas, e, para a súa exemplificación, foi seleccionado o material dun natural da terra, dun autor galego, Vicente Risco, quen, en relación co Mestre Kong e Laozi, dirá:

> «No período Zhou viviron os dous sabios máis célebres da China: Laozi e Confucio.
>
> Se os presenta como inimigos, e dise que representan, o primeiro, o espírito da China do Sur, e o segundo o da China do Norte; que o primeiro despreza a cultura e o segundo a sobreestima; que un e outro representan unha posición racionalista e laica, como os nosos enciclopedistas; que Laozi é un soñador e Confucio un filisteo; compáranse tamén, neste sentido, con Platón e Aristóteles...
>
> Hai quen cre, en cambio, que igual que Platón e Aristóteles, Laozi e Confucio compleméntanse, que significan, o primeiro, o aspecto esotérico, e o segundo o aspecto exotérico do pensamento chinés» (Risco 1955?: 161). (Ambos autores serán logo merecedores de capítulos monográficos: «A doutrina do Tao» e «Confucio, o moralista».)

Xa introducimos con anterioridade na presente investigación unha cita proveniente do mesmo capítulo («El Asia amarilla») do mesmo libro (*La historia de Oriente contada con sencillez*) de Vicente Risco. Certamente, o auriense non parece estar a desenvolver

neste punto un ideario propio, como si acontecía con Mozi, na medida en que parece limitarse a recoller e expoñer conxuntamente e de forma sumaria consideracións historiográficas amplamente difundidas na súa contorna bibliográfica. Porén, na carencia dunha criba crítica da información reunida asúmense e fanse propios os prexuízos e compoñentes específicos do meta-relato do que forman parte e no que se significan, parte do cal presume a identificación dos autores a través da comparación realizada entre os mesmos. Teñamos en conta que na cita agora realizada se recollen as verbas coas que Risco enceta o capítulo referido ao pensamento chinés, facéndoo non mediante a presentación autónoma de dous dos seus grandes nomes, Confucio e Laozi, senón mediante a alusión identificativa dos mesmos a través das efixies, respectivamente, de Aristóteles e Platón, viciando, desta forma, baixo o peso desta áncora referencial en posición de prioridade discursiva, o groso da subseguinte argumentación.

Desde logo, a fortuna historiográfica coñecida por Confucio distou moito de dar testemuño do estado de abandono e marxinación, cando non simple esquecemento, que, en liñas xerais, coñeceu Mozi. Máis alá daquelas trincheiras nas que, de xeito taxativo, se nega a posibilidade de desenvolvementos filosóficos elaborados máis alá ou con independencia da historiografía canónica occidental, o estatuto de filósofo do Mestre Kong goza dun amplo e consolidado recoñecemento, pero este rexistro non sempre vai acompañado dun principio de autonomía e independencia. Neste sentido, o noso letrado de Lu é filósofo entre os chineses, certamente, pero o soporte sobre o que tal afirmación se sostén depende ocasionalmente de que sexamos quen de detectar no seu pensamento nocións, teses, categorías, estruturas ou procedementos máis ou menos próximos ou parcialmente similares a aqueles que se estableceron e erixiron ao longo da nosa tamén dilatada historia intelectual[286].

A cuestión que aquí nos ocupa pode chegar a extremos dificilmente admisíbeis no momento en que pretendemos reducir a un autor dado a unha sorte de moneco de ventriloquia a través do que aproximarnos á realidade que lle resulta coetánea ao investigador, con total independencia e indiferenza respecto da que lle foi propia ao pensador. Quen así procede non pode facelo sen abrir fendas críticas, defensivas, fronte a toda elaboración e esquema, do tipo que sexa, que non resulte plena e integramente trasladábel ou traducíbel á realidades contextuais novas, alleas e distantes no tempo respecto daquelas formulacións primeiras ás que se teña recorrido co (suposto) obxectivo de investigalas. Agora ben, con esta crítica non se pretende, nin moito menos, negar o principio do dobre facer histórico da historiografía cantabrixense. Unha formulación, texto ou esquema, para o que aquí nos ocupa, filosóficos non resultan útiles nin aplicábeis exclusivamente ao contexto no que foron deseñados e elaborados. Máis ben pola contra, a súa recepción e transmisión históricas (coas potenciais mutacións das que poida ter sido obxecto no proceso, e que forman igualmente parte da súa historicidade e, por conseguinte, deben ser atendidas e non rexeitadas polo historiador) supoñen o potencial dunha mutación rizomática en materia tanto hermenéutica como de aplicabilidade, pero, esquecer ou negar o carácter histórico da produción intelectual e asila como un principio monádico, idéntico a si mesmo e

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

286 Este mesmo xogo de espellos enmascara, en parte, as sinerxías que se agochan trala consideración anterior, a referida ao Mestre Mo. Non en balde, da mesma maneira en que poidamos considerar a Confucio como filósofo (ben sexa na súa integridade e dignidade plena ou como experimento ou simulacro de) na medida en que parte do material produto do seu pensamento poida asemellarse ou coincidir con determinados aspectos ou caracteres localizados no *corpus* aristotélico, a dificultade á hora de establecer paralelos satisfactorios entre Mozi e algún dos grandes nomes de cantos compoñen as series da intelectualidade occidental ten propiciado ou facilitado os trámites do seu rexeitamento en tanto que tal, que filósofo.

indiferente á mutación temporal, limita severamente a comprensión do obxecto cultural manexado (pénsese no caso da perspectiva estético-creativa analizada por Nicholas Gier en relación co Mestre Kong; vid. Slingerland 2009: 130 [n. 8]).

Atendendo á esfera coetánea do investigador e a tradición (moitas veces inmediata) sobre a que esta se sustenta, con total independencia da natureza contextual e persoal das elaboracións realizadas polo obxecto (suxeito histórico) investigado, non nos limitamos a pescudar entre a obra e pensamento dos antigos intelectuais chineses por conceptos (entendidos como pezas constituíntes e integradas nunha estrutura maior) desenvolvidos contextualmente ao longo e en determinados puntos da nosa tradición, senón por termos e voces (entendidas como unidades significacionais), evidentemente non na equivalencia fonética ou gráfica, senón na inmediatez do seu contido. Pénsese se non na facilidade coa que iniciamos buscas expedicionarias do νοῦς (νόος), ἀρχή ou λόγος entre as liñas e reflexións do pensamento filosófico chinés antigo e clásico e, pola contra, na sorpresa que poden causarnos afirmacións como a seguinte: «é sorprendente que Aristóteles non mencionase o *xin* nos dous volumes da *Ética Nicomáquea* que tratan sobre a *philía*» (He 2007: 297). Loxicamente, o Estaxirita non tiña noticia do *xin* (信; «confianza», «fidelidade»), menos aínda na forma que este é empregado por Confucio en relación á cuestión do amizar. Certamente, tampouco é esta a dirección na que He Yuanguo pretende dirixir a súa argumentación. Máis ben pola contra, avanzando na comprensión contextual da noción de «confianza» («lealdade») segundo esta se establece e singulariza na ética aristotélica, e en base ás interaccións que na mesma se establecen entre ela as dinámicas propias á tríade de amizadas presentadas e definidas polo Estaxirita, nun exercicio acompañado pola relación cruzada e comparativa respecto dos medios nos que tal interacción se dá no contexto das *Analectas*, He Yuanguo elaborará unha caracterización triádica da situación segundo a relación entre as partes sexa posíbel, activa ou inexistente (APÉNDICE VI). Pero, se tal consideración pode resultar evidente para o caso sinalado, porque validamos ou non o pensamento confuciano en relación á amizade na medida en que poidamos atopar ou non no mesmo rastros ou formulacións similares á *philía* (φιλία)?

Finalmente, debemos ser igualmente cautos respecto de determinados excesos interpretativos, os cales, en non poucas ocasións, teñen distorsionado sensiblemente o obxecto estudado. Referímonos aquí máis concretamente á abordaxe que, do amizar confuciano e, máis especificamente, do amizar en Confucio, teñen realizado David Hall e Roger Ames no seu *Thinking from the Han*. As teses ao respecto de D. Hall e R. Ames teñen sido criticadas con anterioridade por Eric Mullis practicamente ao inicio do seu «Confucius and Aristotle on the Goods of Friendship» (vid. 2010: 392-393), se ben de forma breve e sucinta. O noso obxectivo aquí é o de afondar e, na medida do posíbel, ampliar a crítica de Mullis.

Atendendo non tanto aos rigores formais e de procedemento do amizar segundo este é considerado polo Mestre Kong, senón ao carácter marcadamente xerárquico e as dinámicas non-simétricas do mesmo, Hall e Ames sosterán o algo aventurado xuízo de que:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> «Máis alá dos "amigos na historia" tales como o Duque de Zhou, Guan Zhong e os reis Wen e Wu, está presente a cuestión de se Confucio podería ter algún amigo.
>
> Confucio, segundo é retratado nas *Analectas*, non ten igual, e, polo tanto, sen amigos [*Confucius, as he is portrayed in the* Analects*, is peerless, and hence,*

> *friendless*]. Afirmar que Confucio tiña amigos diminuiríao» (Hall e Ames 1998: 266).

Unha afirmación similar presupón, en primeiro lugar, unha minusvaloración da natureza, a un tempo, recíproca e particularista do amizar segundo este é formulado e integrado no contexto das restantes tipoloxías relacionais humanas. Da mesma maneira en que acontece entre o soberano e o ministro ou entre o pai e o fillo, as obrigas e responsabilidades existentes entre os amigos dependen da posición ocupada por cada un dos mesmos no esquema relacional e, por conseguinte, da dirección que, en cada caso concreto, asuma a interacción entre ambos segundo se tome un ou o outro como puntos de referencia. Se atendemos unicamente aos deberes morais, rituais e emocionais que o ministro posúe para co seu soberano, e pretendemos atopar a súa equivalencia inequívoca e fiel naqueles que lle son propios ao segundo en relación co primeiro, poderiamos afirmar igualmente que estamos ante unha outra relación unidireccional, que non posúe ou atopa ningún tipo de reciprocidade posíbel en forma de biconectividade.

Se, pola contra, o problema resultase ser aquí o da identidade nominal dos compoñentes da relación, os cales carecen dunha distinción de primeira instancia que faga evidente a diferenza existente entre as partes similar á da nomenclatura empregada para a súa designación e significación (falamos aquí do «amigo» fronte ao «amigo», non do «pai» fronte ao «fillo» ou do «soberano» fronte ao «ministro»), non debemos esquecer o feito de que, no caso do amizar, nos atopamos con unha fórmula ínter-persoal informal preparada para a súa superposición e axuste respecto de arquetipos formais híper-definidos e limitados na especificación formal e ritual que lles é propia. O amizar fai propia e naturaliza a multifocalidade e fluidez que, de forma estrutural, se lle recoñece á posibilidade de localización do individuo mergullado na rede dos contactos e nexos ínter-persoais (o mesmo suxeito que asume e ocupa o rol de fillo dos seus pais faino tamén respecto dos seus avós como neto, pero tamén como traballador suxeito a unha cadea xerárquica no ámbito laboral, cidadán do seu Estado e, entre outras múltiples e heteroxéneas categorías posíbeis de ser asumidas, mutadas ou negadas nun momento ou noutro, alumno dos seus mestres, sexa no contexto dun esquema regular-institucionalizado ou na práctica diaria das interaccións ínter-subxectivas). O amigo, por enriba da relación *inter pares* que se traduce na indiferenciación da súa designación mutua, non nega a diferenza, máis ben pola contra, e tal e como vimos de sinalar con anterioridade, a coida e se afana por conservala.

Xa que logo, a problemática deviría, en última instancia, do carácter formativo-pedagóxico do amizar, da posibilidade de atopar amigos que se revelen de utilidade para a corrección, práctica e perfeccionamento, no contexto no que aquí nos movemos, do conxunto de virtudes e principios que lle son propios, vía e consecuencia do sentido do humano, do *ren* (仁). Tal parece ser, de feito, a idea forza que subxace trala afirmación de David Hall e Roger Ames, na cal, a cuestión da imposibilidade do Mestre Kong de facerse de amigos céntrase no feito de que, de desexar ser fiel á súa propia teorización sobre o amizar, dificilmente sería quen, habida conta das súas extraordinarias calidades e logros en materia de virtude, erudición e corrección ritual-moral, de atopar entre os seus coetáneos a un suxeito que, séndolle superior, fose por tanto susceptíbel de unirse a el baixo tal denominación. Tomando como base a argumentación destes autores, pode que Confucio puidese ter optado a un número suficiente e máis elevado de amigos en estadíos máis temperáns da súa biografía, nos que o seu progreso pola Vía do Humano resultaba aínda incipiente ou susceptíbel de maiores progresos, é dicir, nos que o número de suxeitos que o avantaxaban resultaba significativamente máis numeroso.

Porén, no momento en que tal situación se modificase, en que o noso letrado de Lu dese contas da súa singular habelencia, faríao tamén a relación de forzas antes establecida:

> «Nun momento temperá da tarefa, tales amigos son sen dúbida moitos. Pero a extensión persoal dun mesmo absorbe a estas persoas no seu propio campo de identidade, e aquelas persoas restantes que representan a calidade de diferenza necesaria para continuar o crecemento vólvense máis difíciles de atopar» (Hall e Ames 1998: 265).

Non consideramos que tal valoración sexa inadecuada, pero as proxeccións extraídas da mesma dan, ao noso entender, testemuño de dúas carencias ou elisións, ambas relacionadas (a primeira de forma indirecta e a segunda directa) co fondo e sentido pedagóxico-formativo do amizar, a saber: a posibilidade de perfeccionamento permanente e potencialmente infinito do ser humano e a esixencia de que tal proceso se leve a cabo no marco da interacción social (colectiva, pluri-persoal)[287]. O *outro* é compoñente esencial, indispensábel, da formación do propio individuo, en particular cando avantaxa de forma notábel ao suxeito, sendo os nexos que propicia o amizar un espazo paradigmático e privilexiado para dita operación. Con todo, sendo a senda de perfeccionamento do individuo inesgotábel no seu sentido último (vid. Xiao e Li 2008: 65), a pluralidade e heteroxeneidade das súas fontes de impulso e corrección obrigan a unha paralela multiplicidade e diversidade da tipoloxía daqueles que, baixo a figura e forma do amigo, participan activamente de tal proceso (algo que D. Hall e R. Ames terían, parcialmente, recoñecido con anterioridade; vid. Hall e Ames 1998: 262). O amigo, entendido aquí unicamente como aquel que contribúe efectivamente ao incremento do sentido do humano (e tal exclusividade funcional non resulta, levada ao extremo da súa posibilidade, rastrexábel nas *Analectas*), non se limita, por tanto, a aquel que nos excede na totalidade da súa persoa, senón, por unha banda, en aspectos determinados e concretos nos que podemos detectar carencias que nos son propias (ben sexa comparativa ou autonomamente) ou, pola outra, como acompañamento persoal (a nivel tanto intelectivo e formativo como emocional e anímico) dun proceso holista.

Por outra banda, a interacción bidireccional e recíproca en torno á que se establece unha relación de *enseñaxe*, é dicir, de aprendizaxe e ensinanza simultáneos e mutuos, favorece o establecemento dunha balanza que, na súa harmonía, permite a oscilación dos pratos suficiente como para que o que foi discípulo poida pasar a ser mestre ou igual antes de retornar ao posto primeiro que ocupaba. Neste desprazamento de pesos e contrapesos pode atoparse espazo para a simetría relacional nun contexto, o das *Analectas*, no que, tal e como ten afirmado E. Mullis, a figura do Mestre Kong adoita presentarse de forma sistemática como moralmente superior ou inferior en relacións aos seus contertulios ou dos personaxes referidos e aludidos, coetáneos ou pasados.

Tal é o caso de Yan Hui, un dos discípulos máis queridos polo Mestre Kong e posiblemente o máis recoñecido, a quen Confucio tería valorado como o seu igual (*Analectas* V, 8) e, mesmo, como superior ou avantaxado respecto de si mesmo (*Analectas* VII, 10). Ao noso entender, con Yan Yuan (quen, por certo, parece personificar, entre outras virtudes e excelencias, o ideal confuciano da aprendizaxe ilimitada)[288], non cremos estar ante un caso excepcional respecto do amizar biográfico

287 «Confucio dixo: "A identificación silenciosa das cousas, o estudo sen repouso, o ensinar aos demais sen cansazo, posúo eu estas boas calidades?"» (*Analectas* VII, 2; Confucio e Mencio 1995: 44).

288 «O Mestre dixo acerca de Yan Yuan: "Que mágoa! Vin o seu progreso, máis non a súa chegada"» (*Analectas* IX, 20; Confucio 1997: 74). A sentenza, tal e como ten sinalado a propia Suárez Girard, é susceptíbel dunha segunda lectura, «[sempre] o vin avanzar, nunca o vin deterse», pola que terían optado outros tradutores, caso de Joaquín Pérez Arroyo (cfr. Confucio 1997: 154 [entrada «Vin o seu progreso, máis non a súa chegada»], Confucio e Mencio

do Mestre (valoración sostida por Hall e Ames), senón en todo caso extraordinario (tanto pola explicitación da que goza no *Lunyu* como pola intensidade emocional da que se revisten as interaccións habidas no mesmo entre Mestre e discípulo). Da mesma maneira, tampouco rematamos de compartir a consideración daqueles de que sería trala súa morte cando Yan Hui tivese chegado a gozar da condición plena de amigo de quen en vida fora o seu mestre[289]. A este respecto, coidamos importante atender ao feito de que, se, coas precaucións e medios de corrección e exame necesarios, asumimos o *Lunyu* como fonte de utilidade para a reconstrución parcial do pensamento e obra intelectual do Mestre Kong e, mesmo, para a valoración da súa biografía (tal e como farán David Hall e Roger Ames), como negar entón de forma tallante a viabilidade da mesma para a reconstrución fragmentaria daquela? En caso de non poder negar categoricamente esta posibilidade, como rexeitar sen maiores miramentos a natureza amistosa da relación máis explícita e vehementemente referida de todo o texto (en particular polo que se refire ao Libro XI)?

A problemática presentada por David Hall e Roger Ames en torno á presente cuestión resulta similar a aquela levantada sobre o texto aristotélico (máis concretamente na *Ética Eudemia*) en relación á consideración do amigo como un «outro Heracles», equiparado aquí co «outro eu» (*EE* VII, 8, 1245 a 25-1245 b 35). Respecto do caso aristotélico, ao noso entender, non nos atopamos tanto ante un problema derivado da inclusión dun compoñente fortemente pasional, mesmo erótico, no conxunto das relacións simpáticas que vincularon ao semideus grego, fillo de Zeus e da mortal Alcmena, cos seus íntimos masculinos, en particular polo que respecta ao malfadado Abdero[290]. E tampouco dos problemas de encaixe ético susceptíbeis de detectarse e desenvolverse no emprego referencial, que non necesariamente exemplarista, de figuras extraídas de contextos reflexivos (tamén polo que implica á constitución de esquemas e estrutura morais) claramente diferenciais[291]. Ámbolos dous elementos son susceptíbeis de ser englobados nas dinámicas de tirantez propias da recuperación de figuras de diversa procedencia cronolóxico-cultural a un contexto de re-naturalización que lles resulta alleo ou, cando menos, estraño ás súas formulacións orixinais. Máis ben pola contra, o núcleo último da problemática atoparíase na identificación e, ata certo punto, equiparación que se dá na valoración do amigo como un «outro eu» e un «outro Heracles», pois Heracles, como bo representante da heroicidade doria que é, non admite igual, imposibilitando, deste xeito, calquera intento de aproximación á simetría que, en materia de amizar, esixe a unión virtuosa aristotélica dos partícipes no lazo. Estarase, pois, a afirmar con tales verbas o paradoxo da imposibilidade da amizade entre deuses e mortais? É posíbel. Porén, o argumento que sucede e no que se desenvolve este principio de equiparación non parece dar continuidade inmediata a esta cuestión, nin se focaliza sobre ela, como si o fará no

1995: 61).

289 «Se existe algunha excepción á observación de que Confucio non tiña amigos, foi o seu discípulo favorito, Yan Hui, quen máis probablemente na morte fíxose dispoñíbel para Confucio como amigo» (Hall e Ames 1998: 267).

290 Modelo relacional híbrido, cicais de difícil encaixe no marco da tipoloxía aristotélica (a cal se esforza por clarificar e evidenciar as diferenzas e desemellanzas existentes entre as amizades pasionais e aquelas rexidas pola virtude), pero que posúe importantes semellanzas respecto doutras parellas de amigos que, desde a épica e a mítica, seguirían presentes na reflexión teórica posterior (filosófica e non só) sobre o amizar, comezando polo par Aquiles-Patroclo, se ben este derradeiro parece constituírse en carácter excepcional no contexto das restantes relacións aristocrático-familiares das que dá conta o seu contexto lírico (vid. He 2007: 294).

291 Neste caso o exemplo de contrastación sería o de Edipo, segundo a súa tradición é recollida e remodelada por Sófocles. Paradigma de culpabilidade inocente (ou de inocencia culpábel, dolosa), o seu actuar ético, incluídos o parricidio e a unión matrimonial (e posteriormente carnal) coa súa nai, atópase libre de falta, non desde logo en relación á estrutura ético-moral de tempos do tráxico ateniense, pero si dos canons da ética heroica que serven de contextualización ao seu desenvolvemento dramático (vid. Bermejo Barrera 2003: 412-414).

paradoxo do tratamento e procura da perfección do amigo, tan atacado durante o Helenismo e sobre o que nós volveremos da man de Aelredo de Rievaulx. Da mesma maneira, o engarce da cuestión non resulta aquí da síntese ou introdución da novidade aristotélica no relato, senón do recurso ao caixón dos provervos, é dicir, do recurso á fonte que hoxe denominariamos popular.

A resolución de ambas cuestións resulta ser, ao noso entender, tamén similar, e, neste caso, a clave achéganola a crítica realizada por Xiufen Lu ao texto preparado por D. Hall e R. Ames para o *The Changing Face of Friendship* editado por Leroy Rouner, «Confucian Friendship: The Road to Religiousness» (1994: 77-94), o cal sería preparado e volto a publicar polos seus autores anos máis tarde co novo título de «Could Socrates and Confucius be Friends?» para o *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* editado por ambos (1998: 254-269). A crítica de Xiufen establécese, neste caso, en torno á identificación e negación simultánea dos vencellos supostamente existentes entre a figura do amigo e o patriarca segundo estas se dan no pensamento confuciano para Hall e Ames: «o éxito nos diferentes círculos sociais dun [nos que un se atopa adscrito] estableceríao finalmente como patriarca, unha posición que non se reduciría ás relacións de amizade [*success within one's various social circles would eventually establish one as a patriarch, a position which would not reduce to friendship relations*]» (Hall e Ames 1994: 90). O que a nós máis nos interesa aquí, sen volver a insistir unha vez máis no potencial de superposición que unha relación informal (o amizar) posúe sobre outras de fondo formal e a necesidade de subordinarse a determinados protocolos e principios ritualizados en caso de interactuar con espazos híper-formalizados, é a puntualización realizada por X. Lu en nota a rodapé (n. 6), na que se nos indica que:

> «O xuízo debe basearse en como un se sinte cara ao patriarca [*The judgement should be based on how one feels about the patriarch*]. Se o patriarca (tanto na historia como na vida real) comparte o mesmo ideal moral e aspiración co suxeito, entón o patriarca, como modelo de virtude, é en efecto alguén sobre o que o individuo gusta pensar como se fose un verdadeiro amigo, alguén de quen el / ela lle gustaría ser amigo se se presentase a oportunidade [*the patriarch, as a model of virtue, is indeed someone that the subject likes to think of as a true friend, someone he/she would like to be a friend with if opportunity occurs*]. Neste sentido, o patriarca é definitivamente un amigo dunha forma importante para aqueles que comparten o seu ideal a pesar do feito de que o patriarca nunca sexa referido como un amigo» (Xiufen 2010: 244).

O patriarca será ou non amigo daquel que se una a el e ao ideal que encarna, con independencia das restricións ritualizadas que poidan limitar potencialmente a súa expresión formal, e, mesmo, respecto do distanciamento temporal, e aquí atopámonos cun compoñente que pode sernos de grande axuda para aproximarnos con maior seguridade á tese de facerse de amigos na historia. A falta dun desenvolvemento máis pormenorizado ou, cando menos, explicitado no pensamento do Mestre Kong segundo este quedou recollido nas *Analectas*, o recurso ao pasado como reservorio de amigos será un principio dependente da deriva menciana do Confucianismo. Porén, esta tese parece beber dunha formulación previa que si atopa acubillo no *Lunyu*, á cal, por certo e curiosamente, fan referencia David Hall e Roger Ames e que, en certa medida, estaría vinculada á noción de «patriarca» por eles empregada.

De acordo coa comprensión teomórfica do ser humano empregada por Hall e Ames, aquel individuo que, a través da súa estrita e sublime corrección ritual e da súa asimilación ás formas de vida (virtuosas) comunitarias dunha cultura dada, rematase por

converterse en figura reverenciada (superadas as fronteiras da mera deferencia) de exemplaridade cultural, estableceéndose en faro de inspiración e guía para as comunidades futuras, por maiores que sexan as diferenzas que medien entre os seus respectivos contextos de emisión e recepción, terase acrecentado sobre si mesmo ata o punto de chegar a estenderse máis alá da (súa) vida (vid. Hall e Ames 1998: 264-265). O pasamento, mesmo a divinización, dos grandes persoeiros dunha tradición cultural como a chinesa non implicaría, xa que logo, a constrición dos mesmos ao fósil histórico, estudado no seu estado inerte, senón máis ben e pola contra o eu establecemento como reservorios vivos daquela, sempre dispostos para o recurso ás súas ensinanzas (tanto teóricas como experienciais, vitais), nun auxilio pedagóxico entendido practicamente como directo. Pode que Confucio non recorrese ao panteón dos sabios pretéritos para facerse de amigos, pero serían estas unhas galerías polas que camiñaría sen anoxo nin aflición en máis dunha ocasión: «Confucio dixo: "Eu non nacín sabendo [con saber]; a min gústame a antigüidade e nela investigo dilixentemente"» (*Analectas* VII, 19; Confucio e Mencio 1995: 46; cfr. Confucio 1997: 63). E, atendendo á proposta de Xiufen Lu, cicais gustase en tales travesías de imaxinarse asociado en tan digno e virtuoso lazo de unión con tan altos e excelsos nomes, da mesma maneira en que nós mesmos podemos facelo respecto del ao mesmo tempo en que intentamos amizar, facernos de amigos, de forma efectiva, cos nosos contemporáneos.

Polo demais, non debemos esquecer que a reflexión filosófica en torno ao amizar atópase permanentemente suxeita á tensión dependente das posibilidades de harmonización entre a súa vertente ideal, teorética, e pragmática, fáctica (isto é, das súas facianas relativas ao desexar ser e o poder ser). Así pois, aínda as tipificacións máis rigoristas do amizar non son alleas, máis ben pola contra, ao cuestionamento das posibilidades de realización práctica, na cotiandade vital dos amigos, dos contidos idealmente dispostos nelas. Neste sentido, referíndose á necesidade do concurso da xustiza como condicionante para o xurdimento e bo desenvolvemento das relacións amizosas (cando menos das máis elevadas) na proposta aristotélica, Rafael Ángel Rodríguez Sánchez tería afirmado: «aínda que isto parece evidente a nivel xeral [a comprensión da xustiza como o facer aquilo que convén ao outro], con todo, tamén parece difícil determinar no día a día ata onde hai que facer o que lle convén ao outro» (Rodríguez Sánchez 2000: 221). Da mesma maneira, se ben desde unha formulación alternativa, atendendo agora ás potencias dificultades de encaixe existentes entre ambos ámbitos e cunha aposta declarada pola dimensión pragmático-posibilista, autores como Dean Cocking e Jeanette Kennett no seu «Friendship and Moral Danger» (2000) ou Eric Mullis no punto cuarto do seu «Confucius and Aristotle on the Goods of Friendship» (2010: 402-404; no que refire o artigo de Cocking e Kennett) defenderán unha comprensión estética do amizar fronte aos rigorismos e híper-esixencias éticas da(s) súa(s) versión(s) virtuosa(s).

Pode que estes exemplos non formen en conxunto máis que un pequeno mostrario, pero, aínda sumando a esta problemática de realización plena de fórmulas teórico-ideais previamente dispostas unha outra de índole sociolóxico-histórico —a posibilidade, en calidade de accidentalidade e limitación material-existencial (ás que todos estamos suxeitos en tanto en canto seres finitos, históricos), de topar amigos que, tanto no senso aristotélico como no confuciano, poidan ser considerados verdadeiros, por máis que nos esforcemos en procuralos—, podemos acaso simplemente suprimir ou ignorar con tanta facilidade a cuestión da inmensa e singular felicidade experimentada no momento en que tal amizade virtuosa se converte nun existente en acto e podemos gozar do amigo na súa integridade?

Recapitulando, e a modo de conclusión, quedemos coa seguinte reflexión, pertencente ao exemplo do xadrecista de Lin Yutang (林語堂): «Calquera que desexe aprender a gozar da vida debe, como condición absolutamente necesaria, atopar amigos do mesmo tipo de temperamento, e tomarse tantas molestias para gañar e manter a súa amizade [...] como o bo xogador de xadrez realiza un viaxe de mil millas para coñecer a un colega de xogo» (Lin 1998: 220). (Seguimos, aquí tamén, tralas pegadas do heterodoxo de Amsterdam, quen xa anunciara ao final da súa *Ética* que todo o excelente é tan difícil como raro.)

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

3. A AMIZADE COMO INSTRUMENTO DE COMUÑÓN

3.1. A POLÉMICA BOSWELLIANA: A VIDA DE (SAN) AELREDO E A HOMOSEXUALIDADE NO MEDIEVO

3.1.1. Aelredo de Rievaulx, o home que desafía toda definición

Aelredo de Rievaulx naceu en Hexham en 1110, no marco da fronteira político-ideolóxica dos reinos de Inglaterra e Alba, e morreu o 12 de xaneiro de 1167 na abadía cisterciense de Rievaulx, na que ocupaba o posto de abade desde 1147[292], tendo pasado os últimos anos da súa vida practicamente encerrado na enfermería da institución, onde recibía e desde onde xestionaba os 25 centros filiais dependentes desta (6 en Inglaterra, 11 en Escocia e 8 mosteiros de monxas na provincia). A súa biografía e pensamento definen, como poucos, o sentido de transición e axitación que caracterizou ao seu propio contexto histórico, inscrito no paso da Plena á Baixa Idade Media. Recoñecido como un dos máximos representantes da historia da filosofía da amizade occidental, non só se esforzou por compatibilizar e articular con sentido de conxunto e harmonía as fontes clásicas, pagás e cristiás, senón que é o responsable da consagración última e dinamización da faciana máis mística e escatolóxica da teorización sobre o amizar, nunha liña que logo sería continuada ao longo e ancho de toda Europa ata a súa radicalización e final, por esgotamento e, digamos, hipertensión, no *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull (*ca*. 1283)[293]. Pero Aelredo de Rievaulx non é só isto (e nótese que este "só isto" xa é de por si significativamente extenso), senón que se ten erixido

292 Sería no contexto dunha misión encomendada polo rei David en 1134 que Aelredo, camiño ao arcebispado de York, teña a oportunidade de coñecer a recentemente fundada abadía de Rievaulx, erixida en Yorkshire só dous anos antes coa colaboración da nobreza local e baixo a supervisión do mesmísimo secretario de Bernardo de Clairvaux, Guillermo. A abadía pronto chegaría converterse nun dos principais e máis prestixiosos núcleos de poder do Císter, contando xa en tempos de Aelredo con arredor duns 650 monxes.

293 Nunha evolución similar, que non idéntica, á que pode observarse no transo da espiritualización do amizar presente no *Eclesiástico* (Deus como o primeiro en amizar e consolidación da asociación entre a amizade e o temor a Deus que xa se viña explorando no *Libro de Xob*) á súa radicalización na *Sabedoría de Salomón*, restrinxindo a práctica totalidade das reflexións sobre o fenómeno amizoso á amizade do home con Deus e coa Sabedoría, á que o autor se refire como espírito «amigo dos homes» (φιλάνθρωπον) en Sab. 7,23 e como «amiga do ben» (φιλάγαθον) en 7,22 (vid. Acuña Fernández 2020: 272). Polo demais, ámbalas dúas formas de amizade, a amizade do home con Deus e do home coa Sabedoría, resultan complementarias e, en última instancia, inseparábeis. Así, da mesma maneira en que se afirma que aqueles que se unen amizosamente con Deus son os mesmos que teñen recibido a sabedoría (Sab. 7,14), dise que é a Sabedoría a que, en cada época, fai amigos de Deus e profetas (Sab. 7,27). Certamente, o *Llibre d'amic e amat*, como parte da tradición literaria na que se inscribiu, serviu de contrapeso a aquelas outras (desde as cartas de Abelardo á lírica galaico-portuguesa e provenzal) que, se ben non deixaban de moverse no marco da idealización humana, amosaban un fondo máis carnal, terreal se se quer, que aquelas outras exaltación místicas do lazo de amor / amizade bendicido por Deus (cando non realizado directamente con Cristo) (vid. Pizzolato 1996: 432ss.). Con todo, como diciamos, a obra de Llull suporá o punto de conclusión do xénero, habida conta do sentido de estrita circularidade, bidireccionalidade, que se dá na relación entre o amigo e o Amado, chegando, por esta vía, a prescindir de toda intermediación (vid. González Fernández 2015: 33).

igualmente nunha das figuras historiograficamente máis controvertidas e polémicas de entre cantas podemos topar no conxunto dos pensadores medievais.

Herdeiro dunha incipiente sacerdotal de ascendencia saxoa ben instalada en Hexham (a cuxa escola, e logo á de Durham, asistiu de neno), amigo de príncipes (Enrique, a quen lle tería reservado unhas fermosas verbas no seu *Genealogia Regum Anglorum* [P.L. 195, 736D-737A], e Walfredo, logo santificado, fillos de David I de Escocia [r. 1124-1153], con quen tería compartido a súa infancia e primeira xuventude) e colaborador de reis (de David I, a quen tería servido como intendente do seu palacio e quen pretendeu que tomase o camiño do episcopado, que logo Aelredo non seguiu, a Enrique II, a quen tería aconsellado recoñecer ao Pontífice Alexandre III tralo cisma de 1159), monxe cisterciense[294], diplomático, pacificador dos pictos do Galloway[295], escritos incansábel[296], «doutor da amizade» (segundo foi recoñecido polo P. Pedro María Gasparotto; vid. Gasparotto, intr. Aelredo de Rievaulx 1984: 13-14)..., a biografía de Aelredo de Rievaulx, de acordo co consagrado por Brian P. McGuire, desafía toda definición. Máis aínda, a súa biografía parece revelarse, en ocasións, como a historia dunha negación ou, cando menos, dun impulso historicamente nunca concretado e, por conseguinte, historiograficamente sobredimensionado (e aquí, de forma inevitábel, a historia pasa directamente e sen apenas sentido de continuidade aos eidos da lenda). Santo cisterciense, émulo setentrional de San Bernardo, patrón gay e máximo representante das comunidades (monacais) homosexuais medievais, etc. Certamente, poucos autores poden dar contas dunha pluralidade significativa e interpretativa semellante á do noso abade. Así o expresaba o propio McGuire, recollendo a máxima antes referida: «Aelredo de Rievaulx (1110-67) desafía toda definición. Cicais a a máis atractiva das figuras monásticas na Europa do século XII, Aelredo converteuse no obxecto de innumerábeis controversias. Foi chamado "o Bernardo do Norte" [*the Bernard of the North*], o "abade gay de Rievaulx" [*gay abbot of Rievaulx*] e "San Aelredo" [*Saint Aelred*]» (McGuire 1994: IX).

Agora ben, falamos dunha problemática interpretativa que, por máis que resulta perfectamente xustificábel partindo do fondo histórico (biográfico-intelectual) sobre o que nos situamos, se debe, en moi boa medida, ao feito de que as biografías e historias elaboradas en torno á figura de Aelredo de Rievaulx rara vez foron tales, senón que, xa desde as súas primeiras manifestacións (comezando pola *Vita Aelredi* de Walter Daniel, amigo de Aelredo e primeiro biógrafo seu, compañeiro de mosteiro e presente, baixo o nome de Gualterio, como un dos contertulio dos Libros II e III da *Amizade espiritual*), se asemellan e responden máis e mellor ao estilo, esencia e, fundamentalmente, finalidade das haxiografías que o das historias e crónicas ao uso. Da mesma maneira, non tódalas facianas desta polémica son igualmente difíciles de abordar, tiveron a mesma fortuna posterior ou deixaron un ronsel histórico-historiográfico semellante.

294 Aelredo abandonará os asuntos de corte e ingresará no mosteiro con 24 anos. Alí entrará en contacto máis íntimo coa literatura sagrada (ao punto de, segundo palabras do propio Aelredo, chegar a memorizar a *Biblia*) e exerceu de mestre de novizos. Aos 42 anos marchará a Revesby para ocupar o posto de primeiro abade, non volvendo a Rievaulx ata cinco anos máis tarde, novamente chamado a ocupar o posto de abade, neste caso en lugar do demisionario abade Mauricio.

295 Expedición da que Walter Daniel nos deixou unha gráfica (e parece que imaxinativa) descrición na súa *Vita Aelredi* (13).

296 A Aelredo se lle recoñecen un total de 16 obras, as cales adoitan dividirse ou clasificarse en dous grandes bloques: a) o dos escritos históricos (ocasionalmente suxeitos a unha segunda división entre a1) históricos e a2) exexéticos) e o dos b) ascéticos. Entre outros escritos, podemos referir aquí os seus *Speculum Caritatis*, *De Iesu puero duodemni*, *De anima*, *Genealogia Regum Anglorum*, a súa *Vita Davidis Scotorum Regis* ou, por suposto, o *De Spiritali Amicitia* (posiblemente redactado entre o 1164 e o 1167, coa excepción do primeiro libro, cuxa redacción se ten adiantado ata *ca*. 1142) (vid. García, intr. Elredo de Rievaulx 1969: 8, Gasparotto, intr. Aelredo de Rievaulx 1984: 12-13, Dubois, intr. Aelred de Rievaulx 1948: XVIIss.).

Así pois, por máis que a *Vita Aelredi* se atope atestada de todo tipo e especie de operacións milagreiras (desde curacións e intercesións divinas aos cada vez máis comúns, no contexto da haxiografía medieval, milagres de claustro e iniciación, toma de hábitos), e con independencia dos intentos de facer pasar por auténtico o seu suposto proceso de canonización a mans de Celestino III en 1191, Aelredo nunca foi santificado. (O que non impediu, con todo, que se chegase a unha sorte de solución de consenso como resposta ao fervor prontamente espertado pola súa persoa no seo das comunidades cistercienses inglesas, consentíndose finalmente en 1476, no Capítulo Xeral da súa orde, as disposicións relativas á observancia e celebración dunha festividade en honra súa, aínda hoxe vixente, o 12 de xaneiro, día do seu pasamento.) Moito menos controvertidos resultan os sucesivos e constantes intentos por entroncar a súa biografía coa de San Bernardo —a quen supostamente tería coñecido persoalmente a inicios da década de 1140, mesmo na propia Clairvaux, durante unha misión diplomática a Roma a razón dun caso de simonía habido na elección do arcebispo de York—, ben sexa polo claro transfondo histórico destes episodios (caso do ingreso de Aelredo na abadía de Rievaulx en tempos do abade Guillermo, secretario de Bernardo) ou polo seu carácter evidentemente simbólico (o sempre presente xogo de espellos propio das mascaradas de santos, ou, neste caso, de aspirantes a santos).

Porén, a situación cambia radicalmente, é practicamente a oposta, no momento en que habemos de atender á posíbel homosexualidade de (San) Aelredo e a potencial influencia da inclinación sexual do cisterciense en parte da súa obra, incluído o seu diálogo sobre a amizade, *De Spiritali Amicitia*. Unha controversia que, certamente, non é nova —e que, a bo seguro, non coñecerá un pronto final—, pero que foi recentemente revitalizada e devolta ao centro do debate histórico por mans dun dos escritos máis prestixiosos do xa finado John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (primeira edición de 1980; vid. Boswell 1993: 244-249)[297], e logo retomada trala morte de aquel (m. 1994) por toda unha serie de seguidores e defensores das súas teses, entre eles o noso filólogo e historiador Carlos Callón (*Amigos e sodomitas. A configuración da homosexualidade na Idade Media*, de recente publicación, 2011)[298]. Introduzámonos no ollo do furacán.

E é que por máis que en ocasións resulta tentador abrazar as verbas coas que B. McGuire intentou outorgar solución salomónica (e case que draconiana) á polémica que aquí nos ocupa:

> «Nas páxinas precedentes, interpretei a Aelredo como un home que se sentiu física e mentalmente máis atraído por outros homes que por mulleres. Probablemente tivo experiencias sexuais na súa xuventude, pero, ao ingresar no mosteiro, trasladou a súa procura de contacto masculino á esfera espiritual [*he transferred his search for male contact into the spiritual sphere*]. Ao facelo, atopou moita paz e felicidade. Pero Aelredo nunca esqueceu ou negou de onde viña. Esparexidos a través dos seus escritos, deixou indicios respecto dos seus impulsos [intereses] sexuais [*Sprinkled through his writings, he left hints about his sexual drives*]. Moito máis importante, a súa mensaxe foi unha mensaxe de amor, non de odio, de unión, non de división, de entendemento, non de rexeitamento» (McGuire 1994: 142).

297 Na versión española ao título orixinal se lle engadiu o subtítulo, non presente na versión inglesa, de «Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV».

298 Pero non só Callón, pénsese no «Friendship with Benefits: a Queer Reading of Aelred of Rievaulx and his Theology of Friendship» de Martín Córdova Quero (2004). A cuestión é retomada desde unha perspectiva crítica por Brian P. McGuire en «Looking Back on Friendship: Medieval Experience and Modern Context» (1986).

O certo é que os sucesivos intentos de eludir ou sortear, con maior ou menor amplitude (e así tamén sorte), a problemática e o debate histórico-historiográfico resultaron e seguen a resultar, ao noso entender, contraproducentes e, en última instancia, contrarios a calquera esforzo de interpretación plena (enténdase, na medida do posíbel) dos escritos e pensamento de Aelredo de Rievaulx, e non digamos xa das súas reconstrucións biográficas. Se comparta ou non a perspectiva de autores como J. Boswell, o certo é que esta polémica entrou de cheo non xa só na interpretación e significación da vida, obra e pensamento de Aelredo de Rievaulx, senón tamén, como era inevitábel, na tradución dos seus textos, destacando ou depurando, segundo a particular perspectiva concreta dos seus tradutores, aquelas pasaxes e sentenzas máis proclives a unha potencial lectura *queer*, para o que aquí nos interesa, da súa *Amizade espiritual*[299].

Polo que a nós respecta, e sen pretender pechar nunhas poucas liñas unha problemática tan complexa e vasta, consideramos que a interpretación de J. Boswell, se ben non carece de interese, se sostén nunha lectura verdadeiramente acelerada, por veces case que diagonal, e en ocasións descontextualizada da obra e relatos biográficos (propios ou alleos) do cisterciense[300]. Un carácter fragmentario de parte da súa lectura que, con todo, non lle tería impedido ao historiador estadounidense que: «Apenas pode dubidarse de que Aelredo fose gai e de que a súa atracción erótica polos homes constituíse unha forza dominante na súa vida» (Boswell 1993: 245)[301].

A descontextualización á que aquí nos referimos resulta, ademais, apreciábel nos dous grandes (e, polo demais, practicamente únicos) piares sobre os que se erixe todo o edificio interpretativo da lectura boswelliana, a saber: 1) a análise de determinados episodios biográficos da vida de Aelredo e 2) o emprego por parte do cisterciense da imaxe e símbolo teolóxico-literario da parella Xesús maduro-Xoán mozo, se ben se volve extremadamente evidente no primeiro deles, habida conta da forma en que son tratados polo propio Boswell, como unha sorte de roteiro dirixido a un cada vez máis definido exercicio homoerótico. E, con todo, se atendemos á natureza e contidos dos principais exemplos pretextados por Boswell como demostración da súa postura, dous

299 «*Cum adhuc puer essem in scholis, et sociorum meorum me gratia plurimum delectaret, inter mores et vira quibus aetas illa periclitari solet, tota se mea mens dedit affectui, et devovit amori; ita ut nichil michi dulcius, nichil iocundus, nichil utilius quam amari et amare videtur*». Así comeza o [*Incipit*] *Prologus* do de *De Spiritali Amicitia*, e aquí comezan xa as diferenzas e conflitos de tradución: mentres que uns falan de cativar, outros o fan dunha forza irresistíbel; onde uns poñen atractivo ou graza, outros traducen directamente por encantos; mentres que uns traducen debilidades e afectos, outros pasan aos costumes, vicios ou, mesmo, defectos (vid. González Fernández 2015: 49).

300 Unha descontextualización ou lectura acelerada da que podemos atopar outros exemplos na súa obra á hora de tratar temáticas similares á que aquí nos interesa: a casuística e extensión da *adelfopoiesis* e outras unións similares entre persoas do mesmo sexo en tempos medievais, o círculo de amigos homosexuais presidido por Alcuino na propia corte carolinxia ou a detección do (suposto) primeiro matrimonio homosexual (galego, por certo, contraído entre Pedro Didaz e Munio Vandilez; Cartulario de Celanova, documento de 1031), son bos exemplos deste tipo de proceder. Véxanse os caps. 5, «O desenvolvemento dos oficios nupciais», páxs. 285-341; 6, «Comparación das cerimonias de unión entre persoas do mesmo sexo e de unión heterosexual», páxs. 351-380; e 7, «A historia das unións entre persoas do mesmo sexo na Europa medieval», páxs. 381-445, das *Vodas da semellanza* de J. Boswell (1996), escrito que quedou incompleto trala morte do autor en 1994. Confróntese tamén Boswell 1993: 214-216, Boswell 1996: 439-440, tratado máis de vagar por C. Callón no cap. 14, «Unións institucionalizadas entre homes» (páxs. 151-163), do seu *Amigos e sodomitas. A configuración da homosexualidade na Idade Media* (2011). Outros exemplos resultan menos problemáticos e máis doados de subscribir, dado o seu máis claro e mellor documentado transfondo histórico, caso das relacións habidas ente Rodolfo, arcebispo de Tours, e o seu amante Xoán («Flora», segundo o chamaba o primeiro), logo bispo de Orleáns, grazas á mediación da súa parella.

301 Boswell insiste na cuestión antes e despois da cita referida: «foi san Aelredo de Rievaulx quen deu ao amor entre dúas persoas do mesmo sexo a expresión máis profunda e duradeira nun contexto cristián [...] Aelredo desenvolveu un concepto de amizade cristiá que, na súa énfase no afecto humano, sobrepasou tódolos xuízos da teoloxía anterior e expresou explicitamente en prosa espiritual, tan típica da poesía amorosa clerical [...] o celibato non transformou a vida emocional de Aelredo [...] Namorouse de dous monxes da súa orde» (Boswell 1993: 244-246).

fragmentos autobiográficos recollidos, un, do *De Institutione Inclausarum* (32) de Aelredo e, o outro, da correspondencia coa súa irmá (tamén referido en *Speculum Caritatis* 1.28) (vid. Boswell 1993: 245), nos que o cisterciense fai referencia á forza das tentacións da carne durante a súa xuventude en detrimento da súa virtude (segundo el mesmo confesa), non todas estas experiencias refiren a un contido amatorio ou, en particular, sexual (algunhas delas, tal como apunta Martín M.ª García, poderían facer referencia á súa amizade con Enrique), e, polo que concirne ás máis explícitas, estas están sen adxectivar. Isto tería obrigado a Boswell a acudir en busca de auxilio a outros textos ou referencias do mesmo autor, rematando por empregar as verbas de apertura da *Amizade espiritual*, as cales, se ben si que resultan suxestivas, tamén son o suficientemente ambiguas como para deixar aberta a súa concreción final:

> «Aínda era eu un neno escolar e xa me agradaba moito a graza dos meus compañeiros. Entre os costumes e vicios en que adoita zozobrar esa idade, o meu espírito entregouse por completo ao afecto, e consagrouse ao amor; ata o punto que nada era para min máis doce, nada máis gozoso nin útil que *amar e ser amado* [*amari et amare*; a mesma expresión aparece nas *Confesións* (*Confesións*, II, II, 2) de Santo Agostiño].
>
> Así pois, o meu espírito flutuaba entre múltiples amores e amizades, e oscilaba dun lado para outro» (Elredo de Rieval 2002: 3)[302].

Polo demais, esta polémica biográfica acompáñase dunha outra polémica histórica, contextual, igualmente significativa á hora de abordar a interpretación e análise da filosofía da amizade de Aelredo de Rievaulx, a saber: a cuestión do paso da suposta tolerancia xeneralizada alto- e plenomedieval respecto das prácticas e inclinacións homosexuais, en medios tanto civís como eclesiásticos, á súa condena e persecución plena e sen paliativos desde inicios da Baixa Idade Media.

3.1.2. Dos séculos XIII-XIV ao XII-XIII: a homosexualidade na Idade Media

Falamos, xa que logo, dunha outra problemática que comparte coa anterior, se non responsábel, cando menos si vivificador, J. Boswell, a cal, novamente tamén, ten continuidade entre nós da man de C. Callón (quen tamén se apoia aquí, aínda que non sempre coincidindo con Boswell, nos estudos do teólogo Xosé Chao Rego), por máis que, neste caso, achegase as críticas de autores que, noutros contextos, teñen defendido e difundido activamente as súas teses[303]. Ademais, neste caso falamos dunha problemática dobremente perigosa, na medida en que a súa forma máis radical pode dar lugar á consagración dunha sorte de díptico dualista, case que maniqueo, escindido entre unha Arabia feliz pasada e unha Sodoma posterior en permanente estado de combustión. E unha disposición tal non pode senón agochar, de forma simultánea, as problemáticas e

302 A selección desta pasaxe como exemplo demostrativo por parte de Boswell resulta, ao noso entender, un tanto paradoxal, na medida en que, consideramos, moito máis útiles podería resultar para a súa empresa o dobre relato autobiográfico de amizades pasadas, en particular a segunda das narradas, que Aelredo expón a modo de *exempla*, como concreción e exemplificación da súa fórmula de amizade ideal (a súa amizade espiritual), nos derradeiros compases do Libro III do seu *De Spiritali Amicitia* (vid. Elredo de Rieval 2002: 106-111).

303 Tal é o caso de Jeffrey Richards, quen da comezo ao capítulo adicado á homosexualidade do seu *Sex, Dissidence and Damnation* (primeira edición de 1991) coas seguintes verbas: «Á hora de discutir o papel da homosexualidade no mundo cristián, resulta preciso enfrontarse co traballo de John Boswell, cuxo libro *Cristianismo, tolerancia social e homosexualidade* (1980) é o principal estudo académico sobre a materia. É unha obra brillante, detallada e indispensábel, a cal espertou un enérxico e continuo debate. Pero paréceme que esaxera seriamente a cuestión e, en ocasións, a falsea favorablemente nun desexo de probar que o Cristianismo non é esencialmente hostil á homosexualidade e que, durante o transcurso da Idade Media, unha tolerancia temperá deu paso a unha intolerancia posterior por razóns non relacionadas coas ensinanzas cristiás básicas» (Richards 1994: 132).

perigos (en máis dunha ocasión e sentido estruturais) aos que deberon facer fronte os grupos e individuos homosexuais dos derradeiros tempos da Antigüidade e primeiros do Medievo e a novidade e orixinalidade das novas condenas e interpretacións do desexo, acto e inclinación homosexuais, a cal se fundamenta xustamente na mutación e modificacións practicadas sobre as prácticas punitivas e prexuízos previamente existentes.

Non en balde, falar dun sentimento xeneralizado de tolerancia e aceptación da homosexualidade nos séculos medievais primeiros e medios supón, en primeiro lugar, esquecer ou obviar a existencia do xigante histórico continuísta respecto do mundo antigo que é o Imperio Bizantino (no que a condena da homosexualidade quedara consagrada no *Corpus iuris civilis* de Xustiniano I [538], base de futuras reorganizacións e recompilacións do dereito romano orienta), así como tamén a prolongación (oficial ou oficiosa, e máis ou menos fiel ao orixinal) do Código de Teodosio (390), por medio do cal se introduciran no dereito imperial as máximas do rexeitamento bíblico (vetero e neotestamentario) da devandita orientación sexual, pasando logo á lexislación dos nacentes reinos xermánicos (vid. Cantarella 1991: 227ss. e 266-268)[304]. Supón esquecer o *Breviario de Alarico*, a *Epístola de Bernabé* ou a existencia de toda unha serie de penitenciais que se fan eco da condena das prácticas que aquí nos ocupan (caso dos de Gregorio III e Reginon de Prüm, dos séculos VIII e IX, respectivamente)[305]. E, por suposto, supón obviar a mesmísima Regra de San Bieito (inicios do século VI), na que se reserva un capítulo enteiro (cap. XXII, «Sobre como deben durmir os monxes») á disposición de toda unha serie de medidas dirixidas a limitar ou impedir as prácticas homosexuais entre os membros do clero regular (en caso de durmir xuntos os monxes, debía deixarse acesa a luz da habitación e durmir vestidos, os novos non podían durmir xunto cos vellos, etc.).

Supón igualmente obviar a existencia de toda aquela cadea literario-publicitaria na que a homosexualidade se empregaba a modo de demostración da natureza malvada e o fondo pecaminoso propio dos inimigos da Cristiandade. Por esta vía, a homosexualidade vencellouse nun primeiro momento de forma privilexiada aos musulmáns como forma de desacreditación e condena destes. Aquí nos atopamos coa (suposta) carta enviada polo bizantino Alexo I Comneno a Roberto de Flandes, na que informaba de que os musulmáns, durante a conquista de Terra Santa, sodomizaran a canto home fixeran prisioneiro, chegando a infrinxirlle con tales prácticas a morte a un bispo (no que parecese ser unha descrición da entrada das moi católicas forzas do emperador Carlos V e dos lansquenetes de Jorge de Frundsberg en Roma o 6 de maio de

304 *Levítico* 18,22: «Non cometas pecado de sodomía, porque é unha abominación», e 20,13: «O que pecare con varón como se este fose unha femia, os dous fixeron cousa nefanda; morran sen remisión: caia o seu sangue sobre eles»; *Romanos* 1,26-27: «Por iso entregounos Deus a paixóns infames. Pois as súas mesmas mulleres inverteron o uso natural, no que é contrario á natureza. / Do mesmo xeito tamén os varóns, desbotando o uso natural da femia, abrasáronse en amores brutais duns con outros, cometendo torpezas nefandas varóns con varóns, e recibindo en si mesmos a paga merecida da súa obcecación»; *I Corintios* 6,9-10: «Non sabedes que os inxustos non posuirán o reino de Deus? Non vos enganedes: nin os fornicadores, nin os idólatras, nin os adúlteros, nin os efeminados, nin os sodomitas. / Nin os ladróns, nin os avarentos, nin os borrachos, nin os maldicentes, nin os que viven de rapina han de posuír o reino de Deus». Séculos máis tarde Santo Tomé de Aquino acudirá ao *Levítico* e aos primeiros corintios no capítulo CXXII do Libro III da súa *Suma contra os xentís* —«Por que razón a simple fornicación é pecado, segundo a divina lei, e o matrimonio cousa natural» (*Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum: et quod matrimonium sit naturale*)— como fontes de autoridade para a súa censura das prácticas sexuais (entre elas a sodomía) consideradas por el contrarias á natureza.

305 O penitencial de Gregorio III tarifaba as penas en días, 160 para o lesbianismo e 365, un ano enteiro, no caso da homosexualidade masculina (con valor comparativo, a penitencia imposta para un sacerdote que practicase a caza era de 3 anos), mentres que no de Reginon de Prüm o elemento definidor e constituínte da acción pecaminosa non eran as partes implicadas, senón o acto en si (coito anal), de tal forma que a penitencia imposta (3 anos) era a mesma con independencia de que se tratase de dous varóns ou dun home e unha muller.

1527), ou coa *Historia Hierosolymitana* (iniciada en 1219), quen elevará ao profeta Mahoma a acusación de ser responsábel, senón da orixe (que se insinúa), si da difusión e cimentación de tales prácticas e costumes.

A asociación da sodomía co Islam non era nova, e a *Historia Hierosolymitana* non sería a súa tumba. Significativamente, a lírica galaico-portuguesa, fundamentalmente na súa forma satírica, teríase feito eco desta valoración (tomamos aquí como referencia a análise realizada por M. González Fernández sobre a cuestión con referencias ao texto de C. Callón; en especial 2015: 39-40). Así, Estevan da Guarda non dubidará en identificar ao moro converso co practicante homosexual, mentres que Álvarez de Villasandino se burla dun outro converso, García Fernandes de Gerena, por querer gañar os «maridos» que non tiña «acá» [Callón 2011: 58]. O tratamento da cuestión, máis alá da súa asociación co mundo musulmán, oscila aquí entre o fondo lúdico das composicións (retrouso: «*Mari' Mateu, Mari' Mateu, / tan desejosa ch'es de cono com'eu!*», cantiga de Afonso Eanes do Cotón [Callón 2011: 15]) e a clara crueldade (retrouso: «*mais esto que vos eu digo non vo-lo sábia nengûu: / aquel é Pero Tinhoso que tras o toutiço nu / e tras o cáncer no pisso e o alvaraz* [tumor producido por algún tipo de lepra] *no cu*», cantiga de Pero Viviáez [Callón 2011: 56]). Nalgunhas se fala do desacougo daquel que é solicitado, sen desexalo, para tales prácticas (Tisso Pérez da cantiga de Pero da Ponte), mentres que noutras se denuncia e fai mofa da mascarada daqueles que buscan rodearse de donas para distraer as miradas alleas respecto das súas verdadeiras inclinacións (cantigas de Abril Pérez e Airas Pérez Vuitorón). Tampouco faltan as falsas cantigas de cabalería, cos seus xogos de monta e sable dirixidos a un contexto non castrense, senón sexual: «*vo-lo vosso home al mete*» (a Don Bernaldo, con referencia, por certo, a un instrumento empregado para previr males venéreos [Callón 2011: 86]); «*Si mi a poserdes, tal vo-la porrei / que a sençades ben atá o cu*» (retrouso dunha cantiga de Estevan da Guarda [Callón 2011: 96])[306].

Pero é este un terreo igualmente fértil para o santoral, co papel protagónico aquí de San Paio (con claridade no relato de Raguel, anterior ao 967, e de forma menos explícita na versión posterior da saxoa Hrotswitha de Ganderheim) (vid. Callón 2011: 51ss., Jordan 2001: 23ss.). Apresado trala Batalla de Valdejunquera, mantívose en tal condición xunto co seu tío por tres anos, ficando reo aínda trala liberación deste derradeiro. Atraído pola súa beleza adolescente, o califa Abderramán III tería intentado seducilo e incluílo no cortello de mozos que o acompañaban, ao que San Paio se tería

306 E aquí unha vez máis a lírica galaico-portuguesa volve a aproximarse á dos goliardos e clérigos bacantes dos *Carmina Burana*, os cales farán sorna e mofa das relacións homoeróticas existentes e estendidas en contexto monástico e clerical. Sirva o exemplo do *Eu cambiei de idea* (*Iam mutatur animus*, cantar-poema do século XII ou XIII): «[A:] Axúdame, oh, Deus Pai, / que a morte está próxima! / Se me concedes mañá, / fareime monxe. // Apúrate a axudarme! / Xa [a morte] trata de levarme! / Concédeme, oh Pai, un respiro; / dáme consolo. // [B:] Oh, meu querido amigo! / Que é o que pensas facer? / Pénsao mellor! / Non me abandones! // [A:] A túa tristura, irmán, / arríncame as bágoas, / pois orfo serás / cando eu sexa monxe. // [B:] Agarda un pouco, pois: / ao menos tres días máis. / Quizais non sexa o perigo / un perigo mortal. // [A:] Tal é a anguria / que corre polas miñas veas / que moito me temo / que mañá non haxa vida. // [B:] As regras monásticas / descoñeces ti: / fan xaxún cada día / e a miúdo observan a vixía. // [A:] Os que observan vixía por Deus / procuran ser coroados. / Quen ten sede de Deus / merece satisfacción. // [B:] A comida é horríbel / —fabas e verdura—, / e tras semellante festa / pouco hai para beber. // [A:] Que hai de bo en banquetes, e en dionisíacas francachelas / cando [despois de _____ [lagoa no manuscrito]] nas festas / a carne é presa dos vermes? // [B:] Conmóvete ao menos / polo pranto dos teus parentes / que corarían por ti, monxe, / como os vivos choran polos mortos. // [A:] Quenquera que ame aos seus parentes / e a Deus desdeñe, / culpábel por iso será atopado / á hora do Xuízo Final. // [B:] Oh, arte de razoar, / oxalá ninguén te tivera descuberto endexamais! / Ti, que á soidade e a desdita / a tantos clérigos procuras. // Endexamais volverás a ver / a quen tanto amas, / ese fermosísimo clérigo, / _____ [O nome non figura no orixinal, algo habitual neste tipo de composicións medievais, nas que se adoitaba deixar o espazo en branco para cubrir segundo o caso]. // [A:] Ai, pobre de min! / Non sei que facer. / Atópome moi lonxe no exilio / e sen consello ningún. // Oh, irmán, non chores! / Quizais as cousas melloren. / Xa cambiei de idea, / endexamais me farei monxe!» (en Boswell, 1993: 405-407, Apéndice II).

negado, sendo finalmente torturado e asasinado por desmembramento con tenaces de ferro[307]. Os seus restos serían logo votados ao Guadalquivir, de onde terían sido recollidos por cristiáns cordobeses.

Con todo, este universo simbólico-punitivo tería pasado, prontamente e sen apenas modificacións esenciais, ao aínda máis extenso cosmos dos herexes, da disidencia interna, facéndose propia dalgúns dos principias exemplos da nova herexía cristián-occidental, comezando polos cátaros e, logo, os templarios (convén lembrar aquí que a voz francesa *bougre* foi empregada indistintamente para referirse a sodomitas e herexes; vid. González Fernández 2015: 37).

En calquera dos dous casos, a homosexualidade, en tanto vicio pecaminoso e contrario á ordenación divina, estaba a asociarse aos inimigos da sociedade, suxeitos díscolos, de "estilos de vida alternativos", perigosos para o correcto e tranquilo mantemento dun determinado ordenamento socio-político. Non en balde, o que aquí estaba en xogo, como ben sinalou Martín González Fernández, non só era un determinado modelo sexual, senón tamén de sociedade. E é que, traendo a colación a M. Foucault, é a favor da «economía da integración social», e non da «economía da salvación», que o poder acomoda a diferenza (identificando, definindo e excluíndo ou relegando ás minorías, do tipo que sexan) co obxectivo de construír, garantir e soster unha determinada orde social (excluír para integrar) (vid. González Fernández 2015: 38-39). Non é sorprendente, pois, que o poder, que non é entidade superior e diferenciada destes mecanismos, senón parte constituínte dos mesmos (os cales controla ao tempo que é controlado por eles), non sempre escapase da persecución e das súas consecuencias. Puido facelo certamente Ricardo I, Corazón de León, sendo castigada unicamente a súa memoria, pero non así Fernán Díaz (o «Fernán Furado» de Airas Veaz, e en relación con quen Pero da Ponte falaría de «*casamento d'home*» nas súas cantigas; vid. Callón 2011: 115ss.) nin Eduardo II de Inglaterra. Caso especialmente tráxico este último: o monarca, antes do seu casamento con Isabel de Francia, levaba ao redor dunha década en compañía de Piers Gaveston, fillo dun dos cabaleiros de Eduardo I, con quen seguiría mantendo relacións tralas nupcias. Eduardo tería intentado salvar a Gaveston da furia dos seus detractores, pero este sería, primeiro, excomungado, e, despois de ser capturado tralo sitio de Scarborough, acusado de traizón e executado. Con posterioridade, unha nova relación florecería entre o rei e Hugh Despenser, o Novo, a cal non coñecería mellor fortuna que a anterior. Isabel, aliada con parte da nobreza inglesa contraria a el e á familia Despenser, capitaneou unha sublevación que se saldaría coa morte de ambos, Eduardo e Hugh, asasinado o primeiro introducíndolle un atizador ao roxo polo cu e o segundo decapitado, tras serlle arrincados os ollos e queimados os xenitais. A homosexualidade atópase igualmente entre as acusacións arroxadas contra os templarios no Concilio de Vienne (1311-1312), e Gregorio de Tours nos narra como o conde de Javols insultou en presenza do rei Sexisberto a un bispo preguntando polos seus maridos.

E estes son tan só uns poucos dos moitos exemplos que poderían ser traídos a colación.

Con todo, e a pesar do dito, se atendemos co rigor suficiente á sucesión e natureza dos feitos parece difícil, senón practicamente imposíbel, negar en última instancia a

307 «[C]omo o rei pretendese tocalo xogando, "Retírate can", dille San Paio. "É que pensas que son como os teus, un afeminado [*effeminatum*]? E ao punto desgarrou as roupas que entón se vestira e fíxose forte atleta na palestra, preferindo morrer honrosamente por Cristo a vivir de novo envergoñado co demo e mancharse polos vicios. Mais como se pensase que o rei aquel aínda se ía convencer, ordenou aos seus rapaciños que o seducisen con persuasivas lisonxas, a ver se, por ventura, apostatando, se rendía a tantas grandezas rexias» (en Callón 2011: 53).

existencia dunha radicalización e xeneralización das persecucións, castigos e condenas (tanto ideolóxico-simbólicas como fáctico-penais) no tránsito de época que supuxo o paso da Plena á Baixa Idade Media, por máis que esta non fose unha transformación que se dese no ou desde o baleiro, *ex nihilo*, ante a suposta ausencia de precedentes. Tampouco aquí as autoridades eclesiásticas descubriron subitamente e de improviso o Mediterráneo.

E é que, se ben o século XIII testemuñará a difusión das condenas e penas de sangue no dereito escrito (fogueira en Boloña, na Coroa de Aragón desde Xaime I, Bérgamo e Lyon, forca polo membro viril en Siena ou castración e colgadura polos pés na Coroa de Castela con Alfonso X o Sabio), a localización ou concreción destas mutacións no paso dos séculos XII ao XIII atopa a súa xustificación inmediata a raíz da triangulación e sucesión das disposicións e condenas derivadas do Concilio de Nablus (1120), o III Concilio de Letrán (1179) e o Código de Orleáns (1260). Entre os europeos, interésanos especialmente aquí o segundo, o de Orleáns, significativamente máis severo que o terceiro lateranense[308], na medida en que representa unha das primeiras leis civís conservadas posteriores á reorganización dos reinos xermánicos en que se realiza unha condena explícita das prácticas homosexuais (e posiblemente a primeira que o fai do lesbianismo). E é que, por máis que as crónicas nos falen do espanto que lle causou a Carlomagno a noticia de que a sodomía era unha práctica á que se entregaban algúns monxes do seu reino, o carolinxio non concretou a súa desaprobación en disposicións legais ou penais concretas (habéndose demostrado apócrifo o manuscrito que daba a información contraria), o rexistro histórico nos dirixe ata Orleáns 1260, cun castigo en tres fases, dependendo da reincidencia. No caso dos homes: 1) amputación dos testículos; 2) amputación do membro viril (reincidencia) e 3) fogueira (dobre reincidencia); no das mulleres, pola súa vez, dirase de forma vaga que nas dúas primeiras ocasións en que sexa condenada se lle amputará un membro, sen especificar, e no caso da dobre reincidencia será executada nunha lagarada (vid. Callón 201: 103-104).

Con todo, queremos deternos aquí no Concilio de Nablus, pois, antes de Orleáns, foi neste, fóra do corazón de Europa, desde a periferia, en que se procedeu á restitución da pena capital contra a homosexualidade (á que se lle reservan os canons 8-11), queimados os practicantes na fogueira pola autoridade civil (quedando equiparados penalmente por esta vía cos traidores, os herexes e os asasinos). De feito, o sorprendente rigor das penas dispostas contra as unións e prácticas homosexuais, segundo se tipificaron na documentación emanada do concilio, fixo que estas fosen obxecto de diversas interpretacións, entre as que poderiamos destacar a aportada por Michael Goodich, para quen as razóns da devandita dureza nas sancións habería que buscalas no temor ante o posíbel incremento deste tipos de unións nun contexto, o dos Estados Cruzados, caracterizado pola escaseza de mulleres cristiás (os canons 12-15 do mesmo concilio se reservan ás penas e castigos, fundamentalmente por castración e mutilación, reservados aos homes e mulleres cristiás que se relacionasen sexualmente coa poboación musulmá), polo contacto cos musulmáns (entre os que, de acordo coa desacreditación simbólico-publicitaria cristiá, a pederastia era unha práctica estendida) e pola presenza de normandos (aos que se adoitaba presupoñer tal tipo de inclinación sexual) (vid. Richards 1994: 142-143). Máis aínda, o Concilio de Nablus resúltanos de especial interese na medida en que marcou ou, como mínimo, se converteu nun dos estadíos temperáns do que, ao noso entender, constituíu o verdadeiro cambio de

308 En caso de ser crego, o condenado ingresará nun mosteiro ou pasará ao estado laico; no caso destes derradeiros, a pena era a excomuñón (vid. Callón 2011: 43).

paradigma, toda vez que a homosexualidade aparece nel perfilada como un mal en si mesmo, como unha práctica nefanda (pecado) autónoma, dotada de entidade propia, perdendo a relación de dependencia da que adoitaba revestirse con anterioridade en tanto reveladora dunhaa corrupción moral e espiritual maior (idolatría, satanismo, apostasía, etc.)[309].

Este sentido de autonomía e perigo intrínseco e con-natural, con todo, xa se estaba comezando a explorar e rexistrar nas condenas de Yves de Chartres (quen faría súa a tarefa comezada por Burchard de Worms contra as prácticas denominadas como de *sexo co propio*), Pedro o Chantre (un dos principais responsábeis da recuperación das penas de sangue da lexislación de Xustiniano I no contexto da elaboración do novo *Corpus iuris civilis*) ou, principalmente, Pedro Damián, cuxo *Liber Gomorrhianus* (*ca*. 1051), dirixido a León IX, foi o suficientemente belixerante e acedo ao respecto como para gañarse a censura parcial e o secuestro final do mesmo por parte de, respectivamente, o propio León IX (p. 1049-1054) e Alexandre II (p. 1061-1073). Pero será a raíz da dobre asociación e asimilación da homosexualidade ao pecado *contra natura* de manual, grazas á *Suma contra os xentís* de Santo Tomé de Aquino (1225-1274) (vid. Tomás de Aquino 2007: 435-436) e á violencia (á violencia contra Deus e as súas leis, pero tamén, e sen rematar de abandonar esta senda, contra a Natureza e a súa esencia e orde), neste caso a raíz da *Divina comedia* de Dante Alighieri (1265-1321), que a individualización ominosa da homosexualidade da que vimos falando se vigorice e tome a forma dunha constante histórica estábel e xeneralizada.

Polo que respecta á condena tomista, esta lémbranos poderosamente, tanto en fondo como en forma, a unha tradición anterior, clásica, que, bebendo das fontes de autores como Xenofonte ou Plutarco, acabará por cristalizar nun dos argumentos enfrontados no diálogo do Pseudo-Luciano *Amores*. Neste, un dos participantes, Licinio, lembra a un home, Caricles de Corinto, defensor da superioridade do amor heterosexual, quen, entre outros argumentos, criticaría ao seu opositor, Calicrátidas de Atenas (defensor da superioridade do amor homosexual), co argumento de que só a atracción e unión de homes e mulleres permite e asegura a continuidade da vida. As relacións homosexuais, pola contra, suporían un desperdicio non menos que un perigo:

> «[A]os animais incapaces de corromper algo como consecuencia dunha disposición depravada, as leis da natureza mantivéronos puros. Os leóns non se volven tolos polos leóns, senón que Afrodita oportunamente lles suscita o desexo cara ás femias da súa especie. O touro, rei do rabaño, monta ás vacas e o carneiro chea de esperma masculino toda a grea. Que máis? Non andan os verróns tralos cubís das porcas? Non se xuntan os lobos coas lobas? Nunha palabra, nin os paxaros que voan como o vento nin as criaturas cuxo destino é un sitio xunto á auga nin ningún ser vivo sobre a terra aspira ao trato sexual co macho, senón que as decisións da providencia permanecen inalterábeis. E vós, que fostes eloxiados

309 A consecuencia simbólica máis destacada desta variación se concretaría na redirección progresiva do sentido da condena divina das cidades do pecado, Sodoma e Gomorra, cara a práctica da sexualidade agora entendida como contraria á Natureza. Neste caso os xesuítas serán os responsábeis principais da consumación e fixación da devandita transformación, consagrando por esta vía a verba «sodomía» baixo a acepción privilexiada coa que se segue empregando aínda hoxe en día. Volveremos sobre esta cuestión con posterioridade, pero merece a pena destacar neste momento que nos atopamos ante as portas dunha outra Sodoma, marcada, estigmatizada, pola homosexualidade, que será empregada desde inicios da Modernidade de forma sistemática e insistente polos misioneiros europeos ao longo e ancho dos seus procesos de evanxelización extra-europeos, en particular no Extremo Oriente. Tal sería o casos do *Tractado em que se côtam muito por estêso as cousas da China* (1569) do dominico Gaspar de la Cruz (*ca*. 1520-1570) ou do propio xesuíta Mattèo Ricci (1552-1610), quen daría conta dela de forma constante: xa fose na tradución conxunta que realizou con Michele Ruggieri dos Dez Mandamentos ao chinés (1584), no *O verdadeiro significado do Señor do Ceo* (1603) ou, caso a destacar, no seu gravado comentado para *O xardín de tinta* de Cheng Dayue (1606), «A sensualidade depravada e a vileza causan o lume celestial» (vid. Spence 2002: 203-204, 222-224 e 227-228).

> pola vosa sabedoría inutilmente, en realidade bestas ruíns, vós os seres humanos, que estraña enfermidade vos trastornou para transgredir a lei e incitarvos á ultraxe recíproca?, que cega insensibilidade vertestes na vosa alma para que fallásedes en ambas direccións, fuxindo do que debiades acadar e perseguindo o que debiades evitar? Se cada un dos homes en particular se decidise por imitar este camiño, toda a raza humana desaparecería» (Luciano 1990: 132-133, vid. Cantarella 1991: 102-104)[310].

Así pois, se para o Santo Tomé a homosexualidade representaba o segundo pecado en grao de maio gravidade de en cantos podía incorrer o ser humano, unicamente por debaixo do asasinato:

> «[N]on se ha de ter por pecado leve procurar a emisión seminal sen debido fin de xeración e de crianza, por aquilo de que é leve ou ningún pecado se un usa dalgunha parte do seu corpo para outro uso que o delimitado pola natureza, v. gr., andar coas mans ou facer algo cos pés; porque tales desordenados usos non impiden considerablemente o ben do home. Pero é que o desarranxo derrame seminal conspira contra o ben da natureza, como é a conservación da especie. De aquí que, despois do pecado do homicidio, que destrúe a natureza humana xa formada, tal xénero de pecado parece seguirlle, por impedir a xeración dela [*Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae*]» (Tomás de Aquino 2007: 438).

Dante, por máis que o fixese aparentemente con maior delicadeza que en relación cos blasfemos e os usureiros, lanzou aos homosexuais ao corazón mesmo (anel interior) do sétimo circulo, o Inferno dos violentos:

> «Para explicar mellor as cousas novas que alí vin, direi que chegamos a un areal que rexeita toda planta na súa superficie. [...] O espazo estaba cuberto dunha area tan árida e espesa como a que oprimiu os pés de Catón noutro tempo. Oh vinganza de Deus! Canto debe temerte todo aquel que lea o que se presentou aos meus ollos! Vin numerosos grupos de almas espidas, que choraban miserablemente, e parecían cumprir sentenzas diversas. Unhas xacían de costas sobre o chan [os blasfemos]; outras estaban sentadas en confuso montón [os usureiros]; outras andaban continuamente [os sodomitas]. As que daban a volta ao círculo eran máis numerosas, e en menor número as que xacían para sufrir algún tormento; pero estas tiñan a lingua máis solta para queixarse. Chovían lentamente no areal grandes corpos de lume, semellantes aos da neve que nos Alpes cae cando non sopra o vento. Así como Alexandre viu nas ardentes comarcas da India caer sobre os seus soldados chamas, que quedaban no chan sen extinguirse, o que lle obrigou a ordenas ás tropas que as pisasen, porque o incendio se apagaba mellor canto máis illado estaba, así descendía o lume eterno, abrasando a area, como abrasa a isca o pedernal para redobrar a dor das almas. As súas míseras mans se axitaban sen repouso, apartando a un e outro lado as brasas continuamente renovadas» (Alighieri 1998: 81-82).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

310 A Patrística non sería, nin moito menos, descoñecedora ou allea a este tipo de desenvolvementos ou argumentación, podendo atopar o precedente da lectura tomista na agostiñana (na que se fai presente un outro precedente, neste caso do emprego de carácter punitivo da imaxe-símbolo de Sodoma en referencia ás unións contrarias á norma e precepto divinos): «tódolos pecados contra natureza, como foron os dos sodomitas, deben ser detestados e castigados sempre e en todo lugar, os cales, aínda que todo o mundo os cometese, non serían menos reos de crime ante a lei divina, que non fixo aos homes para usar tan torpemente de si, posto que se viola a sociedade que debemos ter con Deus cando dita natureza, da que el é autor, mánchase coa perversidade da libídine» (*Confesións*, III, VIII, 15).

Recapitulando, permítasenos pechar a presente sección coas seguintes verbas do profesor Martín González Fernández, as cales nos serven tanto de síntese como de conclusión de todo o dito ata o momento:

> «[E]xistiu homosexualidade no Medievo? Si. Onte e hoxe. Existiu homosexualidade, masculina e feminina, nos claustros monacais? Si. Onte e hoxe. Houbo tolerancia con ela antes do século XIII, no sector clerical? Dubidámolo. [...] Quedou compensada a inclinación ós praceres da carne coas disposicións canónicas, as regras-de-san-bieito, os votos ou o que é o tuétano ideolóxico das Santas Escrituras, polo que se aborrece todo o que cheire á podremia do sexo? Descoñecémolo. Era unha vivencia aceptada socialmente? Non. Ou iso dá a impresión. Baste tirar de refraneiro popular, ou das cantigas dos trobeiros» (González Fernández 2015: 44).

3.1.3. A So-do-ma de Matteo Ricci: a homosexualidade na China dos últimos Ming

Da cuestión da homosexualidade tamén se ocupará, séculos máis tarde, Matteo Ricci, a quen adicamos o terceiro bloque da presente Tese. Fíxoo principalmente no terceiro gravado presentado ao impresor chinés Cheng Dayue baixo o título de peza «A sensualidade depravada e a vileza causan o lume celestial» (APÉNDICE VII). Para abordar esta problemática moral, o noso xesuíta dará o protagonismo do relato ao Señor do Ceo en substitución do papel privilexiado que no resto dos gravados ocupa a figura de Xesucristo (no caso do cuarto e derradeiro gravado compartindo protagonismo coa Virxe María), feito ao que obrigaba a propia contextualización do caso seleccionado para a narración, pertencente por vez primeira (e única no conxunto dos seus gravados) a un episodio do Antigo Testamento.

Neste espazo icónico-textual Ricci tocará un tema importante, cuxa relevancia real depende, en moi boa medida, da capacidade que este posuía para favorecer o diálogo entre universos culturais nos que se establecía unha condena común, aínda que non idéntica, dun mesmo fenómeno. En último termo, a cuestión da homosexualidade, e da súa condena, servirá de elemento vehicular para alcanzar obxectivos maiores é máis complexos en materia de intercambio cultural, é dicir, nos que as semellanzas ou posíbeis acordos resultaban menos evidentes ou, mesmo, máis supostos que existentes. Nárrase aquí a historia de Lot (Lo, na tradución do noso xesuíta) e a súa familia no contexto da destrución da cidade de Sodoma, unha das capitais veterotestamentarias do pecado, e dos seus habitantes como resposta á corrupción moral e vileza amosada nos seus hábitos e prácticas, centrándose a censura do P. Ricci no carácter sexual das mesmas: «Na antigüidade, o pobo de So-do-ma entregouse á sensualidade depravada e o Señor do Ceo rexeitounos» (Ricci, cit. Spence 2002: 204); «aínda hoxe serve de testemuño [o lago infecto que xurdiu dos restos da cidade destruída pola ira divina] do grao sumo en que o emperador do ceo aborrece a sensualidade contraria á natureza e a luxuria perversa» (Ricci, cit. Spence 2002: 204).

Para a representación gráfica desta peza, Ricci seleccionou a segunda das catro estampas deseñadas polo holandés Crispijn van de Passe o Vello (*ca*. 1564-1637) sobre a vida de Lot, na que se representa aos homes de Sodoma cegados tras tentar violar a casa do noso «home bo» bíblico (convertido aquí, para a ocasión, en paradigma de «home sabio») para forzar aos homes aos que Lot dera asilo e que en realidade eran anxos. O texto-imaxe do xesuíta mantén o dramatismo da escena: un anxo estende a súa

man para cegar aos asaltantes, moitos dos cales caen abatidos no seu forcexo cos forasteiros (os restantes anxos), mentres que o noso home bo lles suplica a aqueles que desistan no seu intento (vid. Spence 2002: 203). Ao fondo, as cúpulas e torres da cidade serven de marco á composición, debuxando o horizonte contra o ceo tormentoso que pronto haberá de destruílas. Pero o cadro preparado por Ricci está trucado. E é que, mentres que Passe conservaba na súa escena as figuras femininas presentes no relato da *Xénese*, isto non ocorre co gravado que a partir do modelo neerlandés realiza o de Macerata. Non están presentes, pois, nin a muller nin as fillas de Lot[311], e a elusión non é casual. Máis ben pola contra, Ricci tería considerado que determinado elementos do episodio bíblico podían resultar de difícil ou problemático encaixe respecto dos valores tradicionais e hexemónicos da China dos Ming para a que escribía. Certamente, tampouco o eran menos da Europa do seu tempo, pero, asumida a tradición dos libros veterotestamentarios como parte do seu acervo cultural, a sorpresa quedaba neutralizada pola comprensión simbólica ou histórica da pasaxe, pero era este un auxilio contextual ao que non era posíbel acollerse no contexto dunha realidade cultural diferente, a cal estaba a recibir a mensaxe por vez primeira (e de forma fragmentaria ademais).

A muller de Lot convertida en estatua de sal ou as relacións incestuosas mantidas polas fillas de Lot co seu pai tras embriagalo poderían ter sido facilmente malinterpretados, converténdose, por esta vía, en focos de resistencia e burla en relación á mensaxe evanxélica que se pretendía predicar, e dos perigos da actitude satírica relación coa lectura de determinadas pasaxes bíblicas, cuxa gravidade se fundamentaba na posibilidade de que servisen como fonte de resistencia, xa advertira Santo Agostiño en tempos da tardía apoloxética cristiá, facendo referencia no seu caso á crítica realizada por Porfirio de Tiro no seu *Contra os cristiáns*. Certamente, estas dúas cuestións non formaban parte da escena referenciada, pero si compuñan conxuntamente unha mesma liña narrativa. Inscribilas, así fose de forma marxinal na imaxe ou na descrición textual de acompañamento, deixaba aberta a porta de entrada ás mesmas que, sinxelamente, parecía máis desexoso (e beneficioso) manter pechada. Non era, en todo caso, nin o momento nin o material propicios, estando como se estaba aínda no arranque dunha conversión.

Non acontecía o mesmo, en cambio, en relación á reprobación da homosexualidade, senón máis ben ao contrario. Neste terreo si podía haber acordo e transacción, polo que M. Ricci focalizará a atención do lector chinés neste punto concreto. Con boas doses de enxeño, e aproveitando a existencia de prexuízos culturais similares, próximos, o de Macerata poderá establecer cuñas nas fendas propicias do sistema de pensamento chinés, e na súa táboa de valores, coa finalidade non só de crear unha plataforma de acordo de ideas, un espazo de negociación simbólica, senón tamén, e isto quizais sexa o máis importante, de xerar confianza mutua. (Procedemento moi propio do que os xansenistas do momento chamaban a «política dos xesuítas».)

Agora ben, non estamos, nin moito menos, ante a primeira condena de Ricci das prácticas e inclinacións homosexuais no contexto da súa produción chinesa. Un poso de reprobación similar atopámolo na tradución conxunta ao chinés dos Dez Mandamentos que realiza xunto con Michele Ruggieri en 1584. Nesta ocasión, a parella de xesuítas xa se encargara de retocar o Sexto Mandamento, pasando a presentalo da seguinte maneira: «Non farás cousas depravadas, contrarias á natureza nin obscenas» (vid. Spence 2002: 227). A diferenza resulta parente en relación á fórmula orixinal máis breve (e,

311 Ningunha das cales é referida na *Xénese* de forma nominal, senón por referencia relacional respecto a Lot, muller e fillas de, se ben tradición xudía nos deu o nome de Edith para a primeira.

dependendo da versión, concreta): Non cometerás adulterio ou actos impuros. Da mesma maneira, esta elaboración icónico-textual tampouco será a súa derradeira condena ao respecto. A crítica parece, de feito, volverse máis explícita con cada paso dado nesta dirección. Desta sorte, no seu *O verdadeiro significado do Señor do Ceo*, tras aclarar as razóns do estado de celibato dos relixiosos cristiáns[312], procederá a denunciar con dureza aquelas prácticas que, aos seus ollos, constituían ou representaban unha sorte de falso celibato, nas que era a luxuria, e non a virtude, a que provocaba que o suxeito se afastase das obrigas e imposicións sagradas dunha unión que Trento confirmara como sacramento por oposición ás derivas protestantes:

> «En China hai quen rexeitan o sexo normal e danse á depravación, renuncian ao sexo coas mulleres e, no seu lugar, corrompen a homes novos. Este tipo de obscenidade nin sequera a debaten os sabios de Occidente, por temor a mancharse a boca. Mesmo os animais salvaxes só realizan unións entre femia e macho, ningún deles trastorna a natureza que o ceo lles deu. Os homes que son así nunca se ruborizan de vergoña: que inmorais chegaron a ser. Os membros da miña humilde compañía reteñen toda a súa semente e nin a plantan nos campos. Se se dubida da sabedoría disto, canto máis se debería poñer en dúbida arroxala á cuneta ou o arroio» (Ricci, cit. Spence 2002: 228).

Se recuperamos parte da condena pleno- e baixomedieval da homosexualidade, a consolidación última do recurso á exemplificación do mundo animal non-humano ou dos procesos naturais co obxectivo de reprobar todas aquelas prácticas sexuais non guiadas á procreación (desde logo a homosexualidade, masculina ou feminina, pero tamén a masturbación ou o sexo anal e oral, por máis que fose practicados entre un home e unha muller), debémoslla en moi boa medida á *Suma contra os xentís* de Santo Tomé de Aquino, máis concretamente á súa identificación e definición da unión sexual natural (e, por tanto, divinamente sancionada) como aquela que era compartida (ao seu

312 Cuestión que, por certo, parece ter sido obxecto de certa controversia no contexto chinés. Certamente, esta problemática distaba moito de ser propia ou paradigmática do caso chinés, dándose noutras moitas coordenadas, asiáticas e non-asiáticas, contemporáneas a Ricci e tamén anteriores e posteriores a el, pero neste espazo sociolóxico-cultural concreto pareceu desenvolver un carácter propio ou definitorio, chegando a unha certa comparativa coa homosexualidade, a cal partía do feito inmediato de que ambas representaban un formato vital do que a reprodución (enténdase, a concepción de novas vidas) quedaba, *a priori*, excluída do seu, digamos, uso final, negando voluntariamente, froito dun desexo persoal, o mandato divino, idea forza da *Xénese*, de crecer e multiplicarse. Aclarar este punto resultaba fundamental para os misioneiros, tal e como soubo recoñecer o propio Ricci, na medida en que, de non facelo, de non establecer as diferencias habidas ou pretendidas, a condena doutrinaria que con tanto éxito estaban envorcando sobre a homosexualidade podía redirixirse contra eles mesmos con extrema facilidade e, o que resultaba máis alarmante, por medio das ferramentas e medios por eles dispostos. Como dicimos, o de Macerata se tería implicado persoalmente nesta problemática, expoñendo e desenvolvendo oito argumentos a favor da práctica clerical do celibato, froito dunha hibridación (interesada) entre autores cristiáns e literatura testamentaria (caso das cartas de Pablo aos Corintios) e sabedoría clásica (destacando o recurso a Epicteto e a súa defensa da entrega sen reservas do home sabio aos problemas do mundo, colectivos, máis aló dos seus propios, particulares). Nestes oito puntos deféndese que: 1) os cabezas de familias, dada a súa obriga constante de cubrir as necesidades dos membros da súa unidade nun estado de plena competencia con outros, atópanse impedidos para afrontar unha dedicación plena e suficiente das cuestións espirituais; 2) a percepción e aprehensión do espiritual afínanse coa práctica da continencia; 3) a suma de castidade e pobreza converten ao individuo en exemplo ético idóneo para o resto da comunidade; 4) vinculada coa primeira, un cabeza de familia nunca poderá, polas razóns expostas, adicarlle o tempo e o esforzo necesarios á propagación da fe, é dicir, nunca poderá consagrarse á misión evanxélica en corpo e alma; 5) o sacerdote, o relixioso, operando a modo tanto de reserva espiritual como de sacrificio colectivo, é comparado co gran que o campesiño pon a parte e garda en cada colleita; 6) os relixiosos perseguen tanto e con tanto afán a Deus que están dispostos a renunciar a todo con tal de poder acceder a El (meta que, por outra banda, é enxalzada por M. Ricci como a máis encomiábel e, por conseguinte, desexábel á que un home pode aspirar); 7) unicamente sen estar suxeitos a lazos que os constrinxan e a obrigas que os fixen a un determinado lugar, os misioneiros, en particular, e os relixiosos, en xeral, poden percorrer o mundo seguindo as necesidades da súa Igrexa e as ordes dos seus superiores. Finalmente, o derradeiro punto acude á imaxe recorrente de maior proximidade entre o home e Deus (e, á inversa, de distancia co Diaño e as súas tentacións) a través do achegamento simbólico do ser humano aos anxos, imitando o primeiro a natureza e virtudes dos segundo, entre as que se atopaba a castidade e a plena ausencia de todo desexo carnal das criaturas asexuadas (vid. Spence 2002: 227-228).

entender de forma universal) pola totalidade dos restantes seres vivos[313]. Se recordamos o punto anterior, quedou dito que a gravidade desta falta contra a norma divina tería sido reforzada polo dominico coa afirmación de que unicamente o asasinato representaba un pecado maior ao da sexualidade contraria á natureza (en sentido amplo, como acabamos de sinalar), na medida en que se ben a cópula *contra natura*, dirixida a actividade sexual a ámbitos nos que a reprodución biolóxica non é posíbel, é contraria á procreación (e, deste xeito, á continuidade do ser humano), o asasinato destrúe directamente dita natureza (vid. Spence 2002: 221).

Non obstante, a fórmula mediante a que o de Macerata se refire metaforicamente á homosexualidade como a acción ou vontade de estragar a propia semente, esparexida onde, con seguridade, non conseguirá xerminar e dar os froitos propios da súa finalidade, nos dirixe a unha tradición anterior, clásica, un de cuxos puntos álxidos podemos atopalos na xa referida confrontación de argumentos presentados no diálogo *Amores* do Pseudo-Luciano, máis concretamente ao recordo de Licinio daquel defensor da superioridade do amor heterosexual (e, por tanto, da inferioridade da atracción homosexual), Caricles, quen criticaría o segundo tipo de relación, xunto con outros argumentos, afirmando que só o amor habido entre homes e mulleres, a título particular, ou entre machos e femias, a nivel xeral, permitía e aseguraba a continuidade vital das especies (e, neste sentido, traducía non xa só unha parte consubstancial das dinámicas naturais, senón unha parte prioritaria)[314]. As relacións homosexuais, pola contra, serían pouco máis que un desperdicio, non estando dirixida a súa actividade a nada mellor que, parafraseando a Eva Cantarella, derramar cántaros de leite sobre as rochas (vid. 1991: 103).

Polo demais, o recurso ao episodio de Sodoma e Gomorra[315] como exemplos arquetípicos do rigor e, igualmente importante, certeza do castigo divino ante aquelas prácticas ou usos morais contrarios aos ditames divinos e, en tanto que tales, as leis da Natureza (isto é, atentados ou tentativas de rebelión contra o correcto e bo funcionamento do orde da realidade), xa se convertera, en tempos do noso xesuíta, nunha sorte de tópico moralizante ou exemplarizante. Non é de estrañar, xa que logo, que esta referencia bíblica fose empregada no mesmo contexto chinés, e perseguindo a mesma finalidade que o P. Ricci, por cronistas anteriores a este. Tal é o caso do dominico Gaspar da Cruz (*ca*. 1520-1570), quen entrara no Imperio do Medio a finais de 1556, primeiro a través de Lampacao para posteriormente pasar a Guangzhou, na desembocadura do Río das Perlas (Zhū Jiāng / 珠江), onde puido permanecer por un

313 Lembremos: «O seme, aínda que sexa superfluo para a conservación do individuo, é, sen embargo, necesario para a propagación da especie. Outras excrecións, como o evacuación, os ouriños, a suor, e demais, para nada serven; por iso serven ao ben do home con só emitilas. Mais no seme non soamente se dá isto, senón que se emite para a utilidade da xeración, á que se ordena o coito. […] Polo cal é claro que vai contra o ben do home toda emisión seminal feita de tal modo que non poida conseguir xeración. E se se fai adrede, é por forza pecado. ─Refírome a esa maneira pola cal non se segue de seu xeración, como é todo derrame seminal sen o natural axuntamento de home e muller; polo que eses pecados chámanse *contra natureza* [*contra natura*]» (Tomás de Aquino 2007: 435-436).

314 E, neste sentido, a denuncia que aquí se fai dá contas dun sentido ou carácter *contra natura* da homosexualidade similar ao que séculos máis tarde poderemos atopar no pensamento do de Aquino. Coa devandita orientación sexual, segundo afirma o corintio no diálogo, o ser humano, fronte as restantes especies animais non-humanas (cicais máis cumpridoras ou fieis ás máximas da lei divino-natural), é quen de poñer en xogo e arriscar a súa propia supervivencia colectiva.

315 No caso do terceiro gravado ricciano falamos exclusivamente de Sodoma, roto o binomio bíblico e quedando Gomorra fóra do relato, cicais por problemas de tradución. Incluso a cidade da Pentápolis bíblica seleccionada, Sodoma, é obxecto dunha redacción diferenciada, silabar: «So-do-ma», advertíndose un didactismo filolóxico que non atopamos no caso da referencia ao mar de Galilea no primeiro dos seus gravados. A situación, neste caso, é a contraria, amosándose un escrúpulo extremo na conversión, quizais para evitar calquera identificación da grafía «ma» desta palabra coa «ma» do seu propio nome, do que, en principio, estaba destinada a formar parte (grafía e, aínda, pronunciación) (vid. Spence 2002: 203-204).

mes. A pesar da brevidade da súa estadía en terras chinesas, e dos escasos froitos da súa predicación, o dominico daría á posterioridade unha das crónicas sobre a China máis famosas da primeira modernidade europea, o seu *Tractado em que se cõtam muito por estẽso as cousas da China* (1569). Nesta crónica, da Cruz trataría unha serie de terremotos que afectaran gravemente a boa parte da provincia de Sanxi durante o último tramo da década de 1550 como a manifestación dun castigo divino consecuencia das ofensas cometidas contra Deus por parte duns chineses que, con independencia da súa clase social ou nivel cultural, se entregaban a prácticas sexuais contrarias á natureza, acudindo, a modo de exemplo e figura literaria, ao caso das dúas grandes capitais do pecado do Antigo Testamento. O dominico revestía deste xeito de maior gravidade as súas consideracións e a posterior valoración realizada sobre as mesmas (vid. Spence 2002: 221)[316].

Con todo, con independencia da fortuna coñecida con posterioridade, o caso das cidades de Sodoma e Gomorra non tería servido ao longo de toda a súa histórica simbólico-interpretativa como modelo paradigmático de condena da homosexualidade. Máis ben pola contra, tería servido tradicionalmente como *tópos* moralizante contra os pecados da cobiza, a preguiza e, en sentido amplo, a falta de atención ao próximo, sobre todo respecto do máis débil e desatendido. Haberá que esperar ata ben entrada a segunda metade do século XVI, concretamente ao catecismo do xesuíta Pedro Canisio (1521-1597), o coñecido como Segundo Apóstolo de Alemaña ou Martelo dos herexes, para que esta deriva, que con anterioridade só se empregara de forma ocasional, se consolidase definitivamente, procedendo a incluírse desde entón de forma explícita o elemento de carácter sexual, vicio abominábel (de acordo coa consideración que lle merecía a Canisio), o cal era practicado polos homes de Sodoma sen temer «infrinxir a lei de Deus, si, e a lei da natureza» (Canisio, cit. Spence 2002: 222).

Prontamente serán engadidos aos argumentos de tipo biolóxico outros de carácter socio-cultural, mesmo de interpretación histórica, ata transformar á homosexualidade nunha sorte de peste común a combater, pola sinxela razón, dirán ao unísono xesuítas e letrados, de representar ou ser causante da dexeneración das sociedades e culturas e, por tanto, da quebra das grandes civilizacións. Para os chineses, o mal parecía ou se pretendía facer ver como algo foráneo, ben por consideralo propio de pobos non-chineses ou de grupos e rexións efectivamente sometidos á disciplina e o goberno imperiais, pero o suficientemente afastados dos grandes núcleos de dispersión da súa civilización, da civilización da China Central (delimitación máis cultural que xeográfica), como para poder xustificar por medio de tal dislocación a presenza de tales prácticas ou tendencias nas marxes do seu propio territorio.

E, con todo, os tempos dos últimos Ming son os dunha China na que é posíbel dar conta de toda unha serie de prácticas, usos e relacións homosexuais estendidas e difundidas máis alá e con independencia da pertenza a determinadas clases sociais ou económicas ou das que poderiamos denominar particularidades culturais de tipo rexional, e cuxa lexislación se amosa en máis dunha ocasión tolerante ou, cando menos, indiferente respecto daquelas. Máis aínda, os tempos da China de Matteo Ricci coinciden cos do inicio e elaboración dalgunhas das producións e creacións culturais

316 O mesmo Gaspar da Cruz, por certo, parece ter sido o precursor, mesmo o inspirador (tal e como sinala Vito Avarello), da empresa ricciana noutros aspectos, incidindo ao longo dos 29 capítulos da súa obra, o dominico deixará constancia e incidirá en moitos dos aspectos sobre os que, co tempo, volverá con insistencia Ricci: a riqueza mineral do chan chinés e a fertilidade das súas terras, o peso das redes e estruturas do comercio fluvial, a importancia do mandarín como idioma axial, vertebrador, do conxunto do universo cultural e político chinés ou o eloxio e descrición da moral deste pobo, en particular polo que respecta ao seu sistema meritocrático e a súa relixión natural (vid. Avarello 2014: 305-306).

máis extraordinarias de cantas se ten testemuño en relación coa devandita temática ao longo da dilatada historia chinesa. De moitos destes desenvolvementos dará testemuño o escritor e axente gobernamental Shen Defu (沈德符) (1578-1642) no seu *Bizhou zhai yutan* (敝帚斋余谈), estudo de costumes no que podemos atopar referencias á crecente produción de gravados e literatura de temática claramente homosexual, ao establecemento de sistemas de parentesco ou de estruturación familiar homoparentais que imitaban aos modelos heterosexuais en provincias como Fujian ou ao feito de que, na mesma provincia, se chegase a establecer un novo carácter, mestura dos ideogramas de home e muller, co que facer referencia ao tipo de amor propio destas relacións (vid. Spence 2002: 226).

Todo o cal sen esquecernos da existencia en Fuzhou (cidade da mesma provincia de Fujian) do culto a Tu'er Shen (兔兒神) (APÉNDICE VIII), o deus coello (a non confundir con Tu'er Ye [兔儿爷], deus coello vinculado á deusa luar Chang'e [嫦娥]), patrón, protector e deidade asociada ás relacións homosexuais como figura complementaria da deidade do amor e as unións (heterosexuais) Yue Lao (月下老人; literalmente, o Vello baixo a Lúa). Se ben a orixe da súa lenda se asocia aos inicios da Dinastía Qing, esta deidade e as actividades rituais asociadas a ela estableceríanse sobre un corpo de crenzas e ritos previamente existentes. De cara ao futuro, o culto botaría fortes raíces, tal e como o proba o feito de que sobrevivise e, aínda, fose quen de incrementar a súa popularidade e importancia relixioso-cultural con independencia dos ocasionais, pero declarados, intentos por suprimilo (caso da cruzada case que persoal emprendida a mediados da década de 1760 contra el e os seus fieis polo recadador de impostos Zhu Gui [1731-1807], na que se tería danado, entre outras pezas, a propia imaxe da deidade).

E é que, con independencia das disputas e condenas, a homosexualidade non era un feito alleo, estraño, ao universo cultural chinés, senón máis ben un de tantos compoñentes de cantos vertebraban e dinamizaban a súa vida cívico-cultural. Unha perspectiva que sería compartida e defendida polo propio Matteo Ricci, ben fose por dedución a partir da observación inmersiva que realizou do mundo chinés ou por cálculo de intereses para coa súa propia misión apostólica, en particular polo que respecta á vertente moral e sociolóxica da mesma. Así pois, Ricci escribiría confidencialmente en 1609 (ou quizais en 1610) ao mesmísimo xeneral Claudio Acquaviva (1543-1615) as seguintes liñas:

> «O que máis pon de relevo a miseria desta xente é que, a parte dos mesmos praceres naturais, practican praceres contrarios á natureza que inverten a orde das cousas: e isto non o prohibe a lei, nin se considera que sexa ilícito, nin sequera motivo de vergoña. Fálase diso en público, e practícase por tódalas partes sen que haxa ninguén que o impida. Nalgunhas cidades, onde esta abominación é do máis común ─como nesta capital do país─, hai rúas públicas cheas de mociños ataviados como prostitutas» (Ricci, cit. Spence 2002: 220).

Están aquí presentes as dúas dimensións do problema ás que vimos de facer referencia: a observación do contexto e o direccionismo moral da crítica dirixida contra o mesmo. Todo forma parte, en última instancia, dun xogo de disimulo, moi da época (tardo-renacentista e primeiro-barroca). Os chineses, pola súa banda, parecían ter o seu obxecto de crítica máis claramente identificado, por máis que tal claridade supuxese asumir o carácter viral da práctica condenada. Así, por exemplo, Xie Zhaozhe (谢肇浙), (1567-1624), letrado e legado dos Ming, lamentaría e, ao tempo, denunciaría este tipo de usos homoeróticos. Nunha das cadeas literarias da cultura chinesa, atribúeselle o seguinte comentario:

> «No Pekín de hoxe en día hai cantantes mozos que asisten a tódalas festas da nobreza rural e, por moitas que sexan as prohibicións oficiais, todos os utilizan. […] En canto un home os tivo, o costume propagouse e, na actualidade, todos e cada un dos cabaleiros destinan tódalas súas enerxías a conseguilos; é como se todo o país se volvese tolo. Realmente chegouse ao absurdo» (Xie Zhaozhe, cit. Spence 2002: 225).

A falta de maiores ou máis claras evidencias, resulta problemático afirmar que Ricci estivese ao tanto do clima de crispación e confrontación (intelectual e política) que en determinados círculos da China dos últimos Ming provocaba o tema da homosexualidade (práctica e tendencia que, polo demais, parecía estar amplamente estendida entre a aristocracia e os altos burócratas do país), o cal viña a sumarse á conflitividade xeneralizada deste axitado contexto de tránsito dinástico (vid. Spence 2002: 225ss., Gernet 2005: 384ss.). Agora ben, tampouco semella axeitado (e aínda podería dicirse que resulta máis erróneo) aseverar que o ignorase ou lle resultase totalmente alleo. E a problemática faise tanto máis evidente na medida en que atendamos ao feito de que este contexto represivo e de censura se agudizará sensiblemente no período inmediatamente posterior á etapa chinesa de Ricci, é dicir, trala conquista do Imperio polo Qing, afianzándose e gañando vantaxe unhas fórmulas de reprobación antes consideradas, sendo asumida a homosexualidade como unha sorte de actividade perniciosa ou vicio traído polos invasores mongois por oposición a consideracións previas, caso dos referidos Shen Defu ou Xie Zhaozhe, para quen era un costume propio de ou estendido polas rexións bárbaras e disolutas do Sueste da China histórica. A comparación das posicións defendidas por Wang Fuzhi (王夫之) (1619-1692) e Yan Yuan (颜元) (1635-1704) dannos a proba da existencia de diferentes enfoques no seo dunha mesma corrente de rexeitamento: para o primeiro, a homosexualidade era simplemente un elemento alleo á cultura primixenia e xenuína dos chineses, co perigo engadido de ser quen de xerar desequilibrios no seo das tradicións civilizatorias que lles eran propias, mentres que o segundo diría dela que introducía o xerme da depravación e corrupción do home bo a partir das comunicades místicas masculinas.

O texto que acompaña ao terceiro gravado de Matteo Ricci incide sobre estes asuntos e se amosa continuísta respecto deste poso crítico nativo, pero co coida permanente de non molestar ou ofender o orgullo dos chineses criticando abertamente os seus usos e costumes, así fosen só presumíbeis, ou facendo extensíbeis ao conxunto da súa tradición cultural prácticas ou tendencias que parte da súa intelectualidade, condenándoas como depravadas, asociaba á exterioridade do Imperio ou, no mellor dos casos, confinaba a determinadas (e deostadas) rexións do mesmo. Cicais de aí o interese en focalizar o relato punitivo dentro das fronteiras da cartografía bíblica, non permitindo que a ensinanza moral asociada excedese, na súa consideración dos males cometidos, os límites dos personaxes e feitos a ela directamente asociados. Non en balde, o que pretendía facer ver aquí o de Macerata era a existencia dunha coincidencia moral esencial entre o Occidente latino e a China, quizais supoñendo que, ao amparo da lenda da decadencia histórica, xurdiría un entendemento mellor, maior, entre ámbalas dúas sociedades. Existían, pois, trabes de alcatrán que servían como ponte entre ámbalas dúas civilizacións, pois non debemos esquecer que xa por entón moitos chineses, incluídos representantes de chanzos elevados da súa estrutura xerárquica socio-política, estaban a tocar a arrebato ante brotes ou síntomas do que eles mesmos consideraban un enfraquecemento das institucións e da grandeza do propio Imperio. Coa lepra viría a purga, coa descomposición, o refortalecemento.

Aquí reside parte da clave interpretativa que nos permite comprender o carácter sincretista da terceira peza entregada por Ricci a Cheng Dayue, na cal se oscila permanentemente entre a consideración vírica da homosexualidade e o carácter nuclear (centrado no núcleo) da condena celeste:

> «Na antigüidade, o pobo de So-do-ma entregouse á sensualidade depravada e o Señor do Ceo rexeitounos. [...] do ceo choveu un gran lume devastador, homes e animais e insectos consumíronse na súa totalidade e non quedou nada, mesmo as árbores e as rochas se converteron en cinza e afundiron na terra. Da lama formouse un lago que producía augas fétidas e aínda hoxe serve de testemuño do grao sumo en que o emperador do ceo aborrece a sensualidade contraria á natureza e a luxuria perversa» (Ricci, cit. Spence 2002: 204)[317].

O carácter positivo ou negativo dos costumes, o ben ou mal que lle son propios e que transiten ou axudan a soster por medio da súa práctica, non lles pertence aos mesmos, senón que ten a súa X no exterior, dependente do contido e sentido dos decretos e da fiscalización moral do emperador celeste, e, por tanto e en última instancia, da súa vontade, por media cal se traduce a orde propia da estrutura moral da realidade. Do Ceo proceden a totalidade das normativas e a tipificacións específica daquilo que é xusto considerar bo e daquilo que é correcto considerar malo. A autoridade é aquí sobrenatural, supraterreal, polo que o individuo, con independencia do seu poder fáctico (pero sempre temporal, por oposición ao *imperium* eterno propio do ser necesario), carece de capacidade para influír en tales designios e trastornar a corrección dunha orde da que el mesmo forma parte pero cuxa fonte é externa a el. As únicas opcións posíbeis son as de acatación e sometemento ou de rebeldía, co conseguinte descenso ao estado de pecado e a posibilidade de espertar a ira celeste.

Porén, existe un suxeito que posúe, polo espazo particular que ocupa na xerarquía humana (micro-cosmos compoñente, á súa vez, dunha orde das cousas maior), unha prebenda (pero tamén responsabilidade) superior á do resto dos seus conxéneres, e aquí reside un dos principais intentos de aproximación de Ricci ao poder político chinés desta serie de pezas icónico-textuais. Falamos do emperador, e, en tanto que tal, do Fillo do Ceo, quen, se ben non é lexislador nin xuíz, si se sitúa nun posto semellante ao dun senescal, habida conta de que, como se dun rexurdir do cesaropapismo agostiñano se tratase, é o valedor último e encargado do correcto cumprimento da especificacións morais emanadas única e exclusivamente da vontade e razón do Señor do Ceo en relación e para co plan propio de toda a súa creación.

O carácter voluntarista (radicalmente voluntarista) e o sentido de posesión do real en calidade de creado son elementos que exceden, con moito, os límites da comprensión nativa do Señor do Ceo, introducindo caracteres propios da teoloxía cristiá a través dunha figura que o noso xesuíta pretendía facer recoñecíbel para ámbolos dous universos culturais (e en beneficio propio), pero non así o carácter híper-moral do Ceo e a aproximación do mesmo á figura do emperador. Da mesma maneira, a existencia dunha xerarquía celestial que entronca co humano a través da figura do Fillo do Ceo non garante nin implica a impunidade do segundo ou a súa capacidade para ignorar ou actuar con independencia e, mesmo, en contra dos designios do primeiro. Máis ben pola contra, o estado privilexiado do que goza o Fillo do Ceo implica unha sobrecarga de responsabilidade, sendo que o Señor do Ceo pode castigar (e de feito castigará) á figura imperial e os seus dominios terreais (conxunturais, efémeros) cando o emperador

317 Ricci abandona nesta ocasión o emprego exclusivo da fórmula do «Señor do Ceo» para acompañala da do «emperador do ceo», reforzando deste modo o fondo político dun texto no que se volven evidentes as pretensións do noso xesuíta de asociarse e acadar a aceptación do poder político imperial chinés.

pretenda alzarse ou rebelarse contra as súas normas (as cales, insistimos, non son outra cousa que as normas que rexen e dirixen a correcta e harmónica existencia da natureza e o cosmos na súa totalidade). Máis aínda, sendo así as cousas, mantense e aínda se ve reforzada a tese de que, en caso de dexenerar o gobernador, acabará facéndoo toda a sociedade[318]. Son todas estas ideas que continuarán vixentes, e aínda se reforzarán, nun Neoconfucianismo que centraría a súa atención en autores como Dong Zhongshu e as súas teses relativas á correspondencia divino-política.

Para o caso de Matteo Ricci, todo este armazón ideolóxico conectaba con facilidade cos pousos propios da aínda emerxente teoloxía política do Antigo Réxime, se ben aquí, no marco cronolóxico concreto no que nos estamos a mover, aínda fortemente limitada polo esquema das monarquías nacionais (dinástico-territoriais), pero tamén se inspiraba na dialéctica do báculo e a espada do Baixo Imperio oriental e no imaxinario das dúas espadas do Sacro Imperio Romano-Xermánico, ambos herdeiros, á súa vez, do agostinismo político, en particular do desenvolvido desde finais do século V. Había, pois, canteira.

Tirando aínda máis fino, ademais de facerse énfase na xerarquía-simetría de poderes no control de condutas, no texto do noso xesuíta, para o caso da homosexualidade, se estaría operando outro achegamento ideolóxico: a idea de que a formación moral do ser humano non se leva a cabo en abstracto, mercé do desenvolvemento mecánico de principios potenciais inmanentes ao individuo, senón por medio da actividade contextual, ámbito que é da absoluta incumbencia do Fillo do Ceo:

> «Lo [Lot] puido manterse puro no medio da perversidade, polo que o ceo bendíxoo. A maior parte da xente compórtase ben en presenza da bondade; pero permanecer puro e honrado no medio de hábitos contrarios á natureza, iso verdadeiramente esixe un valor que rara vez se atopa» (Ricci, cit. Spence 2002: 204).

A importancia do factor contextual conectaba con doutrina presentes en, por exemplo, a Escola do Principio (especialmente na obra de Zhu Xi), con variacións nos séculos XVI e XVII a partir dos escritos, fundamentalmente, de Wang Yangming, xa no seo da Escola do Espírito, a cal, por certo, tería coñecido certa especialización en relación á teorización do problema da constitución e construción moral do individuo. Partindo destas bases, Ricci tería reproducido os esquemas confucianos ou taoístas, entre outros, en relación á estrutura xerárquica (xerárquico-piramidal) da realidade, no seo da que o natural e o moral se confunden e interrelacionan nun todo cosmolóxico ata o punto de volverse indistinguíbeis. Por medio deste principio macrocósmico, pola súa vez, reforzábase a tese de que o Ben e o Mal, e, por conseguinte, os bos e malos hábitos, non son accidentais, pois non dependen en absoluto do arbitrio humano, sempre suxeito ao convencionalismo contextual e a posibilidade de mutación, senón que o fan dun principio ou entidade reguladora e fiscalizadora superior e transcendental que dota aos ditados que dela emanan das notas de intemporalidade, inmutabilidade e necesidade.

Contravir as normas e costumes sociais, cando estes están ordenados e dirixidos de acordo coa lei primeira (celeste) que lles sirve de modelo e referencia última, supón, xa que logo, non só unha falta contra os designios ou preferencias dun poder político ou un marco relixioso históricos determinados, que tamén, senón, máis aínda, unha

318 Recuperando a sabedoría de Confucio: «Cando un gobernante é recto poñeranse as cousas en práctica aínda que non dea ordes, pero, se el mesmo non é recto, aínda que dea ordes ninguén o obedecerá» (Confucio e Mencio 1995: 89).

transgresión (pecado, na conceptualización do noso xesuíta) *contra natura* e *ad aeternum*[319].

Agora ben, tamén aquí xorden, senón escollos, polo menos si rozaduras e un certo conflito, por moito e maior que fose o ánimo de adaptación e aproximación que se tivese. Así, mentres que os seguidores e teóricos das escolas antes referidas (Escola do Principio e do Espírito), xunto con outros, por exemplo, os membros da Escola Empírica, partían dun determinismo pechado de base fundamentado, en parte, na absoluta incapacidade do home para reformarse dadas as trabas sensoriais e racionais que lle eran propias e o incapacitaban para acceder a un coñecemento certo e verdadeiro da realidade (de aí a necesidade de que o individuo tivese que aterse á «sociedade boa do Emperador», por así dicir), Ricci, como bo xesuíta que era, tiña outra concepción do ser humano que, sen deixar de ser cristiá, era xa de todo punto moderna. O suxeito, mesmo no contexto dunha «sociedade mala», tiña, dada a súa flexibilidade, adaptabilidade e vocación de inserirse activamente no medio ou contexto, a suficiente capacidade de auto-modelarse como para transformalo medio, na pequena medida que puidese, pero tamén para transfigurarse el mesmo[320].

Non se poden poñer obstáculos a unha sociedade que avanza, como unha marea, para a que xa non hai marcha atrás, pois o progreso é inexorábel, e o individuo particular non pode quedar á marxe do proceso colectivo. As Sacras Escrituras e os Pais da Igrexa daban razóns para un e outro sentido, á vez. É o eterno debate entre xesuítas e xansenistas: que é o que prima, a graza ou a acción dinamizadora? Mentres que a mentalidade chinesa, se se nos permite empregar a seguinte expresión, coa súa carga de anacronismo, corresponde a un "modelo xansenista", Ricci reproduce aquí (como en

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

319 Resulta igualmente significativo, en particular en relación co universo católico post-tridentino, o feito de que se subliñe que a unión habida entre o ser humano e Deus (ou o principio divino) non se dá de forma directa, senón que depende do concurso dun terceiro privilexiado, que neste caso sería o emperador. Tese, esta derradeira, que se irá desenvolvendo no pensamento político europeo por medio de propostas como o paternalismo de Robert Filmer.

320 «O home sabio é ditoso entre bos costumes e os utiliza para fortalecerse; tamén é ditoso entre prácticas perniciosas e utilízaas como pedra de afiar para o seu propio carácter» (Ricci, cit. Spence 2002: 204).

tantas outras ocasións) o ideario do seu propio Instituto[321]. Máis non vaiamos demasiado lonxe co paralelismo, sempre limitado.

Outro foco de discrepancia atopámolo xustamente no trato radical xeralmente dado polos cristiáns aos homosexuais. A brutalidade das condenas e o asañamento no se cumprimento, o cal se revestía en determinadas ocasións do carácter dunha especie de celebración social macabra, parecen ter sido excesivos para os chineses (e non só para eles). Ao igual que acontecía en Europa, a Inquisición de Goa non tardou demasiado tempo en levantar as súas propias fogueiras, nas que, entre outros, deron suplicio público a homosexuais, fosen locais, occidentais ou provenientes de distintos puntos da xeografía asiática. A crueldade dos relixiosos, o receo das autoridades nativas ante a posibilidade de que os máis exaltados se tomasen a xustiza pola súa man ou favorecesen a chegada de condenados a territorios nos que gozaban de xurisdición política (e relixiosa), as disputas habidas entre xesuítas e nativos naquelas rexións nas que ditas manifestacións e usos erótico-románticos estaban asentados ou gozaban da suficiente aprobación ou, cando menos, tolerancia por parte das autoridades locais (varias rexións do sur de China, a propia capital imperial ou, en xeral, Xapón) e a crecente sospeita difundida entre chineses e xaponeses de que os pais da Compañía predicaban aquilo que eles mesmos eran incapaces de cumprir[322]. Todos estes serían importantes focos de tensión e enfrontamento cos estranxeiros europeos, o suficientemente significativos e problemáticos como para forzar a determinadas autoridades cristiás, entre elas o propio Valignano (quen centraría as súas reclamacións, no seu caso concreto, no caso da misión xaponesa), a reclamar ao longo e ancho dos territorios da xeografía asiática nos que estaban presentes (e pretendían seguir estándoo), non a supresión da persecución

321 Mediante o relato (case parábola) dos tres médicos, Blaise Pascal sintetiza e expón con gran claridade (e humor) as diferenzas existentes entre os defensores da graza necesaria ou eficaz (agostiños e os seus partidarios) e os da graza suficiente (xesuítas e os seus aliados nesta contenda, como, aparentemente e non libres de certas reservas, os dominicos), resumindo este foco de polémica desenvolvido na Europa moderna entre os membros do Instituto de Loyola e outros colectivos e grupos relixiosos, entre eles os xa referidos agostiños. Di así nas súas *Provinciais*: «Queredes ver un retrato da Igrexa neses diferentes criterios? Considéroa como un home que, saíndo do seu país para facer unha viaxe, é asaltado por uns ladróns, que, despois de asestarlle varios golpes, déixano medio morto. Fai chamar a tres médicos dunhas cidades próximas. O primeiro, despois de examinar meticulosamente as feridas, considéraas mortais e declara que só Deus pode devolverlle as forzas perdidas. O segundo, que chegou despois, quixo gabalo, e díxolle que tiña aínda forzas suficientes para chegar á súa casa, e prorrompeu en insultos contra o primeiro, que se opoñía ao seu diagnóstico, e formou o propósito de perdelo. O enfermo, naquel estado de indecisión, ao ver de lonxe ao terceiro [figurante dos dominicos], téndelle as mans como a aquel que debía sacalo de dúbidas. Este, despois de examinar as feridas e escoitar o diagnóstico dos dous primeiros, abraza ao segundo, únese a el, e os dous xuntos alíanse contra o primeiro e bótano vergoñentamente, porque eran máis fortes en número. O enfermo xulga ante aquel proceder que o último é da mesma opinión que o segundo, e ao preguntarlle se é así, contéstalle afirmativamente que as súas forzas son suficientes para efectuar a viaxe. O enfermo, a pesar de todo, notando a súa debilidade pregúntalle por que as xulgou tales. "Porque ─dille─ aínda tedes as vosas pernas; agora ben, as pernas son os órganos que bastan naturalmente para andar". "Pero ─replica o enfermo─, teño toda a forza necesaria para utilizalas, xa que me parece que están inútiles a causa da miña debilidade?" "Non, desde logo ─di o médico─; e nunca andaredes realmente se Deus non vos envía un socorro extraordinario para sostervos e guiarvos". "Como! ─exclama o enfermo─ Non teño, entón, en min as forzas suficientes ás que nada falta para andar verdadeiramente?" "Estades moi lonxe diso", contéstalle. "Sodes, entón ─pregunta o enfermo─, de opinión contraria ao voso colega respecto ao meu verdadeiro estado?" "Confésovolo", contéstalle. Que pensades que dixo o enfermo? Lamentouse do estraño proceder e dos termos ambiguos daquel terceiro médico. Reprochoulle terse unido ao segundo, co que discrepaba e co que sostiña unha conformidade aparente, e o ter despedido ao primeiro, co que estaba en realidade de acordo. E logo de probar as súas forzas, recoñeceu por experiencia o certo da súa debilidade e despediunos aos dous, e chamando ao primeiro, púxose nas súas mans, e, seguindo o seu consello, pediu a Deus as forzas que recoñecía non ter; obtivo misericordia, e pola súa axuda chegou felizmente á súa casa» (Pascal 2012: 17-18).

322 En particular debido á herdanza aínda vixente da imitación que colectivos xesuítas con anterioridade á estratexia confesional de Matteo Ricci realizaran respecto da organización, os modos e formas de relación e xerarquía de distintos colectivos relixiosos orientais, sobre os que, para maior risco de confusión, caerían algunhas das súas principais condenas e denuncias en relación á proliferación, difusión e estado de permisividade de prácticas e tendencias homoeróticas entre distintos pobos e culturas orientais.

simbólico-fáctica (sequera da reprobación doutrinal), pero si un trato menos agresivo, menos lesivo, para cos homosexuais.

Esta feble e inestábel posición de consenso, como dicimos, non supuxo o cese das condenas verbais e doutrinais, pero si mitigou sensiblemente a dureza das penas e condenas físicas, coa finalidade tanto de non ofender ás autoridades políticas locais e de rebaixar a imaxe de estranxeiros bárbaros que este tipo de procedementos estaban a consolidar no imaxinario de gobernantes e intelectuais locais, como de evitar, na medida do posíbel, calquera tipo de, digamos, efecto rebote, de reforzamento deste «carácter depravado da xente (máis aló desa corrupción á que todos somos propensos por natureza)», de acordo coas verbas de Valignano (cit. Spence 202: 224), como resposta ou resistencia á declarada e violenta oposición duns relixiosos foráneos e, polo menos a este respecto, fanáticos.

3.2. O AMIZAR CON, EN E POR MEDIO DE CRISTO

3.2.1. Temor a Deus e amizade con Deus: a herdanza xudía

As fontes escriturarias, a literatura sapiencial xudía, primeiro, e, posteriormente, os engadidos cristiáns achegados polas primeiras xeracións de apóstolos (discípulos directos, primeira xeración, e inmediatos, segunda xeración) e a Patrística, non son alleos á temática que aquí nos interesa. Certamente, nesta ocasión non falamos de monográficos sobre o amizar, de exames específicos sobre a extensión e natureza da amizade e a pluralidade das súas formas de concreción (isto é, do catálogo dos amigos, como, por outro lado, tampouco o eran as *Analectas*, o *Mengzi* ou o *Mozi*, pero, da mesma maneira en que acontecía con estes clásicos da filosofía antiga chinesa, as máximas, reflexións e valoracións que sobre o amizar e os amigos (incluído o «verdadeiro amigo») podemos atopar espalladas ao longo desta tradición literaria levantino-mediterránea son suficientes como para deseñas as liñas mestras dun comprender compartido deste fenómeno humano sociolóxico-emocional con, digamos, selo propio. Non en balde, se ben falamos dun bagaxe cultural historicamente dinámico, en permanente mutación e definición ao longo dos séculos que tardaron en fixarse os distintos libros e escritos que conforman a literatura veterotestamentaria (o que xustifica a existencia de tensións e, mesmo, contradicións no marco da continuidade textual)[323], tamén o facemos dunha forma de sabedoría que, como ten sinalado Rubén Acuña Fernández, resulta máis próxima á literatura sapiencial do Oriente Medio que ao pensamento grego antigo, diferenciándose tamén dos primeiros, da contorna inmediata, a causa das esixencias propias dos seus particulares caracteres relixiosos (comprensión de Deus como un e omnisapiente, fonte e fundamento da totalidade do existente, e do home como criatura creada a imaxe e semellanza de Deus; papel protagónico da razón e, fundamentalmente, da experiencia [«filosofía de senso común coa teoloxía hebrea como marco»]; identificación do bo co proveitoso; universalización da ética como consecuencia do tránsito do relato do Pacto ao relato da Creación, etc.; vid. Acuña Fernández 2020: 260-261)[324].

323 Asumindo a cronoloxía relativa empregada por Andrés Sánchez Hernández, mentres que a redacción final dos *Proverbios* dataría do século IV a. C. (se ben a súa redacción se tería estendido ao longo duns catro séculos), o *Eclesiástico*, na súa versión hebrea orixinal, non iría moito máis alá da década do 180 a. C. (vid. Sánchez Hernández 1970: 14 y 20).

A amizade é asunto tratado, de forma máis ou menos extensa e máis ou menos directa, en múltiples pasaxes e textos de cantas fontes documentais compoñen a medula da tradición xudeu-cristiá, entre eles os tres sobre os que desexamos deternos a continuación *Proverbios*, o *Libro de Xob* e *Eclesiástico*.

Comezando polo primeiro deles, os *Proverbios*, neste caso, e para a cuestión que aquí nos interesa (así como para outras moitas), co que nos atopamos é cunha sorte de manual práctico, no que a amizade, por imperio da forza contextual, aparece ocasionalmente significada e exemplificada partindo do marco simbólico-lingüístico agrícola e agro-pecuario que definía a vida cotiá destes antigos moradores de Palestina (Pro. 11,25, 30,23; vid. Acuña Fernández 2020: 262)[325]. A amizade non parece ser unha preocupación menor aquí, estando presente a voz רֵעַ (*rēá*, susceptíbel de tradución como «amigo», «compañeiro» ou «próximo»)[326] en máis de trinta sentenzas, ás cales habería que sumar outras suxeito da tradución polisémica de determinados termos (volveremos enseguida sobre isto).

Así pois, se ben é posíbel atopar entre as máximas dos *Proverbios* similitudes respecto da caracterización que sobre a amizade nos darán autores como Aristóteles (na amizade, na verdadeira amizade, o que se desexa é o ben do outro, non o propio; Pro. 21,10, 27,10), o modelo grecolatino que máis e mellor se axusta ao contido e forma desta manifestación aínda temperá da literatura sapiencial xudía son os *apotegmas* dos Sete Sabios, coa súa sabedoría estrita, fácil de aprender e reter, caracterizada por un espírito astuto e calculador, tan afastado da épica como próximo ao beneficio material (sexa por consecución efectiva ou por evitar algún mal). (Espírito pragmático que logo veremos reaparecer no *Eclesiastés*.) A amizade verdadeira se proba entre miserias, non entre ganancias (Pro. 17,17); o amigo non minte ao amigo (Pro. 26,18-19) nin o engana (Pro- 3,28-29); élle fiel ata o final (19,22); o verdadeiro amigo non se desfai en falsas gabanzas (29,5, 11,9.12), senón que, cos seus consellos, serve ao seu amigo como guía para o ben (27,9, 12,26). A verdadeira amizade é aquela na que se dan xuntos axuda e amor (3,28, 17,17), aquela na que o amor se dirixe a facer o ben e ignora toda ofensa (10,12)[327]. Outros consellos son máis específicos: non xacer coa parella do amigo (Pro. 6,29). O carácter pragmático e pouco dado á lírica do texto no seu conxunto non impide a inclusión da referencia metafórica —os amigos que se ensinan, axudan e edifican mutuamente son como os ferros que se afían entre si (Pro. 27,17)—, se ben o devandito fondo pragmático marca en ocasións o sentido referencial (crítica ou advertencia do falso amigo baixo a figura ou tipificación das relacións contractuais en Pro. 17,18 e 6,1-5). Finalmente, a amizade se presenta como espazo de recoñecemento do home ante o rei e Deus (Pro. 22,11).

324 Para o tratamento da casuística da amizade na literatura sapiencial xudía tomaremos como texto de referencia o referido traballo de R. Fernández Acuña, de grande valor analítico e profundo fondo documental.

325 O sentido práctico da reflexión sapiencial sobre o amizar será unha constante ao longo de *Proverbios*, *Xob*, *Eclesiastés* e *Eclesiástico*, no que a incipiente espiritualización do amizar (que logo atopará o seu cumio na *Sabedoría de Salomón*, na que xa se abre aos eidos da teorización abstracta) non chega a solapar ou eclipsar o pragmatismo xeral baixo o que se compoñen as figuras do «bo amigo» e da «amizade verdadeira»: «Ningunha das características da amizade que presenta a sapiencia hebrea ten que ver exclusivamente con sentimentos involuntarios, nin con altos requisitos de carácter. Esta amizade non se trata, como o é para outros, dun concepto tan elevado como inalcanzábel para a xente común. Trátase de algo que se pode buscar, coidar e desenvolver» (Acuña Fernández 2020: 274).

326 Respectamos as traducións realizadas polo autor tomando como referencia a Brown 2006.

327 A íntima asociación entre amizade e amor ten permitido que, en determinadas traducións, a segunda se teña traducido como a primeira a partir do participio activo do verbo «amar» (אהב): «o que ama» (vid. Acuña Fernández 2020: 262).

Así pois, as ensinanzas que sobre o amizar nos imparten os *Proverbios* non teñen como único obxectivo a *praxe* do bo amizar, o aprender a ser bos (e verdadeiros) amigos, senón tamén a detección e precaución ante os falsos (trampa da falsa amizade, identificados aquí, fundamentalmente, coa amizade por interese. E, por esta vía, fuxindo da amizade que mira ás riquezas do home e non ao home polo homo que é, a figura do amigo, mediada a práctica da compaixón e a misericordia por quen nada ten (e, por conseguinte, de quen se afastan e con quen non pretenden relacionarse os que só buscan beneficio no outro), entronca directamente coa do bo samaritano (non se trata de limitarse a agardar ao outro, de interrogarse pasivamente por quen será ou podería ser o meu amigo, senón de tomar a iniciativa, buscar ao outro e entregarse amistosamente ao próximo).

Non son estes, a compaixón e a misericordia, valores que desaparezan no *Libro de Xob* ou, máis concretamente, que o fagan en relación co tratamento da amizade. Máis ben pola contra, o *Libro de Xob*, no que a definición do amizar e o amigo depende dunha dobre senda (cuxos desenvolvemento particulares, aínda que complementarios e cosignificativos, se entrecruzan, deteñen e retoman)[328], consagra e sanciona (por intervención directa da deidade) un modelo de amizade fundamentado na piedade e na compaixón. Non en balde, máis alá da pluralidade de advertencias e consellos prácticos que nos brindaban os *Proverbios*, con Xob aproximámonos a unha amizade (a unha amizade verdadeira) concreta e desenvolvida, particularizada, cuxos caracteres fundamentais serían os seguintes: a disposición solícita e sempre presente do amigo a consolar e manterse fielmente ao carón do amigo que sofre, así como pola vontade de perdoar (vid. Acuña Fernández 2020: 267). Pero falamos e falabamos dunha amizade que se deseña seguindo varias vías, harmonizadas no correr do relato bíblico, pois a teorética sobre o bo amizar aparece tanto expresada, en forma de recriminación, por voz do propio Xob (e logo positivamente sancionada por Iavé e efectivamente practicada polo propio Xob) como amosada en reverso, polo que non é, por medio das actitudes, formas e comportamento dos "amigos" de Xob, Elifaz, Bildad e Sofar (Elihú aparece só tralo capítulo 32, pero, dadas a súa presenza intermitente no relato, resulta nun personaxe máis complexo que os anteriores), os cales, con todo e segundo ben soubo sinalar Rubén Acuña, nun primeiro momento parecerían ser expoñentes claros e avantaxados da amizade ensinada por *Proverbios*. Pero vaiamos ao detalle.

Ferido Xob, o moi piadoso e xusto Xob, tan temeroso de Deus como o era, nas súas posesións (gando) e familia (morte da descendencia e rexeitamento da súa muller), afundido na tristura e acosado polas dores do corpo, aqueles a quen considera os seus amigos chegan ao seu carón, e, nun primeiro momento (e segundo xa se indicou), compórtanse como amigos verdadeiramente proverbiais. Consolan a Xob, non teñen vergonza de amosar o fondo e axitado dos seus sentimentos (mesmo rompendo as roupas e deixando caer po sobre a cabeza; Xob 2,12) e pasan sete días coas súas sete noites sentados en silencio xunto a el (Xob 2,13), outorgándolle o consolo que só pode aportar a segura presenza do amigo e a súa compasiva proximidade. Pero falan, os amigos de Xob rematan por falar, e, desde o mesmo intre en que comezan a facelo, todo o que ata o momento puideron ter construído o destruirán de forma violenta e sistemática.

Aquí remata a compaixón dos amigos. Con independencia das repetidas súplicas de Xob pedíndolles piedade, piedade por el (o seu amigo), os seus contertulios comezarán

328 «No libro de Xob a amizade descríbese de dous xeitos: a través da historia de Xob e os seus amigos, e a través das reclamacións do discurso. O que cabería esperar da historia, deixa de cumprirse cando chega o diálogo, e non é ata o final do libro cando todo se resolve» (Acuña Fernández 2020: 264).

a inquirir a posíbel culpa de Xob respecto da súa actual situación, preguntándose e preguntándolle en que, de que maneira e en cantas ocasións tería podido ofender a Deus para ser merecedor dun estado como o que agora padecía. Non contentos con tal mostra de falta de confianza no amigo e co abano de falsidades e inxurias (con independencia da formulación hipotética destas), os "amigos" de Xob seguirán afundindo o seu espírito («cavaredes sobre o voso amigo», Xob 6,27), fan burla del («Meus burladores son os meus amigos», Xob 16,20; xa antes en 12,4), acósano e acaban por rexeitalo (19,19.21) (vid. Acuña Fernández 2020: 266). Pero aquí se fai presente Deus (Xob 38,1), e, con El, o fai a Sabedoría.

O papel de Deus neste punto do relato resulta verdadeiramente interesante, habida conta de que, coa independencia da súa participación no devir dos feitos que conduciron a este punto, servirá, segundo xa se adiantou, a unha dobre tarefa: a de valedor do ideal do bo amizar reclamado por Xob e a de posibilitador da súa práctica (vid. Acuña Fernández 2020: 266-267). Partamos do seguinte feito, Xob, en tanto paradigma de sabio xudeu, suplica a piedade dos seus amigos non por temor a Deus, sendo o devandito temor parte constituínte do modelo de sabedoría que el profesa, senón pola súa situación e, fundamentalmente, pola forma en que se comportan e actúan ante a mesma, ante a dor e o desconsolo do seu amigo. Non, Xob non precisa o consolo e compaixón dos seus amigos ante Deus, senón que, máis ben pola contra, e habida conta da actitude dos seus supostos amigos, buscará o consolo que eles lle negan (Xob 6,14) en Deus: «Aínda está no ceo a miña testemuña; o meu garante, no máis alto, o meu intérprete, o meu amigo ante Deus: diante del choran os meus ollos» (Xob 6,19-20). Con independencia das posíbeis lecturas mesiánicas susceptíbeis de ser extraídas desta pasaxe (Nácar Colunga ou a Biblia Galega), o ideal de amizade que aquí se está a fraguar o fai en torno ás nocións de compaixón e consolo, de tal forma que Xob poderá ao fin acadar o tan anhelado consolo do seu verdadeiro amigo (Deus), pero non pola súa simple presenza deste, pois Deus non se lle aparece ao grupo co obxectivo prioritario de consolar a Xob, senón unha vez que este derradeiro cumpriu co que lle era debido respecto dos seus próximos: interceder por eles, con independencia das inxustizas padecidas, con compaixón, evitando a ira de Iavé.

O temor a Deus e o seu papel non só para coa sabedoría, senón para coa propia amizade, é cuestión que se retoma no *Eclesiástico* (*Sabedoría de Ben Sírah*), o texto sapiencial xudeu no que máis se trata a cuestión do amizar (con máis de 50 referencias), nun contexto marcado, novamente, máis pola preocupación polo práctico que pola fundamentación teórica, se ben inserido nesta ocasión nun novo contexto, de síntese entre os pensamentos helenístico e israelita (vid. Acuña Fernández 2020: 269). A amizade practicamente abre o primeiro capítulo do libro, e o fai, como sinalou Rubén Acuña, cunha máxima sen precedentes na literatura sapiencial previa, que logo se repetirá na *Sabedoría de Salomón*, a saber: Deus é o primeiro que se relaciona amizosamente (Sir. 1, 9-10), e unicamente a partir desta amizade capitalizada por e en Deus é que se definirá a verdadeira amizade da que poderán gozar os seres humanos, aquela que resulta agradábel a ollos de Deus e dos homes, xunto coa concordia dos irmáns e a harmonía dos esposos (Sir. 1,25). Agora ben, Deus e, máis concretamente, o temor a Deus non só serven de xermolo do amizar («Como talismán para a saúde é o amigo leal, quen teme a Deus o acada»; Sir. 6,16), senón que, verso seguido, tamén a conserva e dirixe polo sendeiro correcto: «Quen teme a Deus dirixe rectamente a súa amizade» (Sir. 6,17).

Volven igualmente os consellos, algúns dos cales xa nos resultan coñecidos: o amigo debe aportar consolo, paz e amor ao amigo (Sir. 3,31; 4,7; 5,15; 14,13)

(continuando, e mesturando, as liñas marcadas por *Proverbios* e *Xob*); a proba da amizade (Sir. 6,7); o verdadeiro amigo é aquel que se achega e mantén xunto ao amigo nas dificultades, non na prosperidade (Sir. 12,8; 22,23; 37,4); a boa amizade fuxe da divulgación de falsos rumores (Sir. 7,13; 19,7-8) e da revelación dos segredos do amigo (Sir. 27;17; 42,1); non troques ao amigo por nada nin por ninguén (Sir. 7,18; 9,10), etc. Nalgúns puntos existen evidentes semellanzas e aproximacións ao pensamento grego: tal como un é así é o seu amigo (Sir. 6,17), o amigo íntimo é un entre mil (Sir. 6,6)... Volven tamén as metáforas (perder un amigo é como perder unha herdanza ou como deixar escapar das mans un paxaro; Sir. 27,18-19) e o consello concreto (ou máis concreto): se escoitas unha faladoría ou rumor do amigo, contrástao directamente con el (Sir. 19,14-17). Se o que se dicía resultase ser falso, a cuestión quedaría aclarada e se tería disipado toda sombra de dúbida, pero, se fose certa, o amigo non deberá pretender tomar a vinganza pola súa man, senón que haberá de deixar que se de correcto cumprimento á «lei de Deus» (Sir. 19,17).

No texto se incide, con maior insistencia que en fontes previas, na cuestión da defensa do amigo, sexa na modalidade que sexa (ben por medio da protección material [Sir. 29,10] ou da súa defensa [Sir. 22,25; 37,5-6]), así como na do coidado. Coidado polos novos amigos (ou, máis concretamente, por se son verdadeiramente novos amigos [Sir. 37,1]) e, en particular, pola lingua, órgano verdadeiramente fantástico, capaz de incrementar e multiplicar os amigos cando se usa con corrección e graza (Sir. 6,5), pero tamén de derrubar todo o construído cando abraza a falsidade e a calumnia («a lingua é a ruína do home», exclámase en Sir. 5,13). Non obstante, a principal novidade que atopamos no *Eclesiástico* é a do recoñecemento da non-limitación da amizade en materia de recuperación (Sir. 22,21-22) e perpetuación (Sir. 30,4-6) (vid. Acuña Fernández 2020: 271). Neste sentido, lembra Acuña, o Sirácida é o primeiro en incluír a posibilidade de reconciliación tralo enfrontamento dos amigos. A amizade, tan contextual como a vida humana na que se inscribe e desenvolve, pode danarse, mesmo truncarse, pero se esta foi verdadeira, poderá recuperarse. Non desesperar, pois «hai retorno». Máis aínda, una amizade tal, unha amizade verdadeira, non remata coa morte dun dos amigos, senón que se perpetúa a través da descendencia, herdando o fillo as amizades do pai[329].

O papel de Deus como peza capital, reitora, do amizar pasará ao Cristianismo e, de feito, verase reforzado nel grazas a unha dobre articulación: 1) o capital humano-divino de Xesucristo, cuxo amizar traduce, de forma simultánea, o amizar do home polo próximo e de Deus polas súas criaturas, e 2) a pulsión mediadora que a nova relixión intentou impor e facer propia dos distintos ámbitos de desenvolvemento persoal-espiritual do ser humano, ben fose por medio da doutrina, o catecismo, o control e caracterización dos costumes ou da propia institución eclesiástica. Amistar, o verdadeiro amistar (que non só o máis elevado dunha serie de posíbeis existentes), será aquel que se de en Cristo e por mediación de Deus. Santo Agostiño evidenciará este novo estado da cuestión: «Feliz o que ama ao amigo en Ti [en Cristo]!» (*Confesións*, IV, IV, 9). A

329 A cuestión da morte do amigo, e da posibilidade da amizade de sobrevivir a este transo, é tema do que tamén se ocupará Cicerón: «Como queira que a amizade trae consigo tantísimas e tan grandes vantaxes, hai unha que seguramente é a maior de todas: que fai concibir boas esperanzas para o porvir e non deixa que desfaleza ou decaia o noso ánimo. Así, o que contempla un bo amigo contempla, por así dicilo, unha especie de retrato de si mesmo. Como consecuencia diso, ata os ausentes están presentes, ata os necesitados teñen de sobra, ata os débiles se senten vigorosos e, o que resulta máis difícil de dicir, ata os mortos están vivos: tanta é a honra, a lembranza, a nostalxia que os seus amigos lles seguen adicando» (*De amicitia* 7, 23). Santo Agostiño dirá nas súas *Confesións*: «É máis, aínda me admiraba de que, tendo morto el, vivise eu, que era outro el [*ille alter eram*]. Ben dixo un do seu amigo que "era a metade da súa alma". Porque eu sentín que a miña alma e a súa non eran senón unha alma e dous corpos» (*Confesións*, IV, VI, 11).

mediación cristolóxica no amizar quedaba consagrada deste xeito no marco maior da descrición agostiñana do amizar, na que as particularidades cotiás e vivenciais desta relación humana se mesturarán co coidado espiritual e a correcta dirección da alma:

> «Conversar e rir xuntos, compracerse en mutua benevolencia, ler en común libros agradábeis, charlar xuntos e apreciarse, discutir en ocasións pero sempre sen acritude, como quen discutise consigo mesmo, e que estes pouquísimos desacordos sirvan para sazoar o bo entendemento, ensinar e aprender un do outro, ter añoranza dos ausentes e acoller con ledicia os recentemente chegados: con estes signos que brotan pola boca, a lingua e os ollos e con mil xestos gratísimos, e outros nacidos no corazón de quen ama e paga con amor, atizar como con tea as almas ata conseguir, de moitas, unha soa» (*Confesións*, IV, VIII, 13).

Con Santo Agostiño atopámonos, como nos lembra Martín González Fernández, cunha das portas de acceso ao xénero das «imitacións de Cristo» e a espiritualidade renana (o Mestre Eckhart [*ca*. 1260-1328], Enrique Suso [1300-1366], Taulero [*ca*. 1300-1361], etc.), coa súa expresión exaltada e expresión apaixonada, tan propia do *Cantar dos Cantares*. Polo demais, será este o mesmo ronsel no que se inscriban as novas edicións medievais do ciceroniano *De amicitia*, agora adaptadas a un novo contexto simbólico-ideolóxico de referencia, o cristián, así como a expansión da influencia agostiñana, incluída a súa abordaxe da cuestión da amizade, no Norte de Francia e Inglaterra, chegando a afectar á propia orde cluniacense, incluidos pensadores como Pedro o Venerábel (*ca*. 1092-1156), Pedro de Celle (*ca*. 1115-1183) ou o propio Bernardo de Claraval (1090-1153) (vid. González Fernández 2015: 33-34). A amizade verdadeira, xa que logo, será, para esta liña de desenvolvemento intelectivo-espiritual, aquela que atopaba o seu núcleo e fonte no amor a Deus e o próximo (vid. Àvila i Serra 2003: 38), e tal será a liña que herde Aelredo de Rievaulx.

3.2.2. De Arpino a Milán. A filosofía da amizade en Aelredo de Rievaulx

Ocupámonos agora da filosofía da amizade en Aelredo de Rievaulx, pero, ao facelo así, debemos partir dunha consideración (e dunha precaución) previa. Ao falar de amizade, en singular, incorremos nun severo equívoco de partida, por imprecisión e limitación, habida conta de que Aelredo, da mesma maneira en que xa antes o fixera Aristóteles no Libro VIII da súa *Ética a Nicómaco* (VIII, 3, 1156 a 5-4; 1157 b 5; 6, 1158 a-1158 b 10), non falará dunha amizade totalizadora, por única e exclusiva, senón que falará de toda unha serie de amizades organizadas e ordenadas dentro dunha escala de perfección, cuxo último banzo, no caso de de Rievaulx (que non do Estaxirita), si resultaría holístico, se ben non polo se carácter de único existente, senón polo seu fondo escatolóxico-cristolóxico. Dirá Aelredo:

> «Digamos, pois, que existen a amizade carnal [á que Aelredo se referirá tamén como «amizade pueril»], a mundana e a espiritual. A carnal orixínase consentindo nos vicios; á mundana acéndea a esperanza do lucro; e a similitude de costumes e aspiracións entre os bos fomenta a espiritual» (Elredo de Rieval 2002: 19).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

O esquema resulta practicamente aristotélico[330], tanto polo que se refire á natureza ou fundamento de cada tipo de amizade[331] como a non-atomización por negación mutua ou escisión plena e perfectamente definida entre tipos de amizades non comunicadas entre si. Máis ben pola contra, o que tanto o de Estaxira como o de Rievaulx (ou o de Arpino [*De amicitia* 5, 18], entre outros moitos) nos ofrecen é un roteiro de perfección, o cal transita desde as manifestacións máis ilusorias ou imperfectas ata acadar o esplendor final da única verdadeira (novamente, que non por iso a única existente), neste caso a amizade espiritual, a amizade do bico intelectual transmitido polos beizos de Cristo:

> «A amizade espiritual, que é para nós a única verdadeira, non a desexamos con vista a intereses mundanos, nin que xorda de calquera outro motivo exterior, senón da dignidade da propia natureza e do sentimento do corazón humano. E así o seu froito e o seu premio sexa ela mesma» (Elredo de Rieval 2002: 21)[332].

Pois, engade posteriormente Aelredo, no marco do seu recurso sistemático ao opúsculo da amizade de Cicerón (tralo que, novamente, palpita o corazón de Aristóteles):

> «Pero todo isto [os favores que un pode agardar do amigo; consello, consolo e outras cousas semellantes, de acordo co propio Aelredo] é algo que debe seguir, non preceder á amizade. Non coñece aínda a verdadeira natureza da amizade quen pretende sacar dela un premio distinto dela mesma. Os que cultivan a verdadeira amizade atoparán unha perfecta recompensa cando, transformada toda en Deus, sepulte na súa contemplación a quen tiña unidos» (Elredo de Rieval 2002: 51).

Así pois, temos tres tipos ou graos de amizade, o primeiro dos cales se define polo seu carácter superficial e pasional. Nada do puro afecto, aínda non corrixido pola razón e, menos aínda, pola fe, a súa realización é desordenada, voraz, e irreflexiva, carecendo de constancia e seguridade no seu sostemento e duración. Segue a este tipo de amizade outra nada e dirixida polos desexos temporais (non de corpos, senón de bens, non de pracer, senón de utilidade), da que o individuo debe coidarse igualmente pero que, en moi raras ocasións, pode conducir ao verdadeiro amizar, do que, polo momento, pouco máis sabemos que que se da entre bos, que é o motor do seu propio movemento e que o seu alicerce é divino. Pero estamos aínda ao comezo da nosa análise, e moitos son os elementos que aínda faltan por presentar e estudar. Transcendencia, desaparición do eu e, mesmo, da parella de amigos no desdobramento divino, mística (en ocasións erotizada, retomándose aquí tamén a exaltación do *Cantar dos Cantares*), mediación

330 Neste traballo defendemos, e así será abordada a cuestión, que Aristóteles pode ser considerado, no contexto da obra de Aelredo de Rievaulx, como a fonte clásica anónima agochada, disimulada, en máis dunha ocasión trala efixie do mestre latino do amizar, o pai do *Lelio* (*ca*. 44 a. C.), sen dúbida, e con independencia do dito, o seu referente clásico privilexiado. Co perdón e permiso do aquí anónimo Estaxirita, Aelredo apenas citaría a media decena de autores pagáns máis, destacando algúns deles pola súa importancia cuantitativa (caso de Séneca), mentres que outros o farían cualitativamente (caso de Salustio, de cuxa *Conxura de Catilina* [20, 4] tomará a máxima capital: «Pois querelo mesmo e non querelo mesmo, isto é ao cabo firme amizade»).

331 Se ben invertendo as posicións das etapas segunda e a primeira respecto do organigrama orixinalmente elaborado por Aristóteles: pracer-utilidade-comuñón espiritual (Aelredo) / utilidade-pracer-virtude (Aristóteles).

332 Unicamente o bico intelectual representa o bico real, xenuíno, de Cristo, por superación dos outros dos bicos que se distinguen na obra e Aelredo. Superación, por suposto, do bico corporal, pero tamén do espiritual, aquel que se da nas verdadeiras relacións de amigos segundo estas poden ser sostidas na terra, na imperfección presente, con anterioridade á reunión dos amigos con e en Cristo: «o bico espiritual é o propio dos amigos, que viven baixo a única lei da amizade. Non se dá "co contacto da boca senón co afecto do espírito" [*Speculum Caritatis* I, 34]; non polo contacto dos beizos, senón pola fusión dos espíritos, na que o espírito de Deus todo o purifica e infunde un saber celestial por participación del / nel. Podería ser chamado con xustiza o bico de Cristo, aínda que non llo ofrece pola súa propia boca senón pola doutro. É El, en efecto, quen inspira aos amigos o santísimo afecto que lles fai crer que son unha soa alma en distintos corpos, e os leva a exclamar co Profeta: "Que dozura, que ledicia convivir os irmáns unidos!" [Salmo 133,1]» (Elredo de Rieval 2002: 40; vid. Elredo de Rieval 2002: 36-39).

cristolóxica e, o que resulta igualmente importante e característico da obra de Aelredo, bautismo dos clásicos, espírito sincrético e unha recuperación pouco inocente da sabedoría pagá[333].

Certamente, este non é un proceso novo nin, moito menos, unha ocorrencia revolucionaria do propio Aelredo. Rabano Mauro (*De institutione clericorum* XVIII, *in fine*) xa solventara, na medida do posíbel, a intensa polémica existente respecto da cuestión de se acaso era lexítimo ou non que os intelectuais cristiáns se valesen da sabedoría pagá como fundamento ou apoio do(s) seu(s) saber(es), dándolle a súa aprobación sempre e cando a devandita sabedoría fose susceptíbel de ser asimilada (enténdase, neutralizada) polas Sagradas Escrituras e por todo o aparello dogmático-teolóxio histórico que as acompañaba[334]. Porén, Aelredo, grazas á precisión e erudición coa que se aproximou ás fontes clásicas grecolatinas (pagás), si foi quen de deixar pegada propia. El mesmo recoñece, ao inicio do *Prólogo* (*A amizade espiritual*, Pr. 2-3), a importancia do *Lelio* de Cicerón como peza clave da súa primeira conversión, iniciación, no amizar, como fundamento da racionalización que, de forma progresiva, lle tería permitido controlar os lumes antes salvaxes dunha primeira amizade xuvenil, carnal (ou, dito doutro modo, da súa propia amizade pueril). Volvamos á cita e ampliémola:

> «Aínda era eu un neno escolar e xa me agradaba moito a graza dos meus compañeiros. Entre os costumes e vicios en que adoita zozobrar esa idade, o meu espírito entregouse por completo ao afecto, e consagrouse ao amor; ata o punto que nada era para min máis doce, nada máis gozoso nin útil que amar e ser amado.
>
> Así pois, o meu espírito flutuaba entre múltiples amores e amizades, e oscilaba dun lado para outro; inexperto na lei da verdadeira amizade, enganábase moitas veces coas súas aparencias. Por fin tiven a ocasión de coñecer o libro que Tulio escribiu sobre a amizade, e ao instante me resultou moi útil para a solidez de ideas, e moi atractivo pola elegancia do estilo» (Elredo de Rieval 2002: 3).

Con estas verbas, Aelredo nos está a presentar, desde as primeiras páxinas da súa obra, a escala de amizade, de tipos de amizade, por el elaborada (recollendo e modificando, como xa se indicou, a tríade aristotélica), e o fai apuntalando a análise coa narración autobiográfica. Así pois, o *Laelius* do Arpinate aparece aquí como unha fórmula ou manual (Aelredo se refire a el como *formula amicitiae*) que lle tería servido o cisterciense para poñer orde e someter á razón a forza pasional que gobernaba aquelas primeiras e intensas amizades de xuventude, as cales, froito da súa inexperiencia e

333 «Vemos un gran panel no que as augas da cultura pagá se mesturan coas da cultura cristiá, patrística e escriturara, en beneficio desta última. Non se intentan borrar pegadas. Non se advirte vontade de anular o texto clásico. Ofrécese tan só un engramado de fíos que, veñen dun lado e doutro, en converxencia e con vontade, obviamente ideolóxica e expresa, de integración. Era visto que cando aparecen os deuses do paganismo nos textos haxa troco polo Deus monoteísta. Nada grave ó noso entender, nin abusivo sequera, hai un trato benévolo co inimigo. Escúsase» (González Fernández 2015: 60). A este respecto, convén lembrar que Aelredo non só tería exculpado a Cicerón por non coñecer as formas, fortuna e virtudes particulares da verdadeira amizade, dado que descoñecía a verdade (aínda non) revelada por Cristo (vid. Elredo de Rieval 2002: 11), senón que igualmente lle recoñecerá aos autores clásicos o mérito de ter apartado a amizade das virtudes pasaxeiras para colocala entre as eternas (vid. Elredo de Rieval 2002: 14).

334 Tampouco será Aelredo a tumba deste tipo de dinámicas, sendo empregadas con extraordinaria graza por autores posteriores como Albertano de Brescia —quen nos resulta de especial interese aquí polo feito de ter abordado a temática da amizade entre autores pagáns, "os outros", e cristiáns, "os nosos", no capítulo XVII do seu *Liber consolationis et consilii* (1246), no que amosa unha grande influencia, tanto en contido como en forma, por parte do noso cisterciense— ou polos xesuítas e emuladores no contexto das misións apostólicas asiáticas modernas, no transcurso das cales rematarían rachando, por desbordamento, os patróns clásicos desta metodoloxía de sincretismo baptista, no momento en que engadiron aos pagáns europeos e levantinos o saber dos clásicos orientais.

descoñecemento da ciencia da amizade, eran guiadas unicamente polo puro afecto. Dáse continuidade neste punto, xa que logo, á caracterización ciceroniana da amistade (afecto / amor enriquecido e corrixido pola razón), pero Aelredo non se deterá aquí, nesta primeira mutación ou transformación, quedando como aínda queda un chanzo por subir, o cal nos permitirá acceder a unha «outra amizade máis santa» (Elredo de Rieval 2002: 91). Certamente, aquela amizade na que a razón foi quen de atar e dominar ao afecto, de conducilo rectamente cara ao fin que ela contempla, representa un grao superior a aquel unicamente motivado pola inmediatez e furor da paixón corporal, pero existe aínda un grado superior (e aquí, coa superación de Cicerón, se opera tamén a superación da ideoloxía e pensamento pagáns polos cristiáns), o da amizade espiritual, aquela perfeccionada pola fe na que a parella ou grupo de amigos consagran a súa comuñón en Cristo, á que, nesta vida, con anterioridade á reunión dos benaventurados con e en Deus, tan só se pode optar de forma parcial (volveremos sobre esta cuestión máis adiante)[335].

O amor como punto de partida da amizade (cunha segunda veta no caso da amizade verdadeira: Deus, ou, cando menos, o amor a Deus [e de Deus], fundamento último e único da máis alta clase de amizar), a razón como elemento corrector e a fe e a revelación como forzas de purificación das dinámicas previas e de condución do produto resultante (a amizade espiritual), e, con esta concatenación de principios e fórmulas, fundaméntase a consideración de que, se ben os tipos de amizade presentados por Aelredo son tres, as categorías nas que estes se inscriben son dúas: 1) a das amizades imperfectas (a amizade carnal e a mundana) e a da amizade perfecta (a amizade espiritual) (máis alá das concrecións, o fondo volve a ser claramente aristotélico)[336].

Parecese que Aelredo está tratando, desde as primeiras liñas do seu *De Spiritali Amicitia*, de compararse con Santo Agostiño, quen tamén coñeceu a influencia do de Arpino durante a súa formación para, posteriormente, rexeitala, chegando a combater abertamente algunhas das súas máximas ou propostas (vid. González Fernández 2015: 51). Agora ben, na obra de Aelredo esta amizade xuvenil (pueril) estaría representada por quen podería pensarse que sería o referente patrístico privilexiado do cisterciense, o

335 Falamos, non obstante, dunha superación parcial, máis ideolóxica (publicitada e pretendida) que real, máis alá do evidente paso do Arpinate e da súa sabedoría polas augas do Xordán, facendo aceptábel e compatíbel o seu pensamento co marco de referencia ideolóxico-espiritual cristián. Non en balde, os espazos e puntos non xa comúns, senón de encontro e intercambio que poden establecerse entre os diálogos destes dous grandes teóricos do amizar son numerosos. Por destacar só uns poucos: a verdadeira amizade depende da súa propia natureza e do sentimento que move ao corazón humano, non de intereses esternos ou que lle resulten estraños (*De amicitia* 31); a amizade ilumina a prosperidade, participa na desgraza e comparte o ordinario (*De amicitia* 22); na amizade nada hai deshonesto, artificial ou finxido, senón que todo nela é verdadeiro e espontáneo (*De amicitia* 26); todo se lle debe permitir ao amigo, coa excepción da fe, os perigos da patria ou os dereitos doutro (*De amicitia* 39); a amizade nace entro os bos, progresa entre os mellores e atopa a súa plenitude entre os perfectos (*De amicitia* 18); non se pode utilizar ao amigo como instrumento (*De amicitia* 79); a amizade non se debe buscar, fomentar e soster por utilidade, senón que ela mesma é valedora de grandes vantaxes (*De amicitia*, 30 e 51); o fundamento da amizade é divino (*De amicitia* 20); os defectos do amigo recaen sobre un mesmo (*De amicitia* 76); hai que esixirlle ao amigo cualidades que ten (*De amicitia* 73 e 82); as amizades de pracer ou utilidade poden servir de camiño cara a amizades superiores e verdadeiras (*De amicitia* 22); débense antepoñer sempre os dereitos da amizade aos bens temporais (*De amicitia* 63), etc.

336 A estes tres tipos de amizade podería sumarse unha segunda tríada, fundamentada, neste caso, non nas formas ou finalidade dos distintos tipos de amizade, senón na súa fonte ou principal asento: a amizade baseada no puro afecto, na razón e na fe (amor a Deus e ao próximo). Esta segunda tríade é absolutamente complementaria respecto da anterior, pero non garda con ela unha relación de equivalencia plena entre as partes, sendo que a amizade corrixida e dirixida pola razón non pode integrarse plenamente na categoría da amizade perfecta, superior, habida conta de que aínda precisa da súa propia corrección por parte da fe, pero tampouco pertence ao nivel da amizade imperfecta, non sen problemas de encaixe cando menos, dado que a motivación que a move supera, con moito, o carácter mundano e, en ocasións, primario que rexe no nivel inferior, operando, en certa medida, como unha sorte de estadío intermedio ou ponte na senda de perfeccionamento do amizar. Neste sentido, no momento en que expoñamos a narración biográfica coa que Aelredo presenta e define as liñas mestras da súa proposta espiritual, poderá verse con claridade o sentido de mediación e condución (para logo ser ela mesma reconducida pola fe) deste tipo de amizade racional.

muro da ortodoxia fronte ao que someter os furores e desatinos do paganismo. Falamos de Santo Agostiño[337]. Sen xénero de dúbida, as fontes patrísticas e escriturarias son, comparativamente (e, polo demais, como era de esperar), moito máis numerosas que as pagás, caso de San Xerome —fundamentalmente das súas cartas, aínda que non só: a amizade que pode cesar xamais foi verdadeira (*Carta* 3, 3 e 6); a amizade mundana persigue o diñeiro e muda coa fortuna (*Contra Rufino* I, 17); verte no outro o amor que a ti mesmo te profesas (*Epístola 53*); os ausentes están presentes (*Carta* 8, 1)...— ou de San Isidoro (o amigo como o «gardián da alma» de *Etimoloxías* 10, 5). Súmanse aos Pais da Igrexa intelectuais cristiáns de relevancia, antigos (Casiodoro) ou máis recentes (Bernardo de Clairvaux: o amor a Deus como fundamento da amizade [*Amor a Deus*, 26], sen verdade a amizade queda valeira [*Epístola 78*, 13]) e, por suposto, as xa referidas fontes testamentarias, comezando polas veterotestamentarias, algunhas das cales xa nos son coñecidas: o amigo o é para toda ocasión, ama en todo momento (Prov. 17,17); é menciña da vida (Sir. 6,16); non fagas amizade con homes coléricos (Prov. 22,24-25); as inxurias desfán o lazo da amizade, pero esta aínda se pode recuperar (Sir. 22,21-22), etc. Algúns tráense doutros eidos ao da amizade (que me bique co bico da súa boca; Cant. 1,1), mentres que outros son reinterpretados baixo un foco cristolóxico (Cant. 2,6). Finalmente, o cisterciense engade e mestura todo este torrente filosófico-teolóxico e espiritual con entradas extraídas do Novo Testamento (fundamentalmente de *Feitos*, Xoán, Mateo e as cartas de Pablo de Tarso): unha alma e un só corazón (Ft. 4,32); gozar con quen goza e sufrir con quen sofre (Rom. 12,15); amar incluso aos inimigos (Mt. 5,44; Lc. 6,27-35); xa non vos chamarei servos, senón amigos meus (Xn. 15,15); seredes os meus amigos se facedes o que eu [Cristo] vos digo (Xn. 15,14), etc.

Aelredo, ademais, non pretende contentarse con Cicerón; non pretende contentarse con Cicerón ou, tal e como ten sinalado con maior acerto César Raña, non pode facelo, na medida en que a única amizade plena que o noso cisterciense concibe é: «a que nace en Xesucristo, se desenvolve segundo a súa mensaxe, e en Cristo acada a perfección» (Raña Dafonte 2012: 69)[338]. Non obstante, o camiño que emprende o cisterciense dista moito de dirixirse de Arpino, cun sendeiro desdebuxado que nos guía ata Estaxira, a Hipona, pois os seus pasos se deterán sonoramente en Milán, no seo de San Ambrosio, cuxo *De officiis ministrorum* enxalzou como un verdadeiro manancial de sabedoría e piedade. E é que puidese dar a impresión de que Aelredo trata de emular a Agostiño, de convertese el mesmo nun outro bispo de Hipona, pero, ao noso entender, o que parece querer non é exactamente imitalo, senón suplantalo, colocándose el mesmo no lugar daquel tras Ambrosio. Así pois, diciamos, Cicerón non fora suficiente, pero Agostiño, por máis cristián que sexa, está lonxe de situarse nunha posición moito mellor.

Pero, de que falamos cando falamos daquela «outra amizade máis santa» que Aelredo de Rievaulx nos anuncia no seu *De Spiritali Amicitia*? O propio Aelredo proporciónanos cara ao final do Libro III unha detallada e sucinta descrición deste chanzo superior da escala do amizar, inserido nunha algo extensa pasaxe de carácter

337 Aelredo resume as máximas da arte de amizar do de Hipona por boca de Gualterio, para pasar a criticalas e rebatelas con posterioridade. Así, Gualterio dirá serlle abondo a el mesmo e a Graciano, o outro interlocutor presente no Libro III (no Libro I o é Ivo, Xoán, monxe de Wardon e tamén amigo de Aelredo), cunha amizade limitada a: «conversar, rir, servirnos mutuamente con agrado, ler xuntos e facer comentarios, chancearnos uns con outros e tratarnos con respecto; discutir a veces, pero sen animadversión, como cando un disente de si mesmo; e con tales discusións, moi raras, condimentar as moitas conformidades; ensinarnos e aprender algo uns de outros, suspirar polos ausentes con pena e recibir con ledicia aos que chegan» (Elredo de Rieval 2002: 90; lémbrese a xa referida *Confesións*, IV, VIII, 13).

338 Non debe sorprendernos, xa que logo, que Aelredo admitise que, tras topar as Sagradas Escrituras e comezar a comparalas coa obra do Arpinate, se abraiabase de que esta xa non lle resultase tan atractiva, descubrindo por entón a súa atención e querer cativos por aquilo que se atopaba: «dulcificado coa mel do docísimo nome de Xesús, ou sazonado coa sal das santas Escrituras» (Elredo de Rieval 2002: 4).

autobiográfico (que reproducimos a continuación), reforzando e enriquecendo desta forma a carga de contido analítico da súa exposición co valor engadido da realización experiencial, da proba biográfica:

> «Lembro neste intre dous amigos meus que, liberados xa da presente vida, viven e seguirán sempre vivos para min. Un deles [Simón, a quen lle adica un panexírico en *Speculum Caritatis* I, 98-114] tomeino por tal ao principio da miña conversión por certa semellanza nos nosos gustos e costumes, sendo eu aínda un adolescente; o outro [cuxo nome descoñecemos] elixino case desde a súa nenez, e despois de telo probado moitas veces e de moi diversos modos, uninme a el co máis alto grao de amizade, cando xa os anos encanecían os meus cabelos. O primeiro tíñao elixido como compañeiro e copartícipe das delicias do claustro e das dozuras espirituais que comezaba a experimentar, cando aínda non estaba oprimido pola solicitude pastoral, nin me dispersaba a preocupación polos intereses temporais; nada nos pedíamos ou dábamos o un ao outro fóra do afecto, e algunhas delicadas manifestacións do mesmo ditadas pola caridade. O segundo, escollino eu desde moi mozo para tomar parte nas miñas preocupacións, foi colaborador de tódalas miñas fatigas. Ao lembrar e examinar agora aquelas dúas amizades, atopa que a primeira se apoiaba máis no afecto, e a segunda na razón; se ben naquela non faltou razón, nin esta careceu de afecto.
>
> Ademais o primeiro foime arrebatado nos comezos mesmos da nosa amizade, e puiden elixilo, tal como din, pero non o puiden probar; o outro viviu entregado a min e amado desde a nenez ata a súa idade madura, e subimos xuntos tódolos graos da amizade, en canto foi posíbel a nosa imperfección. A admiración das súas virtudes foi o primeiro que inclinou o meu afecto cara a el. Eu o trouxera noutro tempo desde os países do Sur a esta soidade norteña, e fun tamén quen o iniciou na disciplina regular. Desde entón, por dominar o seu corpo e soportar xaxúns e traballos, foi modelo para moitos e a admiración de case que todos; e para min, motivo de gloria e delectación. Xa entón xulguei acertado instruílo nos principios da amizade, pois vía que non molestaba a ninguén e agradaba a todos.
>
> Ía e viña dócil ás ordes dos vellos, humilde, manso, circunspecto nos seus modais, parco nas súas verbas, alleo a toda indignación, descoñecedor da murmuración, o rancor e a detractación; vivía como un xordo que non oe, ou un mudo que non abre a boca [Sal. 37,14]. Era como un xumento, sostido ao freo da obediencia e levando, infatigábel, o xugo da observación regular na alma e no corpo. Sendo aínda un neno pasou uns días na enfermería; foi corrixido polo meu venerábel pai e preceptor [o abade Mauricio], de ceder tan presto, e á súa idade, ao descanso e a preguiza. Quedou tan avergoñado, que moi pronto saíu de alí e entregouse con tal ardor aos exercicios corporais que, en moitos anos non afrouxou en nada o seu acostumado rigor, nin sequera cando o aflixía unha grave enfermidade.
>
> Todo isto o fixera tan entrañábel para min, o introducira de tal modo no meu corazón, que de inferior fíxeno o meu compañeiro. De compañeiro amigo, e de amigo amicísimo [tamén en *Speculum Caritatis* I, 29]. Vendo que avantaxaba en virtude e graza a moitos vellos, co consello dos irmáns, impúxenlle o cargo de prior. El non quería, pero fiel ao voto de obediencia, aceptouno humildemente. Instoume moitas veces en segredo que llo quitase, pretextando a súa idade, a súa ignorancia e a amizade que xa iniciáramos, temendo con tal motivo chegar a amarme menos ou ser menos amado.
>
> Ao ver que non conseguía nada con tales razóns, optou por manifestarme abertamente os seus temores con respecto aos dous, e a enumerar con toda humildade e reserva o que lle agradaba menos en min, coa esperanza, como máis

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

tarde me explicou, de que eu, ofendido por esta especie de presunción, accedería máis facilmente á súa demanda. Pero precisamente esa liberdade de xuízo e de expresión foi o cumio da nosa amizade, pois eu seguía queréndoo como amigo. Notando el que me agradaba todo o que me acababa de dicir, que respondera humildemente cada unha das preguntas, que lle daba a razón en todo, e que en vez de molestarme conseguira unha froita máis abundante, comezou a amarme máis intimamente que antes, a dar renda solta aos afectos e envorcarse totalmente no meu peito. Así probei eu a súa liberdade e el a miña paciencia.

Á miña vez, presentada a ocasión, paguei coa mesma moeda, créndome no deber de reprendelo con dureza, usando incluso verbas un tanto inxuriosas, e a pesar da miña liberdade de expresión non o atopei impaciente nin ingrato. Comencei despois a revelarlle os meus segredos máis íntimos e amosouse fiel. Así creceu entre nós o amor, acendeuse o noso afecto, e a caridade robusteceuse ata chegar a non ter máis que un só corazón e unha soa alma, a querer e non querer o mesmo [Ft. 4,32; Salustio, *Catilina* 20, 4]. Este amor carecía de todo temor, descoñecía a ofensa, carecía de suspicacia e aborrecía a adulación.

Nada de simulación entre nós, nada finxido, nada de emulación, nada de lisonxas deshonestas, nada de dureza inconveniente, ningún rodeo, ningún recodo, senón todo patente e manifesto. Parecíame que o meu corazón fora o seu, e o seu o meu; e el sentía o mesmo. Como camiñaramos rectamente na amizade, a corrección non ocasionaba indignación, nin o consentimento culpa. Como se amosaba amigo en cada ocasión, miraba en canto podía pola miña tranquilidade e a miña paz. El mesmo se expuña aos perigos e saía ao encontro dos obstáculos que xurdían.

Estando el xa enfermo, quería eu ofrecerlle algún alivio temporal, máis el rexeitábao dicindo que era preciso tomar precaucións para que o noso amor non fose medido por tales consolacións da carne, e para que isto non se atribuíse máis ao sentimento carnal que á necesidade, pois dese modo minguaría a miña autoridade. Era, pois, como a miña man, o meu ollo, o báculo da miña ancianidade [Tob. 5,23], o apoio do meu espírito e o doce consolo das miñas penas. O seo do seu amor acollíame cando me fatigaba polo traballo, e os seus consellos renovábanme cando me atopaba mergullado na tristura ou aflición.

Apaciguaba as miñas emocións, suavizaba a miña cólera. Todo o que me acontecía de menos agradábel llo refería; o que non podía soportar só, tolerábao máis facilmente apoiándome nel. Que pensades? Acaso non foi unha primicia da benaventuranza amar e ser amado así, axudar e ser axudado desta maneira? Non foi emprender un voo máis alto, apoiado na dozura da caridade fraterna, cara a aquel sublime resplandor do amor divino, ascender pola escala da caridade ata o abrazo amoroso de Cristo, ou descender suavemente no amor do próximo? Inxerín aquí a título de exemplo a nosa amizade, para que se atopades nela algo digno de imitación, vos aproveitedes dela» (Elredo de Rieval 2002: 106-111).

Pouco antes deste dobre relato Aelredo insire na súa obra unha referencia explícita á parella Xesús maduro-Xoán mozo, de tal forma que, tanto a proximidade textual como posíbeis similitudes observábeis (que tamén, en ocasións, pretendidas) entre ambas experiencias de unión e vida humana compartida, favoreceron que a proposta boswelliana a favor do fondo homosexual que latexa no texto no seu conxunto gañase forza (e adeptos) na historiografía occidental:

«E ninguén se considere menosprezado de non ter sido promovido, pois o Señor Xesús, preferiu a Pedro sobre Xoán, sen quitar nada de afecto a Xoán polo feito de ter concedido o primado a Pedro. A Pedro confioulle a Igrexa, a Xoán

> entregoulle a docísima Nai; a Pedro deulle as chaves do seu reino, a Xoán descubriulle os segredos do seu corazón. Pedro quedou máis elevado, Xoán máis seguro. Pedro, a pesar de estar constituído en dignidade, ao dicir Xesús: "Un de vós vaime entregar" [Xn. 13,21-23], se atemoriza e treme como tódolos demais, mentres que Xoán, volto máis audaz ao reclinarse no peito do Señor, ante a indicación de Pedro, pregúntalle quen é o traidor. A Pedro destinouno aos traballos apostólicos, porque "así quero que permaneza ata que veña" [Xn. 21,22]. Deunos exemplo "para que nós fagamos o mesmo" [Xn. 13,15]» (Elredo de Rieval 2002: 105-106)[339].

Nótese, por certo, que a relación sostida co anónimo segundo amigo, o seu amigo de claustro, abrangue de forma simultánea ambas facianas, a reservada por Xesús a Pedro (goberno e axuda coas labores do mosteiro) e a Xoán (compartir os segredos do seu corazón, facer as penas máis levadías e incrementar os goces co ben da compañía mutua) (vid. González Fernández 2015: 55). Pero neste punto é preciso volver ao conversor de Santo Agostiño, quen está chamado a ocupar un papel de protagonismo absoluto no Libro III de *A amizade espiritual*, pois, ao noso entender, máis parecese estar acudindo aquí o noso cisterciense a San Ambrosio e á súa probación dos amigos que a unha equiparación das súa amizades pasadas coa parella Xesús maduro-Xoán mozo. Non en balde, Aelredo recorrerá no seu diálogo sobre a amizade a San Ambrosio, fundamentalmente ao seu *De officiis ministrorum* (que non só, citando igualmente outros, como o *De virginibus*), para cuestión tan significativas como a devandita proba do amigo e a súa corrección (*De officiis ministrorum* III, 128)[340]. Tamén lle servirá o

339 Aelredo tamén se ocupará desta parella no seu *Speculum Caritatis*, nunha pasaxe, por certo, especialmente valorada por John Boswell para a súa particular lectura *queer* do pensamento (vida e obra) do cisterciense (respectamos a tradución manexada por Boswell; 1993: 248-249): «En realidade, é un gran consolo nesta vida ter alguén a quen poder unirse en abrazo íntimo do amor máis secreto; en quen poida o noso espírito descansar; en quen poder envorcar a nosa alma; en cuxa deleitosa compañía, como nunha doce e consoladora canción, poder reconfortarnos en medio da tristura; en cuxo amizoso e acolledor colo poder atopar paz en medio de tantos reveses mundanos; a cuxo corazón amante poder abrir tan libremente como quixeramos os nosos máis íntimos pensamentos; por medio de cuxos bicos —como se dunha medicina se tratase— curar a enfermidade da aflición e a preocupación; quen chore connosco na tristura, se alede connosco na alegría e connosco se interrogue na dúbida; alguén a quen levar encadeado polos grillóns do amor na íntima habitación da nosa alma, de modo que aínda que o corpo estea ausente, alí estea o espírito, e poidamos con el falar a soas, do modo máis segredo e máis delicioso; alguén con quen poder descansar, só os dous, no sono da paz, lonxe do mundanal ruído, en abrazo de amor, no bico da unidade, coa dozura do Espírito Santo que flúe sobre nós; alguén con quen sentirse tan unido que as almas do un e outro se mesturen, e de dúas se volvan unha soa. / De todo isto podemos gozar no presente con aqueles que amamos non tan só coa mente, senón co corazón; pois algúns están unidos a nós máis intensa e apaixonadamente que outros no vínculo amoroso da amizade espiritual. E para que este amor sagrado non pareza impropio de ninguén, o mesmo Xesús, en todo igual a nós, que con nós con-sinte e com-padece en todo, transfigurouno mediante a expresión do seu propio amor: pois permitiu a un, non a todos, reclinarse no seu peito como sinal do seu amor especial, de modo que a cabeza virxinal sostívose nas flores do peito da virxe e canto máis preto estaban, máis copiosamente os fragantes segredos do seu matrimonio celestial impartiron o doce aroma do crisma espiritual do seu virxinal amor. / Aínda que todos os discípulos foron bendicidos coa dozura do amor máis grande do santísimo mestre, concede con todo a un só, e como un privilexio, este símbolo dun amor máis íntimo, polo cal sería chamado "o discípulo que Xesús amaba"». Xa se dixo que Boswell tende a esaxerar ou sobredimensionar ocasionalmente a presenza de elementos ou contidos susceptíbeis dunha lectura homoerótica, pero, neste caso, atendendo ao contido concreto do texto (fálase de bicos, si, que logo habería que contextualizar no marco da distinción dos tres tipos de bicos á que se acolle Aelredo, pero non do tálamo nupcial, de caricias, de tensión libidinal ou de ningún outro recurso empregado con fins metafóricos neste tipo de relatos, ben fose para inflamar e evidenciar a sobrecarga espiritual-emocional ou para seducir ao auditorio), parecese que o estadounidense non estivese excesivamente familiarizado coas manifestacións medievais e modernas (mesmo sapienciais) do erotismo sacro (vid. González Fernández 2015: 48).

340 «Se notas algunha falta no teu amigo, corríxeo secretamente; se non che presta oídos, repréndeo en público. As correccións son boas, e a miúdo adoitan ser mellores que unha amizade calada. Aínda que o amigo se considere ferido, con todo, corríxeo; aínda que a amargura da corrección fira o seu corazón, non por iso deixes de facelo. Son máis soportábeis as feridas do amigo que os bicos dos aduladores. Corrixe, pois, o amigo que se equivoca». (Con anterioridade, Aelredo xa se referira á cuestión da proba, «"Na necesidade", di certo autor, "é onde se proba o verdadeiro amigo"», tamén con referencia a San Ambrosio [*De officiis ministrorum* III, 130], se ben nesta ocasión compartindo espazo con San Bernardo [*Epístola* 125, 1].) A proba e comprobación do amigo, lembremos, é un elemento fundamental no contexto da xerarquía xuramentada medieval, civil e sacra, podendo conducir ao sometido a votos a situacións de humillación ou verdadeiramente tráxicas (vid. González Fernández 2015: 55 e 101), por máis

bispo de Milán para a fidelidade e sinceridade debidas entre os amigos (proba do segredo como marca de intimidade e garantía de autenticidade da amizade e das verbas e sentimentos envorcados nela) (*De officiis ministrorum* III, 136)[341]. Outras posúen certo recendo clásico (aristotélico, en particular, aínda que non só):

> «"A amizade", di San Ambrosio, "non é un tributo, senón honra e grande dita. É unha virtude, non un lucro; non nace do diñeiro, senón da gratitude; non dunha puxa de presos, senón dunha competición de benevolencia"» (*De officiis ministrorum* III, 134; Elredo de Rieval 2002: 83).
>
> «"Trata ao amigo como un igual", di San Ambrosio, "e non te avergoñes de adiantarte a prestarlle servizos. A amizade nada sabe de orgullo"» (*De officiis ministrorum* III, 129; Elredo de Rieval 2002: 96). (Nesta mesma liña, Aelredo faise igualmente eco da seguinte prescrición [*De officiis ministrorum* III 22]: «Entre costumes dispares non pode existir amizade; por iso debe darse semellanza de cualidades entre ambos».)
>
> «Un amigo é o compañeiro da túa alma; unes e aproximas o teu espírito ao seu fundíndoos de tal maneira como se dos dous quixeras facer un só" [*De officiis ministrorum* III, 134]. A el entrégaste como a outro "ti" [...] A amizade debe ser estábel e ofrecer unha imaxe de eternidade, mantendo sempre vivo o amor.
>
> Polo mesmo, "non podemos cambiar de amigo por calquera impresión volúbel, á maneira dos nenos" [*De officiis ministrorum* III, 128]» (Elredo de Rieval 2002: 61-62).

Aelredo recorre, xa que logo, a San Ambrosio para un elemento tan fundamental na súa particular proposta sobre a amizade espiritual como o é a unión e fusión dos amigos, das súas almas, en, a través de e grazas a Deus, e é este un punto, principio e final (literalmente) do diálogo sobre a amizade de Aelredo, no que desexamos deternos a continuación. Bordeando as terras anegadas do paradoxo aristotélico da autarquía divina, da súa autista autosuficiencia[342], pero sen chegar a entrar nelas, Aelredo situará a

que autores como o propio Aelredo tivesen dubidado da conveniencia de estender os votos dos amigos ata o martirio (vid. Elredo de Rieval 2002: 16-17). É tamén a segunda etapa, trala elección e antes da admisión e do perfecto acordo no terreal e o divino dos amigos (o seu cumio), do proceso de conquista da amizade superior na obra de Aelredo (*AE* III, 59-75; a cita concreta de San Ambrosio incorpórase máis tarde: *AE* III, 106) e peza nuclear da súa propia experiencia autobiográfica no seu máis íntimo e pleno amizar. Polo demais, falamos dunha cuestión acompañada por fondas e densas tinguiduras clásicas, desde a conciencia, o saberse amigos, aristotélica á descarnada proba do tempo ciceroniana: os seus proverbiais modios de sal (*De amicitia* 19, 61; «medimnos» na versión previa recollida polo Estaxirita na *Ética a Eudemo*: *EE* VII, 2, 1238 a 1-5), na que o cisterciense atopará espazo para dar igualmente acollida ás reflexións de autores cristiáns, caso da fermosa cita de San Xerome relativa á gratuidade do amizar por oposición a aqueles que pretenden reducila a un mercadeo de vantaxes (vid. Raña Dafonte 2012: 72-73).

341 «Observa Santo Ambrosio que con estas palabras "deunos a norma a seguir na amizade: que fagamos a vontade do amigo, que descubramos os nosos segredos ao amigo e todo o noso interior, e non nos desentendamos das súas cousas máis íntimas; que lle abramos o noso corazón, e que el nos abra o seu. Porque o amigo non agocha nada, e se o é de verdade, envorca a súa alma o mesmo que o Señor Xesús revelaba os misterios do seu Pai"» (Elredo de Rieval 2002: 56).

342 Querer para o amigo o maior dos bens pode supoñer, en sentido último ou grao sumo, desexar que sexa un deus, pero, en tal condición, contentado coa feliz contemplación de si mesmo, o amigo divinizado xa non precisaría do amigo que tal desexou e que, en tal estado, o perdería como amigo: «o discurso, ao desenvolver a dificultade, afirma esta cuestión, pero os feitos parecen ir nun senso tal que, evidentemente, aquel que ten suscitado a dificultade, en certa maneira, [vese que] nos engana. Temos que examinar a verdade partindo do que segue: o amigo quere ser, como di o proverbio, "outro Heracles", outro eu. Porén, existe unha separación e é difícil que xurda a unidade. Mais, segundo a natureza, a semellanza é moi estreita, e así, un parécese ao seu amigo desde o punto de vista do corpo, outro desde o punto de vista da alma, e entre eles, un parécese segundo unha parte, e outro, segundo outra. Con todo, e pese a iso, un amigo desexa existir como un eu separado. Agora ben, percibir e coñecer a un amigo debe ser, en certo modo, percibirse e coñecerse a si mesmo. Por conseguinte, compartir incluso os praceres vulgares e vivilos cun amigo é racionalmente agradábel (pois a percepción de si mesmo preséntase sempre ao mesmo tempo), pero máis aínda compartir os praceres máis divinos, e a causa disto é que sempre é máis agradábel contemplarse a si mesmo en posesión do ben superior, xa sexa isto unha paixón, unha acción, ou outra cousa distinta. Pero se se debe vivir ben e

amizade plena e verdadeira máis alá dos límites da mortalidade, da súa accidentalidade e concreción, limitación, para depositala amorosamente no mesmísimo e holista corazón da deidade, diluíndo aos amigos particulares na indistinción, unidade e transcendencia dunha harmoniosa benaventuranza final[343]. Parecese que aquí se está perdendo, por carecer de sentido, toda aquela proposta de amizades superiores, ao estilo aristotélico, nas que o lazo de unión dos amigos se exercitaba e, ao tempo, fornecía na procura do perfeccionamento mutuo e recíproco dos amigos no exercidio da virtude, pero, ao noso entender, o que o cisterciense estaría eludindo era a trampa (auto-trampa) do Estaxirita relativa ao autismo divino do amigo exaltado á máis alta potencia, o cal lograría grazas a un dobre xogo de espellos. Así, por unha banda, transportaría unha porción da amizade perfecta á nosa realidade imperfecta, permitíndonos deste xeito vivir e gozar dunha unión mística limitada pero *ante mortem*, na que a forza da revelación da fe (capaz de perfeccionar á razón que, previamente e á súa vez, xa purgara os impulsos da carne) e da mediación de Cristo non destrúan á parella, ou grupo, de amigos e os seus compoñentes singulares, xa rexidos e unidos, aínda que só parcialmente, pola lei deste simulacro de amizade espiritual. Tal é o contexto de reafirmación do principio aelrediano de que o home que se fai amigo doutro home faise amigo de Deus (vid. Elredo de Rieval 2002: 36). Pero, pola outra, Aelredo desprazará o estado de plenitude e a concreción final desta relación ao terreo da mística escatolóxica, na que o número dos amigos (problema permanente da reflexión filosófica sobre a amizade previa, coetánea e posterior ao noso autor), sustentado e regulado agora pola omnipotencia e omnipresenza divinas (se ben, iso si, limitado aos benaventurados), simplemente carece de sentido. Na mente de Deus, con perdón de Leibniz, as leis matemáticas do ser humano de nada valen, só estorban.

tamén [facelo así] o amigo, e vivir en común inclúe o actuar en común, centrarase a comunidade principalmente nas cousas incluídas no fin. Por iso é conveniente estudar xuntos e deleitarse xuntos non nos praceres do alimento e nas necesidades da vida (xa que tales comunidades non parecen ser compañías, senón simples goces, senón que cadaquén desexa compartir cos seus amigos o fin que el sexa capaz de acadar, ou, se isto non é posíbel, prefira principalmente facer o ben aos amigos e recibilo deles. É, pois, evidente que hai que convivir, e que todos o desexan en gran maneira, e que isto ocorre, sobre todo, no home que é máis feliz e mellor. Pero tamén é evidente que, de acordo co argumento, non era isto o que se manifestaba e que iso estaba rectamente deducido, segundo o argumento verdadeiro. En efecto, a solución atópase na síntese, sendo verdadeira a comparación [relación entre deuses e homes]. Pois o feito de que a divindade sexa de tal natureza que non ten necesidade de amigos, o argumento postula que isto vale tamén para o home que é semellante. Porén, segundo este argumento, o home bo non pensará nada, pois non é así como a divindade é feliz, xa que é demasiado boa para pensar noutra cousa [diferente] que en si mesma. E a razón está en que en nós o vivir ben depende dalgo distinto de nós, mentres que no seu caso, a divindade é en si mesma o seu vivir ben» (*EE* VII, 8, 1245 a 25-1245 b 35). O argumento, con todo, e de acordo co xa sinalado no primeiro bloque da presente investigación cando se introduciu por vez primeira a idea do *outro Heracles*, non resulta, con todo, perfectamente adecuado á cuestión que aquí nos ocupa, a da perda do amigo unha vez conquerida a súa perfección (aquí entendida como deificación), sendo esta exposta con maior claridade, e especificidade, no seguinte fragmento da *Ética a Nicómaco*, introducido a razón da casuística da amizade segundo esta se dá na xustiza e na amizade: «A igualdade na xustiza, con todo, non parece ser semellante á igualdade na amizade; pois no que é xusto, é primaria de acordo co mérito e secundaria de acordo coa cantidade, mentres que, na amizade, é primaria de acordo coa cantidade e secundaria de acordo co mérito. Isto resulta claro cando se dá unha gran diferenza na virtude, vicio, prosperidade ou calquera outra cousa, pois, entón, xa non son máis amigos, nin aspiran a selo. E isto é máis evidente no caso dos deuses, xa que a súa superioridade en tódolos bens é superlativa. Tamén é claro tratándose dos reis: pois os que son con moito inferiores a eles non cren poder ser amigos dos mellores ou máis sabios. En tales casos, con todo, non hai un límite exacto, ata o cal sexa posíbel a amizade, pois poden desaparecer moitas cousas e a amizade permanecer; pero cando a distancia é moi grande, como a da divindade, non é posíbel a amizade. De aí que xurda a dificultade de se acaso os amigos non desexan aos seus amigos os maiores bens, por exemplo, que sexan deuses, posto que entón xa non serán amigos seus, sequera, polo tanto, un ben para eles, pois os amigos son un ben. Se, pois, se di, con razón, que o amigo desexa o ben do amigo por causa deste, este deberá permanecer tal e como é; e desexará os maiores bens para el mentres siga sendo home. E, quizais, non tódolos bens, xa que cada un desexa sobre todo o ben para si mesmo» (*EN* VIII, 7, 1158 b 30-1159 a 10; o paradoxo aparece unha vez máis, aínda que tratado de forma máis dubitativa, no cap. XV do Libro II da *Grande Ética*, «Da autosuficiencia», concretamente en 1212 b 34).

343 «Acadada por fin a seguridade, gozaremos da eternidade daquel Ben Sumo. Esta amizade á que aquí só podemos admitir a uns poucos, estenderase a todos e anegarase en Deus, cando *Deus sexa todo en todos* [I Cor. 15, 28]» (Elredo de Rieval 2002: 114).

Neste contexto resultan fundamentais a nova idea e figuración que de Deus se irán construíndo e establecendo no marco do pensamento e a relixión cristiás. Non nos referimos (non de forma privilexiada ou exclusiva cando menos) á formulación trinitaria do eu divino, senón á defensa dun Deus que, por oposición a un mundo concibido como *ens ab alio* (entidade continxente, finita e creada, libre e voluntariamente, por unha entidade externa e superior), se define e é enxalzado como *ens a se*, como unha entidade primaria, orixinaria, pero tamén eterna e radicalmente necesaria para co resto da realidade, transcendental e dotada dunha realidade xenuinamente espiritual, pero, en particular, como unha realidade persoal, ata o punto de terse feito humana nunha das formas ou compoñentes da Trindade, procedendo a compartir parcialmente, habida conta desta natureza trinitaria, a nosa fortuna terreal, ata o punto do seu sacrificio pola redención do seu sacrificio en pro da redención do conxunto dos seres humanos (vid. Raña Dafonte 2012: 66-67). Nesta mesma liña, Pedro Laín Entralgo afirmará no seu *Sobre a amizade* (obra na que, de acordo con César Raña, o urreano tería acadado a perfección de si mesmo) que: «para entender idoneamente esta inédita concepción do amor [amor como *agápê* / ἀγάπη], e por consecuencia da amizade, é preciso considerar antes [...] as novidades cristiás tocantes ás tres principais ordes da realidade, sexa ou non cristián quen con ela se enfronta: Deus, o mundo e o home» (Laín Entralgo 1985: 56).

De Cristo partimos, como modelo e motivador daquel amor polo e co que amamos ao amigo, e a Cristo volvemos, ofrecéndosenos el mesmo como amigo ao que poder amar. Tal é o sentido cristolóxico da escala de perfección que se agocha tralos graos da amizade e a súa concatenación segundo estes elementos foron tratados por Aelredo de Rievaulx. Agora ben, no esquema medular detéctanse múltiples puntos de encontro coa tradición clásica grecolatina, en particular con Cicerón e, igualmente (e, en ocasións, máis), Aristóteles: a verdadeira amizade, a amizade superior, dáse entre os bos, susténtase na semellanza de caracteres, costumes, pensamentos e sentimentos e se fornece coa práctica da virtude (comezando pola xustiza e a prudencia). Tampouco a aproximación e entretecemento das virtudes cardinais coas teologais será marca distintiva da aproximación de Aelredo á cuestión do amizar. Finalmente, a unión das almas nunha soa por mediación da amizade tampouco era, no fondo, un tema novo: Pitágoras, Cicerón, o mesmo Santo Agostiño, *Feitos*, Ibn Hazm, Ibn Dāwūd... A lista é longa. Pero Aelredo soubo dar forma á súa propia singularidade e converteuse, con pouco xénero de dúbida, nun dos máximos representantes históricos da mística da amizade de corte cristiá (coa súa carga filosófica anexa). Descubriu e levantou unha copa rebordante, cuxo líquido, sen fondo nin final, incapaz de deter a súa emanación e sen motivo para facelo, volve indistinguíbel recipiente, man e viño nun todo absoluto.

3.2.3. Amizade e caridade (ou a súa ausencia)

No bloque inmediatamente seguinte teremos a oportunidade de analizar un outro tratado sobre o amizar froito da actividade dun outro relixioso, Matteo Ricci, quen, de feito, inscribirá o tratamento desta cuestión no seo da súa propia actividade proselitista, evanxelizadora. Agora ben, será xustamente a non presenza na obra do xesuíta da amizade cristiá como caridade (a *caritas* como unha forma da amizade que quedara consagrada con claridade a partir de Santo Tomé de Aquino, se ben é esta unha vía que xa se viña explorando con anterioridade) a que permita a un dos editores contemporáneos do seu *De Amicitia*, Filippo Mignini, cualificar o texto de secular. Esta cuestión sería logo debatida por Ana C. Hosne na primeira terceira do seu *Shaping*

Virtuous Friendship: the Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) in late Ming China («How was Christianity involved in Ricci's conception of 'virtuous friendship'»; 2011: 7-9) e na primeira do seu *Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552-1610) in Late Ming China* («Literary friendship: Matteo Ricci' *Jiaoyou lun* (1595)»; 2014: 195-203 [para a cuestión que aquí nos interesa, páxs. 200-202, nas que se recolle e amplía o dito no anterior]), e á súa análise nos ateremos aquí.

En realidade, como advirte Hosne, é dobre, na medida en que implica as consideracións dun outro tradutor contemporáneo do *De Amicitia* de Ricci, Timothy Billings, para quen o tratado sobre a amizade do xesuíta habería de ser considerado secular habida conta de que Deus unicamente é referido en 2 das 100 sentenzas que compoñen a versión final do texto (as XVI e LVI; dúas das máis largas da obra, por certo). Tras ámbalas dúas consideracións subxacería, aínda que de forma latente, a valoración do fondo humanista deste escrito de Ricci, no que tería recorrido, fundamental pero non exclusivamente (pénsese nas referencias a Agostiño de Hipona ou Ambrosio), a fontes procedentes da tradición clásica grecolatina, isto é, pagá. En calquera caso, como poderemos comprobar de seguido, ambas valoracións, as de Mignini e Billings, están intimamente implicadas, non só na formulación da problemática, senón na posíbel resolución á mesma que intenta aportar Hosne.

Se lembramos o dito, a caridade tería servido ao Cristianismo como elemento de introdución da figura de Deus como principio e espazo de mediación, neste caso, no eido das relacións humanas (ou, máis concretamente, dun tipo de relación humana particular, íntima e emocional: a amizade). A mediación ontolóxica absoluta que se implica do carácter continxente e dependente (sexa baixo unha perspectiva voluntarista ou predestinataria, necesitarista) do feito da Creación, sometido o ser relativo dos seres creados ao único ser necesario do creador (aquel único do que, con propiedade, se pode dicir que é, en tanto en canto esencia e existencia coinciden nel e resultan, en última instancia, indistinguíbeis), dificilmente podía permitirse deixar aberto calquera tipo de fisgoa non controlada na obra creada, non suxeita ao estrito tutelaxe do seu responsábel, en tanto en canto unha indeterminación similar deixaba aberta a posibilidade de que a obra se rebelase contra o seu creador. A eucaristía e a propia institución eclesiástica, a Igrexa, servían para o cumprimento desta función mediadora, e así tamén o fará a caridade.

Xa desde tempos de Santo Agostiño quedara consagrada a idea de que unicamente polo amor de Deus aos homes poden os homes amarse mutuamente (amor ao próximo en canto amado por Deus). Non en balde, o amor que Deus dirixe ás criaturas por el creadas, e que resulta en condición indispensábel para poder amalo, non é amor pola criatura sub1, a criatura sub2, a criatura sub3..., senón amor por tódalas súas criaturas, de tal forma que a persoa que recibe o amor de Deus se converte non só en depositaria do amor de Deus a ela, senón do amor de Deus por tódalas súas criaturas. A amizade, entendida baixo a lente da caridade, particularmente trala relectura aristotélica practicada por Santo Tomé (quen tería convertido á primeira, a amizade, nunha forma de comprender á segunda, a caridade), cumprirá unha función semellante, pero realizando a lectura en sentido contrario, ascendente[344]. Por esta vía a amizade se converterá en amor ao outro a través do amor a Deus, recollendo a pauta cristolóxica o abrazo dos amigos como abrazo dos amigos a través de Cristo.

344 Tras citar a Aristóteles, Santo Tomé equiparará a amizade e o amor propio da caridade na súa *Summa contra Gentiles* III, 158 pola súa capacidade para facer de dous un só. Tamén Aelredo de Rievaulx se referirá ás relacións e semellanza existente entre ambas, amizade e caridade, se ben no seu caso afirmando que a segunda avantaxa á primeira en número, pero quizais (deixa a dúbida aberta) non en cualidade (vid. Elredo de Rieval 2002: 17).

Certamente, falamos dun concepto que, no seu rigor e precisión, non está presente no opúsculo sobre a amizade de Matteo Ricci, pero, dicimos, non o está en rigor e con precisión, e a puntualización non é accidental, residindo nela a principal carga de profundidade deixada pola análise de Hosne como reencontro das cuestións abertas por Mignini e Billings. Atendamos á sentenza XVI: «Un home só non pode cumprir cada cousa; por iso o Señor do Ceo enviou aos homes a amizade, para que así se presten mutua axuda. Se se eliminase do mundo este precepto, o xénero humano seguramente se disgregaría» (Ricci 2007: 19). Esta é a primeira aparición do Señor do Alto (*Shangdi*; 上帝) como fórmula sincretista na obra escrita de Ricci, e o fai asociando a amizade ao mesmo, en forma de orde ou mandato (o home faise de amigos para axudarse mutuamente co obxectivo de sobrevivir como especie, pero non o fai porque o desexe, lle resulte pracenteiro ou froito do ensaio da forma máis eficiente de acadar dita finalidade, senón porque Deus así o dita e desexa), no que se podería entender como unha sorte de intento temperá de acomodar a caridade cristiá ao marco referencial do universo conceptual confuciano[345].

Unha situación similar podemos observala na ausencia de referencias directas ou específicas á adulación como pecado oposto á caridade. Certamente, coas referencia de Ricci á *adulatio* no seu *De Amicitia* (sexa como *chanyu*; 諂諛; ou *ning*; 佞) situámonos lonxe da consideración tomista da adulación como pecado mortal (*Summa Theologica*, II-II, *quaestio* 115, art. 2), en caso de: a) gabar os pecados doutro; 2) por intención (adular a alguén co obxectivo de enganalo para poder danalo en corpo ou espírito) e 3) por ocasión (cando as gabanzas do adulador, aínda sen pretendelo este, dispoñen da ocasión de pecar para un terceiro). (De acordo coa mesma fonte, a adulación é un pecado venial e non mortal, por non oporse á caridade, cando se realiza buscando a aprobación ou agrado dos demais, para evitar un mal ou por necesidade.) Agora ben, de acordo con Ana Hosne, o emprego das voces «*chanyu*» e «*ning*» na obra ricciana sobre o amizar tería servido ao xesuíta xustamente para aproximar indirectamente a noción cristiá da adulación como pecado (e como pecado mortal) á súa nova audiencia chinesa (vid. Hosne 2014: 198-199).

En definitiva, se, ao feito de que nos atopamos ante a primeira obra redactada integramente por Ricci en chinés (experimental en máis dun sentido) e en forma de máximas e aforismos (pouco propicia para o ensaio formal e a exposición pormenorizada e precisa de nocións de pesada carga doutrinal), lle sumamos o valor do *De Amicitia* como engrenaxe destacado e fundamental da maquinaria misional ricciana (como logo trataremos de demostrar), o feito de falar da obra como un escrito secular resulta, ao noso entender e á luz das razóns pretextadas, cando menos acelerado e pouco xustificado.

3.3. O CURIOSO CASO DE PEDRO DE BLOIS

En fidelidade co consignado no seu epitafio (*Et cito quam legitur* / *tam cito relligitur*), Aelredo de Rievaulx foi lido e relido. A influencia da súa proposta sobre a amizade pode rastrexarse ata as obras de autores tan representativos neste campo como Albertano de Brescia, Lesnes Tomás de Frankham (*Speculum Spiritualis Amicitiae*) ou Ramon Llull, entre outros —incluída unha longa serie de Pseudo-Agostiños (incluído un *De vera*

345 «Ricci estaba buscando, estaba experimentando cunha terminoloxía para comunicar a idea dun único "Deus" expresado como Señor do Alto (*Shangdi*) e os homes sendo amigos, axudándose os uns aos outros, segundo o mandatos do *Shangdi*. E é unha forma máis para dar forma á amizade virtuosa» (Hosne 2011: 9).

amicitia liber unus) e anónimos (como o *Medulla dialogi de Amicitia*, de data discutida pero claramente inspirado na obra de Aelredo)—, o que nos fala da difusión do *De Spiritali Amicitia* de Aelredo nos tempos medievais, superior, ao parecer, á que se calculou orixinalmente. (Son todos exemplos recollidos polo tradutor de Oseira, como o seguinte.) En ocasións nos atopamos só con colleitas parciais, caso do *Dialogus inter Aelredum et Discipulum*, centrado no Libro III, en relación co cal se eliminan algúns exemplos bíblicos recollidos por Aelredo e se ignora a extensa reflexión autobiográfica das amizades pasadas do cisterciense colocadas a modo de *exempla* cara ao final da súa obra. O caso paradigmático aquí, con todo, é o de Albertano de Brescia (nado en 1195 en Brescia, pérdeselle a pista desde 1251, situándose a data da súa morte entre o devandito ano e 1270). Certamente, Albertano de Brescia non escribiu ningún libro específico sobre o amizar, nin sequera un capítulo monográfico nunha obra maior, pero si aconsellou sobre esta materia e, ao igual que Pedro de Blois (aínda que por vías distintas, como se verá), axudou a difundir o seu pensamento. As achegas de Albertano á cuestión da amizade atopámolas concentradas no Capítulo XVII («Sobre a pedida de consello aos demais») do seu *Liber consolationis et consilii* (1246). O amigo, di o de Brescia, é, xunto co ancián e o sabio e experimentado, debidamente probado e constatada a súa fidelidade, un dos individuos adecuados a quen poder solicitar consello; e aquí remata practicamente todo o que de novo ten que dicirnos Albertano ao respecto, comezando cunha longa secuencia de citas e referencias (nas que se revela unha sobrerrepresentación da proba do amigo como capital e requisito deste lazo relacional humano; vid. González Fernández 2015: 69), o conxunto das cales refire a Salomón: os consellos do amigo son doces á alma; un amigo co que poder falar como cun mesmo; nada se compara ao amigo fiel, non ten prezo; se o amigo permanece firme, será case como un ti mesmo, e actuará con fidelidade cos teus segredos; o amigo fiel é unha fortaleza; quen o atopou atopou un verdadeiro tesouro; o amigo próbase en tempos de traballo. Hai tamén espazo (menos) para o ronsel clásico: unha vida orfa de amigos non pode ser feliz ou non gabes ao amigo senón ata despois de probalo.

Polo demais, a polémica abrazou o pensamento, escrita e lenda (á que algúns chaman biografía) de Aelredo xa antes de que a terra o reclamase (no que, por certo, supón un dos exemplos máis representativos e claros da dinámica do «dobre facer» defendida pola historiografía cantabrixense. A primeira Modernidade semellou esquecelo, e o seu nome non se atopa entre as sentenzas adicadas á amizade recollidas por André de Resende no seu *Sententiae et Exempla* (*ca*. 1557), sen que poida servir de xustificación para tal elusión a, digamos, modernidade ou proximidade relativa de Aelredo respecto da obra do home de outro do Renacemento Luso, habida conta de que entre os autores por el citados si estaba o aínda máis próximo (cronoloxicamente falando) Erasmo de Rotterdam.

Este feito ten máis de aparencia que de realidade, en tanto en canto Aelredo non só mantivo o seu prestixio dentro da súa comunidade relixiosa, senón que sería recoñecido histórica e historiograficamente como un dos máximos representantes da vertente mística da práctica (o estar sendo) e teoría (o deber ser) da amizade (habendo sido o responsábel último de consagrar a figura de Cristo como mediador e, aínda, catalizador do amizar; fundamento, exemplo e instrumento divino da verdadeira amizade), pero segue sendo unha cuestión pendente de estudo. A súa influencia na transmisión e reformulación da obra, de parte da mesma, de Cicerón no Medievo, o significado e sentido último do papel de Santo Agostiño na súa propia ou a influencia de Aristóteles e as causas do seu anonimato son bos exemplos de áreas aínda pobre ou escasamente

tratadas en relación co seu pensamento e obra. Pero non é este o punto no que desexamos deternos neste momento.

Como sinalabamos, Aelredo de Rievaulx, máis alá do esquecemento de André de Resende (e non só), foi extensamente citado e o seu pensamento foi recollido e referenciado, recoñecido, en distintas fontes, pero tamén foi plaxiado, sendo caso paradigmático a este respecto o *De amicitia christiana et de dilectione Dei et* [*ac*] *proximi* (P.L. 207, 871-958) de Pedro de Blois (con variacións do título, *De amicitia christiana et de charitate Dei et proximi* ou, simplemente [*De*] *amicitia christiana*), se ben o seu status de plaxiario é un fenómeno historiograficamente recente, non quedando recoñecido como tal ata a crítica realizada contra as pretensións de orixinalidade da súa obra por parte de Edmond Vansteenberghe en 1932, no seu artigo para a *Revue des Sciences Religieuses* (XII, páxs. 572-588), «Deux théoriciens de l'amitié au XII^{e} siècle: Pierre de Blois et Aelred de Riéval». Ese mesmo ano, con todo, vería a luz a edición francesa da obra de Pierre de Blois de Marie Madeleine Davy (*Un traité de l'amour du XII^{e} siècle. Pierre de Blois*), na que, eludindo as advertencias xa por entón realizadas por Richard Ergenter (1928), a orixinalidade do texto non é discutida. Con posterioridade, Philippe Delhaye pecharía definitivamente a cuestión co seu «Deux adaptations de *De amicitia* de Cicéron au XII^{e} siècle» (1948). Para Delhaye non hai dúbida: «está claro que [Pedro de Blois] busca tranquilizar a súa conciencia cunha confesión xeral antes de cometer un plaxio moi marcado. O seu *De amicitia christiana* copia polos tres cuartos, senón máis, o *De amicitia spirituali* de Aelredo» (Delhaye 1948: 305).

De Pedro de Blois (nado *ca*. 1130 en Blois e morto posiblemente a inicios do século XIII, sendo as últimas novas que del temos ou conservamos a súa correspondencia dos anos 1198-1199) chegounos unha extensa obra de temática igualmente variada, a cal podemos clasificar en opúsculos (17; incluído o seu escrito sobre a amizade, xunto cun diálogo entre Enrique II e un abade, a polémica contra os bispos aquitanos e contra os xudeus, traballos sobre a transfiguración de cristo, a institución dos bispos, o bautismo ou a peregrinación a Terra Santa, unha introdución á fe católica, etc.), sermóns (65; desde os tempos eclesiásticos á honra aos santos, e preparados, dependendo do caso, para ser pronunciados tanto ante eclesiásticos e estudantes como ante o pobo chan) e cartas (243 conservadas; con destinatarios diversos: a coroa inglesa, o solio pontificio, altos cargos eclesiásticos, abades e monxes, amigos de procedencia varia, etc.) (vid. González Fernández 2015: 64-65). O contido da súa correspondencia é tan heteroxéneo como os seus destinatarios. Gracias a elas podemos indagar na amizade que o uniu con Xoán de Salisbury (*carissimo amico suo magistro Joanni de Saresberia*; Epist. XIII, col. 77); constatar a progresiva perda de interese do noso autor polo dereito, co que se familiarizara en Bolonia (*Impudica est legum scientia*; Epist. XCIII, col. 293), ou a opinión negativa que se foi formando das humanidades («Prisciliano e Cicerón, Lucano e Séneca, tales son os vosos deuses», escribe a un profesor da Universidade de París; Epist. VI, col. 18); ou, mesmo, aproximarnos á casuística demográfico-relixiosa do Londres de finais do século XII (cartas dos anos 1198-1199 enviadas ao Papa Inocencio III [p. 1198-1216], na que se lamenta polo estado da cidade e das almas dos londinienses). Pero aquí nos interesa especialmente a carta 49, pois nela o de Blois nos aporta unha breve pero precisa definición da amizade: «A miña vida toda enteira non é máis que para os meus amigos máis apreciados, e que me aman nunha doce reciprocidade. Sen eles, todo pensamento sería para min un anoxo, toda acción un labor pesado, a terra sería un exilio, e a vida un tormento. Para quen habería de vivir senón para os meus amigos? Sen o seu consolo, vivir sería morrer» (Epist. XLIX, col. 146). Pouca novidade baixo o Sol neste punto. Volvemos a Aristóteles unha vez máis, e a

Cicerón e o *Eclesiastés*, pero tamén ao propio Aelredo: unha vida sen amigos non pode ser unha vida feliz.

Pero é esta unha receita[346] que non se limita á súa fórmula epistolar do amistar, senón que é igualmente recoñecíbel no seu *De amicitia christiana et de charitate Dei et proximi*. A obra, redactada unha vez Pedro de Blois xa fora ordenado sacerdote, ao redor de 1185-1195, con 89 capítulos divididos en dúas seccións (adicadas, a primeira,, de 25 capítulos, á amizade e a segunda á caridade, a Trindade e o amor de Deus), coñecería certa repercusión, tendo varias edicións posteriores: París de 1519, Colonia de 1667 ou Ofxord de 1846 (tamén en P.L. de Migne, T. CCVII, col. 873-958) (vid. González Fernández 2015: 69). A obra, como diciamos, ten pouco de novo, de aportación orixinal por parte de Pedro de Blois, quen, con todo (e curiosamente), ao inicio do *Prologus* tería chegado a xustificar (fose de forma consciente ou inconsciente, premeditada ou non) o seu particular e persoal apropiamento da obra de Aelredo (sen citalo) (vid. Davy 1932: 99ss.). Aquí nos desvela o obxectivo dos seus esforzos, presentarnos un segredo propio (acudindo aos devanceiros unicamente cando o que estes teñan que dicir é de maior valor que o que el ten atopado), pero, tamén, poñer caos entre os antigos e os modernos e facer máis claras as teses dos primeiros, cuxa comprensión se vira difucltada a causa do desfase cronolóxica e da ocasional ambigüidade da súa exposición. E, con todo, insistimos, pouco de orixinal hai no seu opúsculo sobre a amizade, e demasiado dun no referido (plaxiado) Aelredo, aderezado con algo de Valerio Máximo, Horacio e Ovidio, e con máis de Séneca e Macrobio.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

346 Falta de orixinalidade, dunha pegada propia recoñecíbel, recurso episódico aos clásicos, aos que si tende a citar (tende, que non sempre, pénsese no caso de Menandro), tratamento místico da experiencia amorosa, similar ao recoñecíbel nos vitorinos ou en Bernardo de Clairvaux, como fondo de enmarcación e o pantasma sempre presente (e sempre anónimo, sen referenciar) de Aelredo de Rievaulx.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

4. A AMIZADE COMO INSTRUMENTO DE COMUNICACIÓN

4.1. APROXIMACIÓN AOS CONTEXTOS FILOSÓFICOS CHINÉS E EUROPEO DOS SÉCULOS XV E XVI

4.1.1. Renacemento e Reforma, un novo escenario para un antigo conflito

O opúsculo sobre a amizade de Matteo Ricci é o derradeiro engarce desta cadea áurea, e o é nun dobre sentido. En primeiro lugar, por representar a proposta moderna, representativa da modernidade filosófica, seleccionada para a súa análise na presente investigación. Unha conectividade cronolóxica compaxinada e ampliada por unha outra de tipo cultural, na medida en que o texto, da mesma maneira en que a biografía e a actividade do seu autor, traducen un espazo de encontro sincretista entre os orbes intelectuais latino e chinés. Tal e como se adiantou na Introdución da presente Tese, a nosa intención non é a de pretender amosar ou dar contas da existencia dunha liña histórica conectiva, evolutiva ou causal sobre o amizar, o amigo e a amizade entre os tres autores e textos establecidos como eixos nucleares da nosa análise. Máis ben pola contra, e recoñecendo a inexistencia dun proceso lineal tal —pois a recuperación que o noso xesuíta, Matteo Ricci, realizou dos textos confucianos na súa actividade apostólica e intelectual en terras do Imperio do Medio distou moito de ter respondido a tal formato teleolóxico—, o noso interese reside na observación contextual e dinámica (é dicir, segundo se atenda e combinen as dimensións estruturais e persoais dun mesmo proceso histórico) da devandita preocupación e achegamento filosófico-problemáticos (en base á acepción do termo previamente presentada e asumida) en distintos espazos, períodos e culturas, ou, dito doutro modo, en distintas coordenadas xeográficas, cronolóxicas e *civilizatorias*.

A figura, obra e pensamento de Matteo Ricci poden estar nunha mellor posición de evidenciar aquel proceso de intercambio e diálogo ínter-cultural que, nos anteriores eidos de análise, puidese pasar máis desapercibido ou ser suxeito dun estado case latente. Non en balde, falar de M. Ricci supón, en boa medida, facelo do soarego dun espazo privilexiado (se ben non neutral nin desinteresado, é dicir, carente de direccionalidade ou intencionalidade) para o intercambio dialóxico entre universos que, se ben distaban moito de estar illados ou incomunicados entre si con anterioridade, verían como nestes momentos se intensificaban, da man da mediación xesuítica, tanto a cantidade como a profundidade e intensidade dos contactos mutuos e, por conseguinte, tamén das dinámicas de naturalización do intercambiado, é dicir, de hibridación cultural. Por tal motivo, adicarase a introdución deste Terceiro Bloque a esbozar, en dúas primeiras seccións, as principais pinceladas dos universos filosófico-culturais

oriental (chinés) e occidental (latino), como medio de estender a contextualización dos espazos de, respectivamente, formación e actividade de Matteo Ricci, pero tamén de recepción e posta en marcha da súa aposta sincretista (e, neste caso, ambos compartindo a parella de categorías), para, finalmente, nunha terceira e derradeira sección, introducirnos na especificación e caracterización histórica da casuística, forma e natureza habidas nestes contactos, con especial atención ás empresas especificamente xesuíticas.

Atendendo, desta sorte e en primeiro lugar, ao caso occidental, procedemos a introducirnos nun contexto cultural, intelectual e, máis especificamente, filosófico sensiblemente máis traballado e que goza dun maior peso editorial na nosa contorna bibliográfica e historiográfica do que poderá dar conta a seguinte faciana, a chinesa-oriental. Porén, resulta preciso deternos aquí nunha serie de puntos e caracteres concretos, na medida en que representan ou traducen as grandes trabes sobre as que se sustenta o macro-contexto no que se inscribiu, en primeiro lugar, o período europeo (período formativo e de primeira actividade) de Matteo Ricci e, posteriormente, de recepción (en carácter de aceptación e encomio ou de rexeitamento e condena) da súa actividade e obra, así como de influencia e repercusión das súas consecuencias.

Partamos dunha necesaria aclaración terminolóxico-conceptual de fondo historiográfico, concretamente da asunción da exposición crítica que sirve a Luis Enrique Rodríguez-San Pedro de abertura introdutoria do seu estudo sobre Humanismo e Renacemento para o monográfico de Historia Moderna coordinado por Alfredo Floristán:

> «No inconsciente persoal esta palabra [Renacemento] evócanos unha pletórica recreación da Antigüidade clásica en literatura, pensamento, arte, actitudes e comportamentos en lugares e tempos concretos, particularmente de Italia. E é este proxecto de revivir a Antigüidade, o convertela en molde dun mundo novo, o que presta a súa fisionomía máis definida ao chamado Renacemento. Os problemas preséntanse ao expandir o seu significado á totalidade histórica dunha época e intentar transferilo desde as minorías cultas ao conxunto social. Neste sentido, o Renacemento forma parte das periodizacións estruturais, que deseñaron etapas definidas e caracterizadas para a cultura, a filosofía, as mentalidades, a expresión artística e os estilos de vida» (Rodríguez-San Pedro Bezares 2008: 55).

De acordo co dito, o emprego da voz "Renacemento" non se realizará no presente estudo baixo a forma ou significación dunha entidade histórica real de carácter global, é dicir, plenamente coincidente e concordante coa totalidade do arco cronolóxico ao que se refire e coa multiplicidade de dimensións que este abrangue internamente. Máis ben pola contra, desde este punto en diante, unificaremos baixo unha única categoría, a de «Renacemento moderno europeo» (ou, simplificado, «Renacemento»), aquela entidade estrutural histórica (complexa, heteroxénea na súa composición interna e en permanente contacto con outras estruturas similares, superiores [macro-estruturas] ou inferiores [micro-estruturas]) que se adoita fragmentar en dous grandes períodos ou etapas, distinguíndose entre un Primeiro e un Segundo Renacemento. Con antecedentes detectábeis e identificábeis desde finais do século XIV en cidades italianas tales como Florencia, Padua ou Venecia, a primeira vaga renacentista desenvolveríase, en liñas xerais, ao longo do século XV, difundíndose desde a Península Itálica ao arco mediterráneo occidental da man das recepcións culturais aragonesas e provenzais, ampliando o seu rango de influencia (e así tamén a pluralidade das súas manifestacións) ao longo dos derradeiros compases do devandito século, espallándose polo conxunto da restante Europa Occidental, afianzándose e incrementando o seu dinamismo na franxa

central do continente e introducíndose parcialmente na Oriental. Ao longo deste período xa nos atopamos co emprego do propio termo «Renacemento» por parte dalgúns dos seus autores. Tal é o caso de Petrarca no seu *Cancioneiro*, manténdose estábel xa logo en escritos do século XVI, desde as *Observacións de moitas singularidades* de Pierre Belon (1553) ás *Vidas dos máis excelentes arquitectos, pintores e escultores italianos* (1550) de Vasari.

O final deste período, ou, dito doutro modo, o seu tránsito á fase seguinte, adoita localizarse ou facerse coincidir co xurdimento dos movementos relixioso-políticos reformistas e contrarreformistas, en violenta sucesión desde a segunda metade do século XVI. O Concilio de Trento aparece aquí destacado como un arco procesual, que, en particular polo que respecta ao orbe católico (pero non só), marcou a pauta de reestruturación relixiosa, pero tamén cultural, entendido en sentido amplo (vid. Rodríguez-San Pedro Bezares 2008: 77). O Segundo Renacemento pasaría a abarcar o espazo cronolóxico habido desde Trento ata o século XVII. Nesta fase, uns falarán de ruptura e mutación no cambio de milenio, mentres que outros o farán dun Renacemento Tardío, que cualifican de Manierismo, pre-Barroco ou mesmo Primeiro Barroco[347].

O renacer literario e artístico habido en Europa entre mediados do século XIV e finais do século XVI, tal e como sinalamos, resulta mellor coñecido. Nomes como o de Dante, Petrarca ou Boccaccio, Leonardo da Vinci e Rafael de Urbino, Miguel Anxo ou Fra Angélico, a pintura flamenca... Son espazos transitados unha e outra vez pola historiografía posterior, especializada e académica, así como polas representacións e expresións máis mediáticas e populares. O Ceo da *Divina Comedia*, por así dicir, en ocasións en acompañamento do seu Purgatorio e, mesmo, dos círculos infernais (Brunetto Latini), sempre seguindo a xeografía e distribución do florentino. Configuran, ademais, unha sorte de pegada dixital, *fingerprint*, da cultura occidental, como as pirámides de Exipto, os templos aztecas ou maias ou as reliquias culturais primeiro-imperiais dos Qin e, especialmente, os Han o son das súas respectivas xeografías. Agora ben, segundo se avanzaba no século XVI, mediada a afirmación das monarquías dinástico-territoriais e o florecemento dunha primeira expresión da burguesía moderna, neste contexto prioritariamente financeira e comercial, cuxos membros, por certo, comezarán prontamente a adquirir, comprar, títulos nobiliarios a bo prezo (*noblesse de robe*, non xa *noblesse d´épée*) e, en parte, revelaranse en responsábeis deste esplendor cultural, polos seus fastos e mecenados, o mundo idílico inicial (e quizais non o foi nunca) comezará a resentirse e fracturarse paralelamente ao avance das brutais guerras de relixión, da censura e o control ideolóxico, da barbarie da colonización americana. O escepticismo converterase en síntoma dunha época, elevándose os tres volumes dos *Essais* (1580, 1588, 1595) de Michel de Montaigne en paradigma deste renacemento escéptico. O *klassische* deslízase cara ao manierismo. A reforma relixiosa desvirtúase, coa multiplicación e diversificación de credos e correntes doutrinais e disciplinares dentro do propio corpo protestante. Desátase a cruel persecución dos campesiños alemáns inspirada por Lutero (masacre do anabaptismo que non deixaba de lembrar á cruzada contra os albixenses, e dialécticos de paso, posta en marcha por Bernardo de Clairvaux no século XII), Miguel Servet é queimado na fogueira por orde do mesmísimo Calvino, convertido en persecutor de oficio seu, mentres no bando e campo católicos o Concilio de Trento marcaba as liñas vermellas: de cara a fóra, Protestantismo e outras formas heréticas, e, de cara ao interior, a través da neoescolástica, Inquisición,

347 Unha discusión máis extensa e pormenorizada desta periodización e distinción de sub-períodos pode atoparse na síntese de Bennassar (1988), no «Humanismo e renacemento cultural» de Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (2008: 55-79) e, de forma transversal e con matices, na Introdución de Miguel Granada en Bruno 1984 (páxs. 9-47).

xesuítas, instrumentos de purificación fronte a calquera exercicio de heterodoxia e libre pensamento. O tenebrismo (que non é patrimonio nin carácter xenético medieval) reaparece en Europa, neste outono do Renacemento, se cabe de forma máis activa e militante. Hai tamén, desde logo, elementos de importancia, mesmo no seo do Catolicismo, como, por exemplo, o desenvolvemento do dereito de xentes e internacional (Escola de Salamanca). Aínda non concluíra a revolución científica, xa iniciada con Nicolás Copérnico e coa revolta nominalista do XIV, e nela, véxase o caso do proceso a Galileo Galilei, precisamente polo seu carácter tardío, as sombras mesturaranse coas luces, e a relixión converterase en freo eficaz contra a ciencia.

Este é precisamente o período en que vive, escribe e se inscribe a actividade de Matteo Ricci. A súa obra haberá que enclavala, máis ben, naquilo que algúns autores, partindo dunha afortunada expresión de J. Huizinga para o período medieval, denominaron, indistintamente, *Spätrenaissance* (Helmut G. Koenigsberger, George L. Mosse), *Counter-Renaissance* (Hiram Haydn), *Antirinascimento* (E. Battisti) ou *Outono do Renacemento* / «*l´Automne de la Renaissance*» (William J. Bouwsma, Jean Lafond e André Stegmann). Quedarémonos aquí con esta última expresión.

Retornando á historia do pensamento filosófico (e a súa historicidade), a Europa dos séculos XV e XVI non só coñeceu o renacer da *Philosophia Christi* de mans de Erasmo de Rotterdam, quen apelou tamén á tradición cínica á súa maneira en textos como o *Eloxio da tolemia* (1511), senón tamén outras moitas correntes que quedaran sepultas, esquecidas ou marxinadas en tempos da Escolásticos anterior. Non só renaceron Platonismo e Aristotelismo, xa moi presentes no período medieval (ata o século XIII o Platonismo, a partir do século XIII o Aristotelismo, en liñas xerais), senón que, ao tempo, se anunciaba e asistía a un proceso de revitalización e restitución das escolas filosóficas da época helenística: Estoicismo, Epicureísmo e Escepticismo, respecto do que algo xa se adiantou.

Diremos, en primeiro lugar, que a escola platónica ─simbolizada pola Academia Neoplatónica de Florencia, fundada, co apoio dos Médici, por Marsilio Ficino, e en cuxo círculo se moverán figuras como o chamado Príncipe da Concordia, Giovanni Pico della Mirandola─ foi a liña ideolóxica dominante na Europa renacentista. E non o será soamente pola importancia do labor de tradución e edición dos textos de Platón, Plotino e os neoplatónicos de época helenística iniciados en Florencia, senón tamén pola súa variedade de manifestacións e a prolongación no tempo das mesmas, con antecedentes en Nicolás de Cusa e proxección na coñecida como corrente dos naturalistas platónicos (Paracelso, Patrizi, Fracastoro, Campanella, Agrippa de Nettesheim e outras figuras menores, que desenvolveron unha física cualitativa, a cal chocará co tempo coa galileana), sen esquecernos de autores máis solitarios e con vocación literaria como León Hebreo. Este estado de dominanza será xustamente o que favoreza a impronta desta corrente en practicamente tódolos ámbitos da vida e cultura do momento: ciencia (a literatura solar), arte (categorías estéticas), literatura (academias literarias como *La Plèyade* en Francia, cos seus análogos ou afíns en Inglaterra, a literatura das utopías, ao estilo de *A cidade do sol* [1602] de Tommaso Campanella), unha certa filosofía do amor, os valores do cortesán, entre outros escenarios.

Porén, dentro do Neoplatonismo renacentista, especialmente no italiano, hai que recoñecer dúas figuras ou formas contrapostas: o modelo neoplatónico cristián preconizado por Ficino e o neoplatónico materialista e panteísta de autores como Giordano Bruno de Nola. O primeiro acadou a gloria, o segundo sufriu a fogueira.

En canto ao Aristotelismo, existen na súa re-naturalización renacentista dúas tradicións tamén moi marcadas: por unha banda, a escolástica tradicional, que defendía unha cosmoloxía finitista acorde cos Textos Sagrados, e que só se renovará co tempo co desenvolvemento do dereito de xentes e o dereito internacional ante as novidades do mundo americano (derradeiro escintileo de gloria que historicamente terá, pois a Revolución Copernicana desbaratará calquera pretensión científica, e o Humanismo fará escarnio do seu discurso). Pola outra, un Aristotelismo derivado e continuación do Averroísmo latino, que, a pesar de pecar de finitismo en física, falará con crueza da impostura política das relixións, da separación entre razón e fe, porá en tea de xuízo a inmortalidade da alma e os mitos do Máis Alá, e fará loa da filosofía fronte á relixión.

Finalmente, o renacemento das filosofías helenísticas estará representado por Xusto Lipsio ou du Vair (para o Estoicismo), Lorenzo Valla e Pierre Gassendi (para o Epicureísmo) e o tudense-bracarense profesor en Francia Francisco Sánchez o Escéptico e Michel de Montaigne (para o Escepticismo). Había razóns, para coas tres tendencias, para ser rexeitadas polo Cristianismo, pero, entre os autores renacentistas, e salvo excepcións, deixáronse de lado materialismos, panteísmos ou dúbidas radicais e, á conveniencia, tentouse fusionar ditas crenzas co dogma e/ou teorética cristiás.

Estes datos, apenas unhas pinceladas, preséntannos un dobre panorama das relacións entre filosofía e relixión. Tal e como nos indicou Miguel Á. Granada Martínez (o noso especialista internacional na filosofía do Renacemento e editor de Giordano Bruno), por un lado teriamos o Platonismo de Ficino e Pico, o cal non só revitalizaría (en conexión coas directrices naturalistas do Aristotelismo medieval) «unha cosmovisión máxico-naturalista cunha forte presenza do compoñente astral» (Granada Martínez, intr. Bruno 1984: 18), senón que, ao tempo, elaborará unha determinada «renovación e reforma relixiosa», á marxe daquela que emprenderá a institución eclesiástica antes e despois dos acontecementos de 1517. Fálannos, en efecto, do carácter natural da relixión, en tanto que vínculo do home con Deus e expresión do apetito natural do ser humano cara ao divino (ansia espontánea e innata, anhelo, do divino), algo que se acha na raíz de todas elas, de tódalas relixións históricas (sendo que, polo tanto, todas son lexítimas e verdadeiras, en tanto en canto manifestan a mesma expresión da divindade, só que con formas externas dispares), pero que atopa a súa perfección, precisamente, no Cristianismo, que se erixe e revela na especie máis perfecta do xénero relixión, se ben: «pero de Hermes Trismexisto e Zoroastro a Plotino a tradición de *prisca theologia* que atopa a súa culminación en Platón é ao tempo unha *theologia poetica*, unha *docta religio* e unha *pia philosophia* que confirma coa razón socrático-platónica os principios básicos do cristianismo (é a *Confirmatio Christianisimi per Socratica* e a concordia *Mosis et Platonis*)» (Granada Martínez, intr. Bruno 1984: 19). Confluencia, pois, de paganismo e cristianismo, mestura ou fusión de poesía, filosofía e relixión, da que, no marco dunha concepción optimista do suxeito humano, divino (pola súa natureza e intelecto) e capaz de coñecer e dominar a realidade física, o cosmos físico mesmo, derivan (en paralelo, por certo, da filosofía cristiá de Erasmo de Rotterdam) unha serie de principios tales como o espírito de «tolerancia, concordia e irenismo». (Unha idea que, por certo, se advirte igualmente en contexto puritano no aforismo baconiano, «saber é poder».)

No outro extremo, tensando a corda, nos atopamos coas posicións do Averroísmo latino, con numerosos representantes na época (Pomponazzi, Nifo, Vernia, Achillini, entre outros), e que contaxiará (ou contribuirá a fortalecer) ao Neoplatonismo militantemente anti-cristián de Giordano Bruno. Neste caso, toda relixión é presentada como un «organismo natural sublunar» (Granada Martínez, intr. Bruno 1984: 19), co

seu correspondente ciclo vital (nacemento-esplendor-morte) e a súa consecuente adscrición astral. Física pura e dura, como pode verse. Como feito natural-cósmico, a relixión convértese nun vínculo entre os seres humanos. Máis concretamente: «un vínculo político e un instrumento educativo», pedagóxico, mediante o cal, a través das fábulas e mitos e o recurso a unha linguaxe poético-retórica, contribuíase a elevar a moralidade e era estimulado o cumprimento da «lei» para aqueles individuos (sensíbeis, dominados pola imaxinación, practicamente animais non-humanos) que non eran capaces de chegar ao coñecemento da virtude e practicala co só uso do intelecto. Fronte ao «concordismo platónico» antes visto, o de corte ficiniano, que facía do Cristianismo o máis purificador dos discursos camiño do proceso de divinización do home, estoutros autores, que bebían do Averroísmo latino de Siger de Brabante ou Boecio de Dacia (ambos condenados en 1277 polo legado papal Étienne Tempier), defendían a superioridade teorética do discurso filosófico (a *apodeixis* racional) e a doutrina da dobre verdade, non observando contradición, pola razón dita, entre o discurso da filosofía e o da relixión, convertidos tan só en ámbitos diferentes de aplicación: «sabio e multitude por un lado, empresa científica individual ou da comunidade filosófica e moral social e política por outro» (Granada Martínez, intr. Bruno 1984: 20). O sabio, coñecedor de todos estes mecanismos, naturezas e razóns, prégase como calquera cidadán á relixión e moral sociais, pero defende o seu dereito individual ao librepensamento, liberdade de investigación, en clima de tolerancia e respecto mutuo.

Trátase de dous modelos de relación entre filosofía e relixión (vid. Granada Martínez, intr. Bruno 1984: 18ss.). Nós localizariamos, nesta derradeira liña, a reflexión de tres grandes do pensamento renacentista, pertencentes diferentes escolas filosóficas, e que, por certo, comparten afección ao *De rerum natura* de Lucrecio. (O texto, atopado na abadía do Fulda, fora levado a Italia por Poggio Braciolini, futuro secretario florentino, en 1438.) Son, en conxunto e en última instancia, tres formas extremas de reacción contra o Cristianismo. A primeira, con todo, ten un sentido máis retórico, pois, ao fin e o cabo, trátase do conservador e monárquico pensador Montaigne, quen, no seu manifesto de filosofía escéptica, e á marxe de acusar e denunciar abertamente a violencia inherente ás guerras de relixión entre Liga Católica e hugonotes, evocando a crueza da colonización cuxa barbarie tan ben describe en dous ensaios de enorme fortuna, *Dos caníbais* (*Ensaios*, I, XXXI) e *Das carruaxes* (*Ensaios*, III, VI) (1580-1588), dirá: «O que nos contan dos de Brasil, que só morrían de vellos, o cal se atribúe á serenidade e tranquilidade do ar, atribúoo eu máis ben á tranquilidade e serenidade da súa alma, libre de toda paixón, pensamento e ocupación tensa e anoxosa, como xentes que pasaban as súas vidas con admirábel sinxeleza e ignorancia, sen letras, sen lei, sen relixión algunha» (*Ensaios*, II, XII).

Temos tamén, en segundo lugar, o caso de Giordano Bruno, quen escribe dous tratados, *A expulsión da besta triunfante* e *A cábala do cabalo Pegaso*, ambos libros escritos en vulgar, italiano, na época inglesa, 1584, que continúan unha liña crítica xa iniciada en *A cea das cinzas*, da mesma época e ano, onde se facía unha censura similar á do bordelés, cuestionando os valores cristiáns que os conquistadores levaron ao que Montaigne chamou o «mundo neno», América, para destruílo. Naquelas dúas primeiras obras, resumindo, cuestionaba a figura de Cristo como impostor, na medida en que se presentaba como o intermediario (na comuñón) do ser humano con Deus, cando, desde o seu materialismo e panteísmo, o Nolano defendía que esta mediación só se daba na propia Natureza, xa que *Deus est in rebus*. Movémonos, xa que logo, na mesma liña da doutrina dos tres impostores do Averroísmo latino (impostura política das relixións). Outro nivel de crítica estaría aquí representado polo seu rexeitamento visceral da

doutrina da salvación pola fe do Calvinismo, que anulaba ao auténtico filósofo, heroico furioso (lémbrense os seus *Os Heroicos furores*, diálogo italiano, Londres, 1585). O impacto do descubrimento de América, con todo, será determinante na súa posición anticristiá. Serviulle a Giordano Bruno para demostrar que o creacionismo que defendían as tres relixións do Libro era un disparate; dálle pé para defender a polixénese[348], poñer en cuestión a cronoloxía bíblica e mitos como o do Diluvio Universal e, de paso, a capital doutrina do «pecado orixinal» e da redención segundo o Antigo e o Novo Testamento[349]. O Nolano denuncia tamén, claro, o xenocidio dos conquistadores (vid. Granada 2002: 197ss.). Afirmando, coa ironía coñecida, que non é máis sabio quen é máis forte, profetizará en *A cea das cinzas* que a violencia se volverá, co tempo, contra os colonizadores:

> «Los Tifis atoparon a maneira de perturbar a paz allea, de violar os xenios patrios das rexións, de confundir o que a providente natureza separara, de duplicar mediante o comercio os defectos e engadir aos dunha os vicios doutra nación, de propagar con violencia novas loucuras e enraizar insanias inauditas alí onde non había, concluíndo ao final que é máis sabio quen é máis forte, de amosar novos afáns, instrumentos e arte de tiranizar e asasinar os uns aos outros. Grazas a tales xestas chegará un día en que, habendo aqueles aprendido a costa propia, saberán e poderán (como consecuencia da permutación das cousas) [*vicissitudine*, sucesión alterna e permanente dos opostos, dos contrarios] devolvernos semellantes e aínda peores froitos de tan perniciosas invencións» (A 96; Bruno 1984: 74).

Lamenta a imposición forzada da relixión católica e os seus presupostos implícitos: unidade da Humanidade, Cristianismo como única relixión verdadeira, proselitismo misionario violento nunha concepción do home natural como pecador e só redimido polo sacrificio do Verbo Encarnado de Xesucristo, concepción monoxenética da Humanidade. Todo isto como encubrimento e lexitimación ideolóxica da dominación política, brutal colonización e servidume e espolio económico do conquistador (identificación dos amerindios coa estirpe de Cam, coas tribos perdidas de Israel, con estirpes de Jafet). Casos extremos como o do cardeal Gabriele Paleotti son, a este respecto, especialmente significativos, e dramáticos, na medida en que non só se chegaba a xustificar o exterminio, a escravitude e as distintas penalidades padecidas polos indíxenas americanos a mans dos colonizadores, senón que estas prácticas chegaban a presentarse como un ben necesario, en tanto en canto eran aplicadas sobre seres carentes de humanidade, non-humanos, de extrema maldade ou de natureza totalmente degradada. Paleotti formulará a súa propia proposta sobre a orixe dos pobos americanos, vinculados coa descendencia dunha das fillas de Noé (que practicamente crea el mesmo) co propio Diaño. Non deixa, pois, G. Bruno ao Cristianismo en bo lugar, sexa na súa versión romana ou reformada.

A crítica de Nicolás Maquiavelo, supón outra importante carga de profundidade:

348 Os preadamitas de que xa falara al-Maqdisi no Medievo, asumindo tal contido das primeiras *aleyas* do grupo 30-39 da *Sura* 2 («Al-Baqara») do *Corán*, e, posteriormente e de forma máis sistemática, o calvinista Isaac de La Peyrère en 1655, tomando neste caso como fonte escriturara *Romanos* 2,12-14, en texto moi castigado pola Inquisición.

349 E é que non resulta esaxerado afirmar que a así chamada Era dos Descubrimentos o cambiou todo, incluída a esfera relixiosa: «Estes importantes descubrimentos xeográficos [nas Indias Occidentais e Orientais] establecían unha diferenza radical respecto á mentalidade do tempo inmediatamente precedente. Ata agora, se pensara desde o convencemento de que ninguén a quen lle faltase a de cristiá e o bautismo podería salvarse, pois o mundo resultaba co-extensivo coa Europa cristiá. Xudeus, mouros e cristiáns configuraban a variedade da experiencia relixiosa ata entón coñecida. Os primeiros misioneiros se van a asomar con asombro ás formas relixiosas propias do afastado Oriente, como o budismo e o hinduísmo, ata ese momento descoñecidas» (Madrigal 2010: 358).

> «Pensando de onde pode provir o que naquela época os homes fosen máis amantes da liberdade que nesta, creo que procede da mesma causa pola que os homes actuais son moito menos fortes, ou sexa, da diferenza entre a nosa educación e a dos antigos, que está fundada na diversidade de ámbalas relixións. Pois como a nosa relixión mostra a verdade e o camiño verdadeiro, isto fai estimar menos as honras mundanas, mentres que os antigos, estimándoas moito e téndoas polo sumo ben, eran máis arroxados nos seus actos. Isto pódese comprobar en moitas institucións, comezando pola magnificencia dos sacrificios e a humildade dos nosos, cuxa pompa é máis delicada que magnífica e non implica ningún acto feroz ou gallardo. Alí non faltaba a pompa nin a magnificencia, e a elas engadíase o acto do sacrificio, cheo de sangue e de ferocidade, pois matábanse grandes cantidades de animais, e este espectáculo, sendo terríbel, modelaba aos homes á súa imaxe. A relixión antiga, ademais, non beatificaba máis que a homes cheos de gloria mundana, como os capitáns dos exércitos ou os xefes das repúblicas. A nosa relixión ten glorificado máis aos homes contemplativos que os activos. A isto engádese que puxo o maior ben na humildade, a abxección e o desprezo das cousas humanas, mentres que a outra o puña na grandeza de ánimo, na fortaleza corporal e en tódalas cousas adecuadas para facer fortes aos homes. E cando a nosa relixión pídeche que teñas fortaleza, quere dicir que sexas capaz de soportar, non de facer, un acto de forza. Este modo de vivir parece que debilitou ao mundo, converténdoo en presa dos homes malvados, os cales poden manexar con plena seguridade, vendo que a totalidade dos homes, con tal de ir ao paraíso, prefire soportar as súas opresións que vingarse delas. E aínda que parece que se afeminou o mundo e desarmou o ceo, isto procede sen dúbida da vileza dos homes, que interpretaron a nosa relixión segundo o lecer, e non segundo a virtude. Porque se se desen conta de que ela permite a exaltación e a defensa da patria, verían que quere que a amemos e a honremos e nos dispoñamos a ser tales que poidamos defendela. Tanto puideron esta educación e estas falsas interpretacións, que non hai no mundo tantas repúblicas como había antigamente, e, por conseguinte, non se ve nos pobos o amor e liberdade que antes tiñan» (Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio* [1531], Libro II, cap. 2; Maquiavelo 1996: 188-189).

É certo que estas tres perspectivas representan a cara máis aceda da crítica ao Cristianismo. É o momento en que escribe M. Ricci, dicimos. Pero, hai que lembrar que a Igrexa institucional, por aquel entón, non era precisamente unha balsa de aceite. As tentativas de reforma interiores, léase Erasmismo, mesmo tendencias místicas, foron vistas sempre como posíbeis escenarios ou focos de heterodoxia par parte dos garantistas doutrinais, e segundo os casos actuouse en consecuencia, sobre todo despois de Trento. Sequera os procesos pre-reformistas (enténdase, anteriores ao Concilio), hispanos e italianos, caracterizados e singularizados polo carácter descendente dos primeiros (controlados e capitaneados desde a xerarquía: Hernando de Talavera e Cisneros) e ascendente dos primeiros (concibidos e fornecidos a través de iniciativas particulares con participación mixta de laicos e clero e orixe comparativamente, respecto do anterior modelo, máis popular) (vid. Floristán Imízcoz 2008: 96-97), puideron eludir en todo momento ou descabalgar con facilidade as ocasionais sospeitas de heterodoxia ou receo de potenciais opositores. E, con todo, moitos dos anhelos de cambio e proxectos reformistas formulados no contexto da *Devotio Moderna* coñecerían continuidade e participarían do triunfo da Compañía de Xesús —se ben reconducidos e pasados (en ocasións só parcialmente) pola criba tridentina—, do contacto persoal, íntimo, do individuo con Deus na procura diaria e cotiá dun proselitista dirixido pola Compañía dentro e fóra de Europa. A reforma radical, a Reforma con maiúsculas, que se inicia en 1517, que preconizaba unha volta ás fontes apostólicas e unha maior

democratización das estruturas eclesiásticas, pronto se fragmentará en varias correntes e igrexas, algunhas das cales se verán máis pronto ou máis tarde atadas ao poder. Outras vivirán no seu seo a pugna entre o afán comunitario ou de vivencia máis persoal e a presenza de novas estruturas (e culturas) de xerarquización (presbiterianos e episcopalistas). As experiencias máis radicais, caso paradigmático dos anabaptistas, que esixían reformas sociais de calado, foron esmagadas sen piedade por católicos e reformados, aliados aquí xunto ao poder político[350].

Polo demais, a revolución científica consumaba a secularización, ou progresou notablemente en tal sendeiro, ao contestar a autoridade das Escrituras, dinamitar o cosmos finito ao que se tiña adaptado a escatoloxía cristiá e presentar unha *imago mundi* mecanicista e dinámica, coas súas leis de inercia e atracción dos corpos, que, na teoría, aínda que non na práctica, expulsaban a Deus da fábrica cósmica. *Deus absconditus* que diría Pascal[351]. E, sen embargo, os misioneiros seguiron buscándoo, aínda que xa non nos ceos, entre os corpos supralunares, senón entre as distintas nacións e pobos da terra. É a herdanza do proselitismo medieval, medio apostólico medio conquistador, que diría Jean-Paul Roux (*il était plus apostolique ou plus conquérant*; vid. 1995: 33-34). Evanxelización medieval, da aculturación e a *tabula rasa*, da intolerancia (de *l´intolérance qu´elles portaient en elles*, que diría o noso turcomólogo galo), con clara continuidade na Modernidade. Non esquezamos, a este respecto, que o acelerado proceso de conversión de poboacións americanas que se impuxo con rapidez nos territorios que comezaban a ser conquistados no Novo Mundo tralo seu mal chamado "descubrimento", sería unicamente posíbel nas formas, tempos e números nas que se realizou á sombra das espesas columnas de fume de Tenochtitlan, ao son enxordecedor dos ladridos da *aperreación* de indíxenas e tras verdadeiros baños de sangre como o de Cajamarca. Con todo, os constantes contactos co mundo norte-africano e oriental espertaran xa un certo exotismo ou, no seu caso, orientalismo, un incipiente gusto polo diferente, por aquilo que aparentaba ser totalmente desemellante pero que, observado desde a perspectiva adecuada, posuía as similitudes necesarias co propio como para abrir un diálogo ínter-cultural efectivo. Resultaba preciso comprender ao outro, introducirse e partir, na medida do posíbel, da cultura local, autóctona, e da súa casuística se se pretendía ter a mínima oportunidade de converter, de forma efectiva e non xa só superficial ou nominal, ás súas xentes.

Contexto de intercambios no que rexurdirían, unha e outra vez, unha vaga tras outra, os receos máis ortodoxos de quen vía, ou cría ver, o perigo da disolución da pureza do propio nas augas do alleo. Esta nova perspectiva inculturacionista, do mesmo xeito que as críticas dos seus detractores, renovaríase e acadaría unha nova dimensión da man dos modernos misioneiros xesuítas, convertidos en ariete (heterodoxo) da

350 Pénsese no caso da proclamación da Nova Sión en Münster (1534-1535), baixo a dirección de Jan Matthys e do autoproclamado "rei" (rei da Nova Sión) Jan van Leiden, un dos escasos pero moi soados triunfos (aínda que breve) do Anabaptismo (vid. Floristán Imízcoz 2008: 90-91).

351 Coa revolución científica referímonos aquí de forma privilexiada ás disciplinas, disquisicións e elaboracións científicas de carácter máis teorético-especulativo, cicais en detrimento (por exceso de atención á faciana anterior) do conxunto dos desenvolvementos e innovacións de carácter máis técnico, os cales proliferarían e se multiplicarían ao longo desta Primeira Modernidade (en algúns casos procedentes de tradicións, antecedentes e experimentacións cuxa pista podemos rastrexar ata a Baixa Idade Media), diversificando as áreas de aplicabilidade —das técnicas e enxeños relacionados coa actividade bélica á explotación de recursos e materias primas, pasando pola arquitectura (tanto militar como civil) ou as artes náuticas (favorecendo a elaboración e desenvolvemento de novos esquemas e tratados cartográficos)— e que de forma tan significativa afectaron, en liñas xerais, á vivencia cotiá e, en particular, a intelectualidade destes primeiros séculos da Modernidade (pénsese nos avances realizados no campo da óptica ou no deseño e elaboración de reloxos e demais aparellos de medición cronolóxica de menor tamaño, os cales terían propiciado unha maior precisión e racionalización no cálculo dos tempos e as rutinas) (vid. Rodríguez-San Pedro Bezares 2008: 59).

Contrarreforma (*Gegenreformation*, segundo foi denominada por intelectuais alemáns no século XIX), quen levaron ata extremos nunca imaxinados as tendencias dos seus predecesores medievais. Pragmatismo e orientalismo, utilidade e fascinación, mesturáronse e implicáronse no marco das misións apostólicas asiáticas ata cristalizar nas propostas e prácticas concretas e singulares (en ocasións practicamente persoais, aínda que con escola, e que algúns consideraron estrambóticas, cando non fronteirizas coa herexía) de persoeiros como Francisco Xavier, Mattèo Ricci ou Roberto de Nobili, entre outros.

A todo isto tivo que enfrontarse a institución eclesiástica católica. Debemos considerar, non obstante, que tódalas críticas anteriormente expostas acadaban calquera tipo de confesión cristiá, as varias do cristianismo latino, pero aínda ao cristianismo ortodoxo grego. Para combater esta secularización e, á par, poñer freo á Reforma, a Igrexa Católica pasará á ofensiva co Concilio de Trento, coas súas tres fases (1545-1549, 1551-1552 e 1562-1563), presididas, respectivamente, por Paulo III (p. 1534-1549), Xulio III (p. 1550-1555) e Pío IV (p. 1559-1565)[352], en cuxas sesións os xesuítas —ocasionalmente denominados ou referidos como «os novos humanistas católicos da Contrarreforma» (Rodríguez-San Pedro Bezares 2008: 77)— xogarán un papel moi relevante. Iníciase un período de loita doutrinal, corpo a corpo, sobre todo no Centro e Norte de Europa, tomando os membros da recentemente aprobada Compañía posicións nas Universidades, e dáselle un enfoque máis moderno, de publicidade e proselitismo, a este movemento de Contrarreforma[353]. A política, en contexto de confesionalización acelerada e extensiva[354], veu, senón a substituír, polo menos si a dinamizar ao credo (sobre todo doutrina sacramental, en particular polo que respecta á eucarística, defensa a ultranza da mediación eclesiástica, etc., todo iso sazonado con novo catecismo e novo *Índice*). As misións, de doutrina e forza, en América, na Europa rebelde e noutros orbes, nos que non chegara aínda a peste protestante. Era unha cuestión estratéxica. Había que adiantarse ao destino. O caso de América é paradigmático ao respecto; pronto holandeses, calvinistas franceses, ingleses e mesmo alemáns, lanzarán a súa propia cruzada catequética. A profecía cumprirase ao longo dos séculos XVII e XVIII. Noutras rexións a fortuna dos segundos, ou o seu interese, foron menores. A presenza en China, por exemplo, de actores protestantes, reducirase a intervencións moi puntuais, ramificacións relacionadas, eminentemente, cos movementos das compañías comerciais e de escasa transcendencia misional, se ben aínda aquí existen excepcións, aínda que non radicais. Tal é o caso das Provincias Unidas, cuxa primeira aproximación ao Imperio do Medio localízase a inicios do século XVII. Para entón, a Compañía Holandesa das Indias Orientais (a VOC, nas súas siglas en neerlandés) xa vira a luz, inaugurada tamén a inicios do mesmo século (concretamente no 1602), e prontamente estendería a súa influencia entre as illas da actual Indonesia (caso de Xava ou Sumatra, entre outras áreas), en detrimento de colectivos, compañías e centros europeos

352 No intervalo entre estes dous derradeiros pontífices, Xulio III e Pío IV, sucedéronse os breves pontificados de Marcelo II (apenas un mes en 1555) e Paulo IV (p. 1555-1559), sen apertura nin sesións do Concilio.

353 Roma, ademais, converterase nun centro de operacións desta nova institución, que sumaba aos votos tradicionais o da obediencia cega ao Papa (*sine ulla tergiversatione aut excusatione*). Non só haberá entre os teólogos papais algúns xesuítas de renome, caso de Diego Laínez e Alfonso Salmerón, senón que ademais fundarase, como motor desta misión, o Colexio Romano (xerme da futura Universidade Gregoriana), creado pola Compañía en 1556, o cal serviría de patrón á hora non só de reformular o Colexio Alemán, senón de deseñar o Colexio Húngaro (aberto en 1578). Debemos lembrar que, ademais de estudos teolóxicos, dispuña de seccións de investigación científica, sobre todo astronómica. Tentábase neutralizar a novidade en calquera das súas frontes.

354 Noción que, como en tantos outros casos para a teorización e análise dos caracteres e casuística relixioso-política dos séculos XV e XVI, lla debemos á historiografía xermana: «O concepto de "confesionalización", xestado pola historiografía alemá, intenta explicar as novas relacións entre relixión e política nunha Europa dividida, onde o Papa e o Emperador deixaran de ser referencias comúns operativas» (Floristán Imízcoz 2008: 103).

previamente existentes, en particular polo que respecta aos portugueses, e, neste caso, un certo afán evanxelizador non se atopaba excesivamente lonxe da política territorial e da actividade mercantil. Outro exemplo, cicais algo máis estrambótico, é o da Compañía Británica das Indias Orientais, cuxa delegación dependente en Cantón, aberta a finais do século XVII, no 1699, conseguiu o monopolio de exportación de produtos tan relevantes neste mercado como a seda ou o te coa axuda e inestimábel colaboración, xustamente, dos xesuítas. A situación contraria, na que aliados na fe se converten en competidores *de facto* polo control efectivo do territorio, as súas xentes, recursos e riquezas ou, cando menos, por asegurar unha posición privilexiada e destacada no círculo das autoridades locais, chegou a un punto de case que normalidade desde o momento en que a Monarquía Hispánica e o Reino de Portugal comezaron a ignorar abertamente e a transgredir as condicións distributivas estipuladas no Tratado de Tordesillas de 1494[355].

Ignacio de Loyola, fundador da Compañía de Xesús, formado nas Universidades de Alcalá, Salamanca e París a partir de 1524, será ordenado sacerdote no ano 1538 e aprobada a súa *Formula Instituti* polo Papa Paulo III en 1540. Aquí están os novos cruzados, e a súa estrutura é case militar. Adoptan o modelo de organización da curia e, desta sorte, se avanzado o século XVII os xansenistas denunciarán o «absolutismo romano», este é precisamente o esquema que adopta a Compañía. O Instituto Teolóxico tiña vocación de converterse no Cérbero da Contrarreforma. E, aínda que é ben certo que nos seus estatutos prometían adicarse, entre outros quefaceres, á instrución de nenos e ignorantes, o certo é que, na práctica, ocupáronse da captación e formación das elites, da vella e nova aristocracia, pero sobre todo da nacente burguesía, intuíndo a modernización que pronto ía sufrir o Vello Continente. Un dos instrumentos de maior éxito da Compañía foi a súa defensa dunha moral laxa, acomodada aos tempos e novas actividades mundanas. Debe terse presente que, a estas alturas e neste terreo, os xesuítas rivalizaban cos propios puritanos e metodistas protestantes, especialmente calvinistas, que tamén, segundo nos amosou Max Weber (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 1905), adecuaran o seu discurso teolóxico á marcha da historia, implicándose, mediante os seus propios medios, no proceso de nacemento e desenvolvemento do Capitalismo:

> «[O] *summun bonum* desta "ética" consiste en que a adquisición incesante de máis e máis diñeiro, evitando coidadosamente todo goce inmoderado, é algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario ou eudemonista, tan puramente imaxinado como fin en si, que aparece en todo caso como algo absolutamente transcendente e mesmo irracional, fronte á "felicidade" ou utilidade do individuo en particular. A ganancia non é un medio para a satisfacción de necesidades vitais materiais do home, senón que máis ben este debe adquirir, porque tal é o fin da súa vida. Para o común sentir das xentes, isto constitúe unha "inversión" antinatural da relación entre o home e o diñeiro; para o capitalismo, emporiso, ela é algo tan evidente e natural, como estraña para o home non rozado polo seu hálito. Ao mesmo tempo, contén unha serie de sentimentos en íntima conexión con ideas relixiosas» (Weber 1977: 48).

O casuismo ou laxismo xesuítico, simplificando moito e desde a perspectiva máis ideolóxica, ofrecía a pílula de salvación para o bo burgués[356]. Co tempo, sen embargo, os xesuítas chocarán cos absolutismos papal e, sobre todo, secular das monarquías

355 «Este entusiasmo [misioneiro] reflectiuse na polémica entre Portugal e España en torno ao *padroado* para a configuración dunha zona de influencia, nas súas conquistas militares e espirituais en África e América, e por camiños diferentes (os portugueses pola vía oriental: Lisboa-Goa-Macau, e os españois pola vía occidental: Madrid-México-Manila) estenderon mediante a misión os seus tentáculos a China interior» (Dingping 2000: 48).

europeas. Pensemos, por exemplo, na defensa que aqueles facían do tiranicidio. Tema xa presente no *Policraticus* (*ca*. 1159) de Xoán de Salisbury (amigo e conselleiro de Papas, ou sexa, desde o corazón mesmo do cristianismo ortodoxo medieval) e que atoparía representantes na Modernidade como o dominico Francisco de Vitoria ou Francisco Suárez (cuxa biografía atópase, íntima pero convulsamente, vinculada coa Compañía), pero tamén entre sectores e doutrinas protestantes, con destacados defensores entre os monarcómanos calvinistas, especialmente hugonotes, con Teodoro de Beza, Hotman ou Althusius (pola parte xermana) á cabeza. Aínda que existen precedentes (Isabel I en 1601), varias cortes europeas procederán á expulsión dos xesuítas dos seus territorios ao longo do século XVIII: de Portugal e as súas colonias (1759-1762); de Francia en 1764; España (caso excepcional pois serían expulsados do país ata tres veces), no 1767; do Reino das dúas Sicilias en 1767 ou do ducado de Parma e da illa de Malta en 1768. Finalmente, Clemente XIV disolvería a Compañía o 21 de xullo de 1773 mediante a bula *Dominus ac Redemptor* (cuxa noticia non parece chegar a Nanking ata 1775; vid. Guadalupi e Stocchi 1989); na cal, por certo, aínda se pode rastrexar a crítica a: «*La interpretación de varios ritos gentílicos, que practicaban con mucha freqüencia en algunos parages, no usando de los que están aprobados, y establecidos por la Iglesia Universal*» (*Breve* 1773: 26). A problemática do achegamento inculturacionista practicado polos xesuítas estaría presente entre as causas que, a entender de Clemente XIV, levaron a que: «*Así en este, como en el pasado Siglo se originaron muchísimos males y daños, es á saber: turbaciones y tumultos en varios Paises Católicos; persecuciones de la Iglesia en algunas Provincias de Asia, y Europa*» (*Breve* 1773: 27). A Compañía de Xesús non volvería ser oficialmente restaurada ata 1814 por parte de Pío VII. As cousas, pola súa vez, empeorarían igualmente na China a partir de 1722 e, especialmente, da man dos decretos de 1724 e 1732, mediante os cales quedaba anulado o Decreto de Liberdade de Cultos previamente aprobado polo emperador Kangxi (康熙) en 1692.

Porén, non adiantemos acontecementos nin pretendamos adiantarnos aos mesmos, pois aquí aínda estamos no Outono do Renacemento. Baste con dicir polo momento que o crecemento e expansión da Compañía, en base aos tales obxectivos e a pesar das problemáticas e tensións iniciais e medias (en calquera caso, previas ao enrarecemento e radicalización que do conflito se daría no século XVIII), resulta sorprendente. Quedémonos, pois, polo momento co seguinte dato aportado por Alfredo Floristán (2008: 98): dez anos despois da morte do seu fundador (1556), a institución contaba xa cuns 3.500 membros repartidos en 18 provincias ao longo e ancho do mundo coñecido. O futuro da Compañía foi, en moi boa medida, tan brillante como escura será a súa caída.

4.1.2. O renacemento neoconfuciano: Wang Yangming e o xiro menciano

Pasándolle xa o testemuño á face oriental deste corpo en esfericidade, introducímonos neste caso, e segundo adiantabamos, nun ámbito menos traballado e, en particular, menos difundido na historiografía occidental, por máis que dito contexto se

356 As ironías neste punto dos xansenistas estarán á altura das do Pai Isla contra as ordes relixiosas tradicionais. Moitos exemplos atoparemos ao respecto nas *Provinciais* do pouco anónimo Blaise Pascal: «Non basta, pai, para obrar voluntariamente, con saber o que se fai e que se faga porque se quere facer, senón que fai falla ademais que se vexa, que se saiba e que se penetre o que hai de ben e de mal nese acto? Se é así, non hai actos voluntarios na vida; porque non se pensa en absoluto en todo iso. Cantas blasfemias no xogo, cantos excesos nas francachelas, cantos desenfreos no entroido, que non son voluntarios, e por conseguinte, nin bos nin malos, ao non ir acompañados desas reflexións do espírito sobre as calidades boas ou malas do que se fai!» (Pascal 2012: 38).

teña asumido ou asimilado como parte dun outro período de renacemento cultural, neste caso de marcado carácter confuciano. Esta aproximación, con todo, resulta ser menos inmediata ou evidente do que a simple asimilación terminolóxica ("renacentista") puidese favorecer de forma inconsciente, se ben non resulta totalmente carente de significación e, ata certo punto, similitude respecto dalgunhas das liñas mestras que, baixo tal periodización estrutural (retomando a noción e verbas de Luis Enrique Rodríguez-San Pedro), podemos atopar suxeitas a dinámicas e interaccións múltiples.

Falar de renacemento cultural chinés supón, con pouco xénero de dúbida, referirse á Dinastía Ming (大明) (1368-1644) e, máis especificamente, a Wang Yangming (王陽明) (1472-1529). Pero, antes de referirnos a este período e pensador, consideramos preciso deternos previamente, aínda que de forma breve, na inmediatamente anterior dinastía mongol dos Yuan (元) (1264-1368), na medida en que boa parte das dinámicas e procesos culturais e filosóficos que poderemos detectar e examinar baixo os Ming, e nos que se inscribe a síntese elaborada por Yangming, teñen a súa raíz no período anterior, concretamente, no marco das tensións culturais das que foi testemuña. Non nos referiremos aquí, salvo de forma indirecta e dependente da mellor comprensión doutro fenómeno, noción ou corrente, aos tempos dos Song (宋) (960-1279) (dos que algo xa se adiantou previamente ao referirnos a de Zhu Xi [朱 熹]), pese a ser berce do Neoconfucianismo, pois consideramos que a desviación sería excesiva sen que o beneficio comprensivo puidese xustificalo ou compensalo.

Pode afirmarse que dúas son as grandes tendencias (correntes colectivas), que non escolas (correntes específicas de pensamento), en torno ás que se vertebra a filosofía en tempos dos Ming, entre os séculos XIV e XVII, a saber: a) aquela que participou dun novo e reforzado oficialismo, intimamente asociado ao curso político (cos seus avatares) da nova Dinastía, e b) aquela que deu continuidade e, aínda que modificándoo, perpetuou o ideal de retiro case eremítico herdado do descontento e desconfianza que, cara ao colaboracionismo filosófico co poder imperial, se estendera na Dinastía precedente, a Yuan (vid. Cheng 2002: 455-457)[357]. A Yuan posiblemente sexa, co permiso da Dinastía Xin de Wang Mang, un dos períodos dinásticos menos estudados e analizados da varias veces milenaria historia imperial chinesa. Certamente, a súa duración, de apenas un século, puidese semellar o suficientemente limitada como para pretender reducir, por mera atención ao volume cronolóxico, a súa importancia relativa no devir da historia do pensamento filosófico chinés. Porén, cicais sexa máis adecuado atender ao carácter traumático deste período para co imaxinario colectivo-histórico do Imperio do Medio como causa primeira e destacada da súa adversa fortuna historiográfica posterior. A expresión e valoración do trauma para esta cuestión debémoslla a Wolfgang Bauer e Anne Cheng (quen serán o noso compás aquí tanto como Miguel Ángel Granada o foi no apartado anterior).

En efecto, fronte a toda tentativa de infravalorar a significación capital deste período como espazo de desenvolvemento de procesos (problemáticas) e caracteres que se puidesen prolongar a secuencias cronolóxicas posteriores (ou, polo menos, os seus efectos, ben fose de forma directa ou a través da vía indirecta e rizomática das chamadas cadeas de consecuencias), consideramos que a Dinastía Yuan serviu de espazo de

357 Unha reflexión similar atopámola na análise contextual realizada do mesmo período por Wolfgang Bauer, se ben o xermano, fronte á gala, non prestará atención, ata o punto de sequera recoñecela, á vertente que poderiamos considerar como oficialista, limitándose a sinalar as opcións contrarias, de oposición, á nova tipoloxía de autoridade gobernamental (e, por conseguinte, así tamén á intelectualidade a ela asociada e/ou sometida), centrándose na vertente do retiro individual, máis ou menos belixerante, cara ao eu (igualmente analizada por Anne Cheng) e nunha outra de resistencia activa: «resistencia consciente, inflexíbel e case estoica que polas súas consecuencias requiría unha boa dose de heroísmo» (Bauer 2009: 309).

xerminación e, mesmo, florecemento acelerado de dúas dinámicas que resultarán fundamentais para, por unha banda, consolidar a antes referida crecente división entre correntes colectivas e, pola outra, para coa renovación temática e conceptual que, nos tempos dos Ming, podemos detectar no Neoconfucianismo herdado dos Yuan e, con anterioridade, dos Song, sobre a que volveremos con posterioridade.

Referímonos, en primeiro lugar, á abrupta interrupción daquelas correas de transmisión do poder (seguimos mantendo a terminoloxía empregada por A. Cheng) que, ao longo de séculos de interacción e, digamos, contaminación mutua, lograran controlar (monopolizar) os letrados, e a través das cales o Confucianismo e, logo, o Neoconfucianismo se erixiran e consolidaran nunha sorte de ideoloxía oficial do Imperio. A recuperación e reinstauración dos exames oficiais mandarinais no 1315, aínda, pois, en tempos dos Yuan, non transformará na práctica nin, moito menos, eliminará o sentido e atmosfera de marxinación e exclusión que, en liñas xerais, seguía a coñecer a poboación chinesa meridional fronte a unha Dinastía foránea que, como ben soubo expoñer Gernet, fixera da desconfianza cara aos gobernados o bastión ideolóxico co que xustificar e lexitimar o afastamento destes respecto dos postos de autoridade e poder fáctico en contexto dunha política claramente autoritaria. A vontade e desexos de reinstaurar a "auténtica" identidade chinesa que acompañaron e, en boa medida, significaron (e lexitimaron) o acceso de Zhu Yuanzhang (朱元璋), con nome de reinado Hongwu (洪武) (r. 1368-1398), ao poder, e, con el, o asentamento da Dinastía Ming, non variaron, no significativo, o estado da cuestión. O Imperio do Medio non só acabaría dando contas dunha notábel debilidade exterior, senón que coñeceu unha idéntica, aínda que re-contextualizada (re-adaptada), debilidade interior, na que os conflitos existentes entre parte da súa intelectualidade (crítica ou, digamos, disidente) e as pretensións e intereses políticos dos seus gobernantes xogarían un papel relevante, se ben significado ou contextualizado no contexto dos tres grandes focos conflitivos que, sen descoidar o particularismo dos casos concretos, propiciaron tanto o ascenso como a crise e final decadencia e caída da Dinastía Ming, da mesma maneira en que o fixeran previamente coa Yuan e en que o farían séculos despois coa Qing: 1) a ameaza permanente dunha delimitación fronteiriza pouco definida e permeábel, coa problemática derivada do escaso control tanto dos pobos que a habitaban como da seguridade e estabilidade da mesma; 2) cuestións demográficas dependentes do incremento da poboación con implicacións na dificultade da dirección e control económicos e políticos; e 3) dificultades derivadas da lentitude e deficiencias administrativas dunha estrutura política personalista e híper-centralizado na figura do emperador e dos seus servidores inmediatos (basicamente, os seis ministerios nos que se repartían as actividades do goberno e o consello imperial), na que as problemáticas regulares derivadas das vastas dimensións do territorio e da súa significativa heteroxeneidade interna (humana, político-legal, socio-económica, cultural, xeográfica, etc.) facíanse especialmente visíbeis en tempos de emperadores absentistas e pouco interesados ou capaces respecto das accións de goberno (vid. Gelber 2007: 97).

A polémica, xa que logo, non era nova, pero si o serían as formas concretas nas que esta se manifestou. Así pois, se a procura dun principio ordenador da realidade único, capaz de operar a unión de todo o existente manténdose idéntico a si mesmo, chegará á súa madurez con Zhu Xi e Lu Jiuyuan (陸九淵) (1139-1192) xustamente nun período de progresiva fragmentación do territorio (e, con el, da idiosincrasia chinesa), os intentos de facer efectiva unha nova ordenación político-territorial unificada en tempos dos Ming coñecerían a reacción dun pensamento filosófico que, na súa heteroxeneidade e multiplicidade (e sen que todo el poida ser diminuído e identificado baixo unha mesma

dinámica uniforme), retornaría cara ao individuo e a súa interioridade. Unha escena particularmente visíbel no caso do Neoconfucianismo, o cal sosteríase maioritariamente, desde as bases do realismo que marcara os tres séculos precedentes, nun forte idealismo sensiblemente influenciado polo Taoísmo e, fundamentalmente, polo Budismo chan (que xa se hibridara previa e igualmente co anterior).

Non en balde, o autoritarismo dos mongois coñeceu unha certa continuidade, mesmo un reforzo, nas dinámicas de centralización e no carácter por veces despótico que acompañarán á práctica política da recentemente instaurada Dinastía, en particular polo que respecta aos seus primeiros grandes representantes, comezando polo propio Hongwu, quen, se ben soubo adaptar ao ambiente de corte o carácter de líder dunha banda rebelde de saqueadores (que foi moito máis que só iso), non esqueceu todo o aprendido no tempo anterior á toma de Nanking en 1356. Os confucianos, agora neoconfucianos, verán devoltas as súas atribucións tradicionais e, mesmo, algunhas novas posibilidades profesionais, toda vez que o seu papel no consello privado que rodeaba aos novos emperadores e que aglutinaba e asumía parte das funcións gobernamentais previamente distribuídas entre outros órganos da estrutura burocrático-piramidal imperial, chegou a ser ocasionalmente relevante. Porén, este aparente reforzo das competencias, prestixio e influencia (coas conseguintes doses de autoridade) agocharía a semente dunha nova debilidade, a cal estimularía a conflitividade interna de escolas e correntes de pensamento o suficiente como para xustificar o mantemento dun espírito de retiro e apartamento que xa se viñera gromando no período anterior.

A elaboración e edición de recompilacións neoconfucianas como instrumento de preparación dos exames oficiais en tempos de Yongle (永樂) (r. 1403-1424) por parte de membros da Academia Hanlin e o prestixio adquirido polos mesmos, convertidos practicamente en auténticos manuais de preparación, tería chegado a volver indistinguíbeis, por proceso de puro solapamento, a preparación das probas mandarinais e o estudo dos Clásicos defendido pola Escola dos Letrados. O caso da *Gran Suma dos Catro Libros* (*Sishu daquan* / 四書大全) é especialmente significativo ao respecto, na medida en que, tal e como sinala A. Cheng, se tería transformado en documento de referencia dos exames denominados *bagu wen* (八股文 / literalmente, «ensaio [ou exame] de oito patas», é dicir, no que o postulante debía expoñer e aclarar en oito parágrafos o sentido e significado dunha determinada cita extraída dun dos Clásicos; vid. Cheng 2002: 456). E, neste punto, podemos comezar a entender o porqué esta aparencia de fortaleza dun oficialismo (neo-)confuciano volto a converter en saber ortodoxo e de Estado era fundamentalmente iso, pura aparencia. O Neoconfucianismo, cando menos a súa versión oficialista, solapárase co poder político ata o punto de non só limitar as pretensións máis idealistas e universalistas da escola, asociada como pasaba a estalo a unha entidade histórico-accidental e, conseguintemente, limitada en extensión, duración e caracteres, senón tamén ao de facer coincidir a grandeza do poder ao que auxiliaba e do que se favorecía como propia, pero tamén as súas miserias e desgrazas. A posición dos letrados no consello privado dos emperadores viuse ocasionalmente aminorada ou directamente interrompida polo seu desprazamento en favor dos eunucos, e os conflitos e confabulacións que ilustraron as relacións existentes entre ambos grupos (as cales se mantiveron igualmente baixo a seguinte liña dinástica, a dos Qing) danaron severamente a imaxe e lexitimidade da *Rujia*, ou de parte da mesma (pero dunha parte non só numerosa, senón representativa pola súa extrema visibilidade)[358].

358 Falamos, en última instancia, da competencia existente entre a autoridade do mandarinato e a palaciana, ou, dito doutro modo, entre a autoridade da corte exterior (dimensión burocrática, formal e rixidamente institucionalizada, organizada e xerarquizada en torno ás distintas actividades gobernativas e, internamente, nos niveis que lles eran propios) e interior (núcleo duro do poder imperial, cun carácter marcadamente informal, pechado en torno ás figuras

Pola súa vez, a imposición e esixencia burocráticas dun saber erudito propiciarían unha senda na que o libresco, o puramente erudito, estaba en risco de anegar e subxugar a dimensión práctica dun coñecemento tradicionalmente entendido, desde tempos do Confucianismo antigo e clásico, como necesariamente práctico, un "saber para" sometido a unha esixencia condicional de potencial aplicabilidade existencial[359]. Máis aínda, o carácter opositoresco deste saber, e dos compendios nos que este se transmitía, case que manuais de preparación, daría lugar a un tipo de coñecemento que tería sido reducido por Anne Cheng a: «unha erudición de pacotilla, unha competencia e un arribismo do peor estilo entre os candidatos» (Cheng 2002: 456). Quedemos, polo momento, con esta definición, pois parece ser a máis adecuada respecto da crítica asumida polos detractores de dita forma, aos seu entender, degradada e ilícita de saber.

Ante tal estado das cousas, pode comprenderse máis doadamente o afán individualista do que darán conta algúns pensadores confucianos ao longo do período Ming. E, por máis que non debamos pescudar neste contexto por unha mera prolongación da rivalidade existente entre pensadores e correntes colaboracionistas e partidarias do retiro do social, do cívico-político, segundo esta se dera en tempos dos Yuan, existen interesantes similitudes entre este derradeiro modelo, de eremitismo, e aquel que se desenvolverá ao longo dos séculos XIV e XV da man de intelectuais e filósofos como Wu Yubi (吳與弼) (1392-1469)[360] ou Hu Juren (胡居仁) (1434-1484)[361]. Sobre esta información e análise se fundamenta a caracterización dada por A. Cheng da filosofía chinesa dos primeiros Ming, da primeira metade da Dinastía, como significada ou particularizada por «unha busca espiritual fóra dos límites constituídos do saber libresco, da estrutura xerárquica e da moral ritualizada, [...] impregnada dunha gran relixiosidade» (Cheng 2002: 457). A relixiosidade que impregna este período atoparía, ao noso entender, unha das súas moitas raíces (habida conta da natureza rizomática destes procesos) no segundo dos focos dinámicos antes referido, pero ata agora non concretado, que podemos rastrexar ata a Dinastía Yuan: a apertura étnico-cultural que tería coñecido a China da dominación mongol, testemuña dunha nova vaga de introdución e posterior asentamento, naturalización e, conseguintemente, hibridación do pensamento, relixiosidade e filosofía budistas, con especial relevancia polo que respecta

máis próximas e directamente favorecidas polo emperador) (vid. Rocha Pino 2010: 159). A conflitividade existente entre estes dous grandes axentes da política imperial non era menor, sendo grande o receo estendido entre o funcionariado oficial, fillo dun prolongado e ríxido *cursus honorum* dependente de probas estandarizadas e complexas, fronte a uns eunucos, en avultada cifra, que, desde os labores domésticos para os que foran orixinalmente recrutados no servizo imperial (desde o coidado persoal e a hixiene do emperador á vixilancia do seu harén), optaban agora a graos de responsabilidade e autoridade aínda superiores a aqueles que lles eran propios aos primeiros, por pura proximidade e contacto directo (que, pola simple natureza das súas ocupacións, perfectamente podería ser definido como íntimo) co corpo imperial (nun sentido en ocasións literal). Volveremos, con posterioridade, sobre a figura dun destes grandes eunucos, o almirante Zheng He (1371-1433/1435) e as súas sete viaxes náuticas.

359 O propio edito imperial de 1462 manifesta o modo no que o rol vivencial da sabedoría decae a un papel terciario, secuencial e dependente respecto dun primeiro nivel memorístico-acumulativo e dun segundo de exposición docente explicativa. Lonxe quedaba a arenga dada por Confucio en *Analectas* XIII, 5, na que o Mestre Kong, apoiado sobre a reflexión crítica dun dos piares da educación aristocrática tradicional que el herdara (o coñecemento e aprendizaxe memorístico das odas para a súa recitación selectiva en ocasións escollidas), expuña non só o innecesario, senón mesmo contraproducente, dun saber limitado tal ou similar. As reaccións contextuais contrarias a esta nova interpretación do saber, a súa natureza e funcionalidade, serán numerosas, se ben provenientes fundamentalmente da vertente eremítico-espiritualista. Representativo desta vertente crítica sería o intelectual coñecido como Area Branca (Baisha / 白沙) (1428-1500), para quen quen ordenacións como a anterior quedaban non xa subvertidas, senón baleiradas de toda significación e, por conseguinte, interese.

360 Moi influenciado pola vertente experiencial da filosofía de Cheng Yi (程頤) (1033-1107) e cuxas *Notas diarias* (*Rilu* / 日錄) converteranse tanto no modelo de todo un xénero como na exposición dun interese ou preocupación case que epocal, a saber: a procura diaria da santidade.

361 Quen dará continuidade a prácticas do anterior, caso da composición dun diario persoal como medio de realización dun exame de consciencia individual, ao tempo que imprimía novidades no conxunto desta tendencia colectiva, comezando pola elaboración de listas de lectura edificantes.

ao Budismo tibetano, lamaísta, o cal chegaría a gozar dunha significativa influencia na corte dos novos dirixentes.

Este principio de renovada espiritualidade resulta patente nas actitudes vitais e intelectuais dos xa referidos Hu Juren, Wu Yubi ou do discípulo deste, Chen Xianzhang (陳獻章), Baisha, quen tería rematado por rexeitar os remanentes neoconfucianos do seu mestre. Pero a cadea de transmisión que aquí máis nos interesa, habida conta da constancia e importancia dos intercambios e contactos intelectuais mantidos por este pensador con Wang Yangming, é a do discípulo predilecto de Xianzhang, Zhan Ruoshui (湛若水) (1466-1560), na medida en que o seu pensamento evidencia o retorno ao *xin* (心), ao corazón/mente por oposición ao díptico fixado en tempos dos Song a partir da parella (entre outras existentes e igualmente problemáticas para esta nova vaga de pensadores) Home-Ceo. Retorno que caracterizará este novo contexto, cando menos na tendencia idealista-individualista, servindo, en certa medida, para a restitución do que poderiamos considerar a formulación chinesa do problema do Un e o múltiple, da identidade e a diferenza. Pero, tal e como sinalamos con anterioridade, a nosa pretensión aquí é a de remontarnos á figura de Wang Yangming (王陽明), alcume concedido e popularizado polos seus discípulos, sendo o seu nome de nacemento Shouren (Wang Shouren / 王守仁).

A súa biografía preséntanos case que un reflexo extensivo da caracterización histórica do seu período. Yangming sufriu co desterro temporal á provincia de Guizhou as consecuencias da rivalidade cos eunucos; combateu desde a estrutura xerárquica imperial, baixo o rango de xeneral, ás bandas armadas causantes (de parte) da inestabilidade político-territorial coñecida polos Ming durante boa parte da súa historia en forma de vagas de revoltas internas; foi suxeito dun estado de súbita iluminación tras ter fracasado ao intentar aplicar a instrución intelectiva de procura do principio ensinada por Zhu Xi (adoita citarse ao respecto o episodio en que puxo en práctica o devandito método contemplando un bosque de bambú; exercicio tralo que case caería enfermo, deixando constancia de forma complementaria e indirecta do fracaso do método defendido por Zhu Xi por oposición a aquel outro subxectivista e intuicionista que sería defendido por el mesmo)[362]; etc. Pero a súa historia (biográfica e intelectual) parece servir igualmente de exemplificación do seu propio pensamento, tanto polo que respecta á pluralidade e heteroxeneidade das áreas polas que se interesou ao largo da súa vida como, especialmente, pola esixencia de restablecer a unidade entre coñecemento en acción[363]. Esta reunión intelectivo-pragmática resulta especialmente significativa polo que respecta á súa reformulación do «coñecemento [ou saber] innato» (*liangzhi* / 良知; literalmente: «bo coñecemento [ou saber]»; vid. Bauer 2009: 313), no que as áreas respectivas do actuar e o coñecer resultan indiferenciábeis. (Volveremos sobre esta cuestión, a do «coñecemento innato», con posterioridade.).

362 «[R]esolto a aplicar as ensinanzas de Chu Hsi [Zhu Xi], empezou unha vez a investigar o principio ou *Li* do bambú. Concentrou a súa mente día e noite sobre o bambú durante sete días consecutivos, e con todo non descubriu nada. Por último viuse obrigado a abandonar o esforzo, con gran desesperación. Porén, despois, mentres vivía con medios primitivos nas montañas do suroeste de China, onde foi temporalmente exiliado por intrigas políticas na corte, subitamente unha noite chegou á iluminación» (Fung 1987: 514-515).

363 «A súa ensinanza filosófica sobre a "consciencia moral innata" vai acompañada dunha activa carreira oficial adicada en particular á loita contra as bandas armadas. Morre pouco despois de ir a esmagar unha rebelión en Guangxi, encarnando así a unidade do coñecemento e da acción que constitúe o núcleo do seu pensamento» (Cheng 2002: 458). Polo demais, a coexistencia dunha espiritualidade budista e dunha carreira profesional asociada á función e actividade marciais non debe resultar, tal e como soubo sinalar W. Bauer, en absoluto sorprendente ou paradoxal, habida conta da existencia de nexos similares co Taoísmo, nun esquema relacional que, servindo xustamente aquí de figura mediadora o Budismo chan, notablemente influído á súa vez pola doutrina taoísta, afectaría ao Neoconfucianismo de corte idealista (vid. Bauer 2009: 309).

En definitiva, establecido, xunto con Lu Xiangshan (陸象山) (1139-1193), como representante da denominada «Escola da Mente», nunha sorte de binomio en espello fronte ao protagonismo dual da «Escola do Principio» preconizada por Cheng Yi (程頤) e Zhu Xi (朱熹) (con independencia de que o pensamento de Wang Yangming se aliñase en maior medida co deste derradeiro que co de Xiangshan, de quen, con todo, si tería asumido parte das súas teses relativas á cuestión do *xin*), falar do pensamento filosófico dos Ming é, en boa medida, falar do seu propio. E se ben pode ser esta unha visión historiograficamente sobredimensionada, non deixa por iso de poder reclamar un firme asento histórico, comezando polo feito de encarnar o conflito existente entre oficialismo confuciano e procura persoal (en ocasións eremítica) da espiritualidade.

Interésannos aquí de Wang Yangming dous apuntes fundamentais, a saber: a súa defensa do innatismo moral e o seu desenvolvemento dunha postura radicalmente subxectivista e dependente da súa proposta introspectiva sobre o mental, dado que representan o espazo privilexiado de recuperación do pensamento menciano e de comprensión e enriquecemento do mesmo a través dun contexto sensiblemente marcado polas influencias (relixiosas, espirituais e filosóficas) budistas.

Comezando pola segunda cuestión, esta atópase intimamente relacionada cunha transformación operada no eido específico ou privilexiado da espiritualidade, e esta transformación, así como tantas outras, resulta perfectamente plasmada no pensamento de Wang Yangming, no que se pode evidenciar o paso do obxectivo ao medio, é dicir, da finalidade concreta aos instrumentos e sendas que nos permiten chegar a ela e, desta sorte, a fan posíbel. Falamos, en definitiva, do paso do «que» ao «como» ou, dito doutro modo e especificando a cuestión, do tránsito da santidade adquirida, da santidade como obxecto de reflexión filosófico-espiritual (existente como espazo de reflexión lexítimo e particular en cada un destes contextos, así como no transo e comunicación existente entre os mesmos), adicado e acabado, ao interese por recuperar unha problemática que algúns consideraran xa superada, a referente ao camiño da santidade. Un camiño que na obra filosófica de Yangming estará anegado pola mente, ata o punto de non permitir a menor fisgoa pola que puidese introducirse un principio diferencial e, con el, a ameaza do dualismo á que tanto Yangming como, por entón aínda baixo os Song, Xiangshan terían combatido.

O irmanamento dos individuos humanos que habitan entre os catro mares (*Analectas* XII, 5) reaparece, unha vez máis, en contexto de deliberación neoconfuciana ou confuciana tardía. Non en balde, Wang Yangming herda do Confucianismo Antigo e Clásico a comprensión amorosa do *ren* (仁), pero matizada pola mediación intelectual dos irmáns Cheng, en particular de Cheng Hao (程顥) (1032-1085) (de quen tamén tería herdado ou recollido o principio de identificación entre o fundamento persoal do individuo e o primordial do universo), quen consagraran a extensión daquel desde o seu fundamento como conmiseración e simpatía innata (Mencio) dos individuos entre si (espírito humanista) a un principio de vinculación de tódolos seres e cousas (espírito cosmolóxico-transcendental) (vid. Bauer 2009: 310). Máis aínda, este proxecto irmanamento chegaría aquí, da man dunha transcendencia fortemente influenciada polas vagas universalistas do Budismo, ao seu cumio, a un nexo de unión último no que atopaban acubillo a totalidade dos dez mil seres (incluídas as entidades inanimadas, como poderemos observar con posterioridade). Esta forma de colectivismo empático rexeitaba e suprimía, cando menos na súa dimensión máis extrema, a bagaxe de xerarquía e verticalidade piramidal que con tanta forza e solemnidade se asentara na literatura confuciana antiga e clásica, comezando polos propios Mestres Kong e Meng. Porén, as formas mediante as que se formulou e postulou dito principio xa nos son

parcialmente coñecidas, comezando polo propio valor ou fondo emocional desta nova comprensión do existente e das relacións habidas entre os seus compoñentes (se é que tal distinción segue a resultar, en última instancia, posíbel aquí).

Súmanse a este axioma de emocionalidade a defensa dun substrato natural común e igualador de fondo ou natureza positivos (se ben a tipificación moral do mesmo, cando menos polo que respecta ao seu estadío orixinario, resulta máis problemática), o exercicio da empatía e o socorro mutuo como manifestacións inmediatas e connaturais do anterior ou a detección do egoísmo, da imposición do propio sobre o alleo e de defensa absoluta do *eu* sobre o *outro* (que aquí recolle tinguiduras practicamente hobbesianas: a nai que aleita ao seu fillo con desconfianza), como causa e principio do desaxuste non-harmónico das relacións humanas, nesta ocasión máis claramente estendido ao nexo existente entre o humano e o celeste. Porén, a principal novidade que podemos detectar neste contexto depende ou se significa, fundamentalmente, no transo da preocupación polo colectivo que caracterizara o pensamento menciano orixinario, en dependencia directa dos desenvolvementos propios do primeiro Confucianismo, cara a un principio de subxectividade radical dependente agora da postura privilexiada á que opta o mental como superador de toda dualidade. Atendendo á análise realizada por Anne Cheng, a mente, seguindo aquí a Mencio e afastándose, deste xeito, de Zhu Xi, é, por ser unidade, elemento precedente no que o restante haberá de reintegrarse progresivamente, pero, transitando dunha aproximación ontolóxica e, especialmente, epistemolóxica, a unha outra de carácter antropolóxico e sociolóxico-político, esta superación supón un punto de inflexión na comprensión das relacións do *eu* co(s) *outro*(*s*)[364].

A mente e o mental transfórmanse, deste xeito, en alfa e omega da experiencia existencial humana (e, en última instancia, en *lexislador do universo*, segundo a expresión empregada por Feng Youlan [vid. 1987: 517]). E, se tal resulta ser a estrutura, igualmente haberá de selo respecto da súa dimensión moral. Non en balde, esta vehemente e militante defensa do *liangzhi*, noción desenvolvida séculos antes, se ben aínda de forma accesoria (complementaria), por Mencio, implicou que: «A mente non ten que buscar o principio nas cousas: ela e só ela é xeradora de principio, leva nela o "coñecemento innato" do ben, só queda estendelo a tódalas cousas» (Cheng 2002: 461). Levada esta tese idealista ao seu extremo, chegarase a postular que o externo ao individuo, perdendo ou carecendo de autonomía propia, non se sustentaría en e a si mesmo, senón que unicamente optará á súa existencia real a través da contemplación que do mesmo realice o individuo, tal e como se evoca na resolución do interrogante formulado por un amigo do mestre, cando estes camiñaban xuntos polas rexións montañosas de Nanzhen (actual provincia de Zhejiang), en relación á brotación das flores dunha árbore, segundo esta anécdota se recolle e relata na parte 3 do *Chuanxi lu* (传习录). Se o único que existen son obxectos mentais, é dicir, se non existen obxectos externos á mente, non se abren acaso as flores da árbore por si mesmas e non caerán igualmente de forma autónoma, por si mesmas, polo barranco sobre o que a árbore crecera? E, sendo así, cal é a relación que existe entre a árbore e a miña mente? Así foi

364 A oposición existente neste punto entre o pensamento de Zhu Xi e o de Wang Yangming é especialmente significativa no relativo á localización do «principio» (inherente e común a tódalas cousas) e, por conseguinte tamén, a relación que se establece entre o Eu e o Todo. Asumido plenamente por Yangming como o precedente, retornará cara ao mental, deixando de ser comprendido, tal e como o fixera Zhu Xi, como aquilo que a mente debe procurar e atopar fóra de si. Un desprazamento cualitativo tal implicou, inevitablemente, toda unha serie de transformacións colaterais e dependentes, entre elas a transformación significacional da noción do *gewu* (格物), a cal deixará de ser empregada para referirse á pescuda, «exame», mediante o que acadar o principio das cousas (como fora asumido por Zhu Xi ou Cheng Yi), para referirse a unha sorte de «arranxo» a realizar sobre as cousas na mente en pro da restitución da súa constitución orixinaria (vid. Cheng 2002: 460-461).

interrogado Yangming, e así respondeu: ambas, mente e flores, atopábanse nun idéntico silencio antes de ser observadas, e só no instante no que foron vistas revelaron a súa cor e amosaron as súas formas subitamente. Pero non só non habería plantas ou pedras sen o *liangzhi*, senón que Wang Yangming fará extensivo este razoamento ao conxunto do Ceo e a Terra, é dicir, ao conxunto do existente, formando unha unidade xunto co ser humano; unidade que atopará, de feito, o seu espazo de manifestación privilexiado no devandito coñecemento innato (vid. Bauer 2009: 311-312).

Agora ben, non debe concluírse de todo o dito que a totalidade de elementos alleos ao eu cognoscente se transforman aquí en puros obxectos mentais, na medida en que o desexo de transcendencia e reunión do existente parte do recoñecemento explícito da existencia dos dez mil seres. Porén, as pegadas do pensamento budista, particularmente polo que respecta ao intuicionismo chan, pero implicando igualmente o principio de ilusión do sensíbel e de universalidade da budeidade, presente en cada ente, parecen evidenciarse neste punto, segundo soubo observar Anne Cheng. En calquera caso, complícase notablemente aquí a cuestión da tipificación e especificación das, para o que aquí nos ocupa, relacións ínter-persoais, na medida en que o recoñecemento do *outro* como entidade independente e válida en si mesma poida pasar ou non, e na súa integridade ou só parcialmente, a través de tales pantallas previas.

Esta cuestión resulta especialmente problemática á luz do feito de que a comprensión do egoísmo como partícula de desharmonización e perversión, neste caso, do estado orixinario do mental e, en base a tal sentido específico, da súa pureza, parte da procura que a mente, guiada por tal impulso ou vontade (por oposición á substancia, que non participa aínda das tendencias cara o ben e o mal), realiza fóra de si na procura dun principio ou punto de prioridade que supón lle é alleo, externo, estraño, evitando e discriminando, en tal empresa, principios e fundamentos naturais que, pola contra, si lle pertencen, atentando así contra a unidade que lle é propia ata fraccionala (vid. Cheng 2002: 462). (Nótese que falamos exclusiva e especificamente do egoísmo e non das emocións [*qing* / 情] en sentido xenérico, pois o tratamento destas no pensamento do noso autor non resulta plena ou abertamente punitivo.) E, a pesar de todo, no *outro*, é dicir, na exterioridade, e na interacción con esta, parece atoparse o espazo de actualización e desenvolvemento, mesmo de desencadeamento, de procesos virtuosos e igualmente representativos do estado intuitivo do noso corazón/mente. Atopámonos aquí, novamente, co principio de conmiseración como proba primeira do sentido e fondo naturalmente bo da natureza humana[365], así como do carácter instintivo dunha forma de coñecemento asumida como innata. (Se ben, implicada neste momento a doutrina budista, falamos dun principio igualmente dirixido á reunión do existente.) Polo demais, o exemplo co que Wang Yangming expresa estas ideas resulta igualmente coñecido, a saber: o do neno e o pozo, se ben, fronte á caracterización e tratamento que o caso recibe en *Mengzi* II A 6, a cuestión esténdese de forma notábel nas *Preguntas sobre o Grande Estudo* (*Daxue wen* / 大學問) do neoconfuciano.

A propia problemática da exterioridade resulta, inevitablemente, extensíbel aos eidos da cuestión da maldade, da súa posibilidade, natureza e orixe. E, novamente aquí, a recuperación menciana atópase mesturada e, digamos, contaminada (é dicir, mutada) por principios teóricos e especulativos que lle resultan alleos. Comecemos polas semellanzas. Tanto no caso de Mencio como no de Wang Yangming a cuestión da maldade posúe un claro fondo metafísico, cicais máis atenuado no primeiro pola súa preferencia por explicacións de tipo máis sociolóxico e, mesmo, biolóxico que

365 Veremos, de seguido, que esta tipificación moral resulta ser máis complexa do que asemella a simple vista.

cosmolóxico e máis dilatada e acrecentada no caso do segundo pola súa articulación nunha dinámica espiritualista de corte transcendental, ata o punto de poder detectar unha certa similitude, que non necesariamente herdanza, entre a súa postura e aquela comprensión do mal desenvolvida no Taoísmo dos Han como aquilo que, forzando o establecemento de formas sólidas e diferenciadas, se opuña ou entorpecía a libre circulación da vida, ou, formulado de xeito máis próximo ao pensamento do neoconfuciano, guiaba ao múltiple en detrimento do Un. Agora ben, Wang Yangming, á hora de formalizar unha xustificación suficiente sobre o problema da maldade, non recorrerá a fundamentos tales como o da «substancia etérea» (Zhu Xi). Máis ben pola contra, farao acudindo ao principio do movemento e, en particular, á consideración de que tanto o principio ordenador (*li* / 理) como a natureza humana que sobre este se sustenta e erixe (*xing* / 性), participa igualmente e a un tempo do bo e o malo, se ben o mal que neles había non o era auténtico nin orixinario (vid. Bauer 2009: 313). En ambos casos, conclúe W. Bauer, Wang Yangming teríase revelado en fiel seguidor das teses e desenvolvementos de Cheng Hao, quen ampliara, e modificara, o exemplo menciano da auga que corre naturalmente cara abaixo afirmando que, en tal proceso, é dicir, a causa do seu propio movemento, esta podía enturbarse e, deste xeito, contaminarse a si mesma.

Desta sorte, se ben no caso menciano esta problemática resultaba parcialmente atenuada pola súa redución ou redirección cara a explicacións naturalistas, en ocasións practicamente bioloxicistas, relacionadas co funcionamento íntimo e cotiá dun fondo connatural compartido e innato ao conxunto dos individuos, o interrogante chega a abrirse con Yangming ata o punto de abranguer a posibilidade mesma de que disposicións ou, cando menos, funcionamentos moralmente perversos puidesen chegar a coexistir ou non nun espazo, a mente, o cal parecía compartir, case que por necesidade, excelencia e pureza orixinaria respecto daquel foco do que proviña a súa natureza, o Ceo. A controversia, de longa duración histórica, centrarase, máis concretamente, na contradición aparentemente existente entre: «presupoñer que a nosa natureza, ao vir do Ceo, é boa e o feito observábel de que a nosa mente pode estar suxeita a malas pulsións» (Cheng 2002: 464). Tal sería a principal problemática que se tería derivado das posturas enfrontadas de Qian Dehong (錢德洪) (1496-1574) e Wang Ji (王畿) (1498-1583) no debate habido entre ambos no 1527 na Ponte da Fonte do Ceo (actual provincia de Guangxi) en torno ás consideradas por estes como as catro principais teses de Wang Yangming, segundo se recolle nas *Notas sobre a transmisión dunha práctica moral* (*Chuanxi lu* / 传习录) deste derradeiro (vid. Bauer, 2009: 315-317, Cheng 2002: 463-464).

E a problemática complícase aínda máis no momento en que, xa non limitándose a cuestionar a posibilidade da existencia ou participación de disposicións ou caracteres negativos na natureza humana orixinaria, se faga o propio respecto das positivas, é dicir, no momento en que se proceda a afirmar ou insinuar a existencia dun estadío moralmente incatalogábel, por superación da dualidade existente entre o bo e o malo, do principio e da cadea inmediatamente dependente deste. O propio Wang Yangming, antes de despedirse dos seus alumnos, tería aproximado (ou tentado aproximar) unha sorte de solución de encontro entre os posicionamentos de ambos, afirmando a complementariedade dos mesmos, na medida en que respondían a dúas clases de individuos, cos seus correspondentes tipos ou formas de coñecemento, a saber: aqueles que, partindo da súa propia natureza, eran quen de acceder á captación xenuína dunha sorte de coñecemento global (o término específico empregado para referirse a estes individuos é de raizame budista: *ligen* / 利根) (subitismo no coñecer; Wang Ji) e aqueles

outros correntes que precisaban dunha abordaxe procesual e gradual para o descubrimento da correcta natureza e estado do corazón/mente (gradualismo no coñecer; Qian Dehong). E, se ben Anne Cheng se centrou na contradición dependente de aproximar a presuposición dunha natureza boa coa constatación da participación mental de malas pulsións, a problemática, segundo vimos sinalando, podería estenderse máis alá desta cuestión ética a unha outra dependente dunha forma de salto ontolóxico de estilo case que tomasiano, manténdonos nunha óptica crítica spinoziana. Non en balde, fronte á atrevida postura de Wang Ji[366], a máis ortodoxa réplica de Qian Dehong parece non dirixirse nin centrarse nun problema de encaixe entre unha natureza moralmente positiva previa e unha intencionalidade mental posterior que participa ou pode participar, en maior ou menor medida, da maldade, senón no problema ou faciana ético-experiencial resultante do paso da inactividade previa, do estado quietista da mente en repouso cando carecía de contacto coa realidade sensíbel exterior (a fase por manifestar, no pensamento de Wang Yangming), a unha forma en acto xa inserida na experiencia sensíbel e, por conseguinte, traspasada e mediada polos desexos (fase manifesta). Entre ambos espazos a mediación sería a do movemento. A mente, na súa constitución, dirá Qian Dehong, non comporta o ben nin o mal, como si o farán posteriormente a vontade e os desexos, polo que a corrección destes resultará fundamental para a recuperación daquel estado primeiro, digamos, límbico. O principio mental, por tanto, non sería referido como espazo moralmente positivo, senón como radicalmente límpido, é dicir, alleo a calquera asociación, sexa co ben ou co mal. Porén, tal consideración ou argumentación non pecha a problemática aberta por Wang Ji, senón que, máis ben pola contra, apórtalle continuidade por medio do cuestionamento que Qian Dehong lle dirixe a aquel, pero que parece estarse dirixindo a si mesmo. E é que, se o devandito estado orixinario é alleo e esquivo a calquera catalogación ou atribución moral, certamente un pode preguntarse cara a onde se dirixen ou en que medida posúe algunha utilidade e sentido o esforzo dirixido á nosa corrección moral.

O problema resultante, xa que logo, podería non ser tanto de acordo ontolóxico como de, digamos, economía dos recursos, cos conseguintes interrogantes anexos relativos á significación e, en particular, utilidade ou futilidade dos nosos esforzos en materia de moralidade. Pois, non existindo en / nin comportando a natureza constitutiva da mente, é dicir, orixinaria, o ben nin o mal, cara a onde se dirixen o conxunto dos desvelos daquel individuo que, percibindo nas súas intencións e pensamentos a distinción entre o bo e o malo, os dispón nun intento de rectificación da mente para que, na súa rectitude, esta recupere a súa natureza constitutiva? Ten sequera sentido unha formulación semellante en base a tales condicionantes?

Esta parece ser a versión da problemática que resulta máis axeitada ou propia ao conxunto de catro máximas encadeadas nas que Wang Ji e Qian Dehong, cuxos seguidores se acusarían mutuamente de pecar dun excesivo apego cara, respectivamente, o Budismo chan e o dualismo de Zhu Xi, terían resumido o pensamento de Wang Yangming, mestre común de ambos. Tal e como sinalou Anne Cheng (vid. 2002: 464), a serie de máximas ou proposicións de Yangming posúe unha ordenación de prioridade implícita: 1) na súa constitución, a mente atópase máis alá, con indiferenza, da distinción do ben e o mal e, aínda, do ben e o mal mesmos; 2) e 3) esta distinción acontece unicamente no momento no se que inicia a intención (*yi* / 意), precedente inmediato do coñecemento innato, aquel ao que se accede interiormente, é

366 De acordo con quen, non advertindo ou atribuíndolle á mente na súa constitución nin o bo nin o malo, tal distinción apenas ou, simplemente, non poderá estenderse á cadea resultante na proposta de Wang Yangming (mente-intención-coñecemento-cousas), ou, en lectura inversa, se tal disposición dual se admitise para coa intención, esta habería de estar necesariamente presente no paso previo.

dicir, sen o concurso de entes externos e sensíbeis, e de forma connatural, sen mediación da reflexión; finalmente, 4) o derradeiro elo desta cadea correspóndelle á acción, entendida ou expresada na forma de rectificación (*gewu* / 格物) das cousas na mente.

A raíz parece bifurcarse aquí novamente en dúas sendas, unha problemática antiga (de carácter ontolóxico) e outra nova (de natureza epistemolóxica), correspondentes, respectivamente, á cuestión do «ínfimo inicio» e a da distinción entre o coñecemento innato e o sensorial, ou, dito doutro modo, entre as modalidades de coñecemento interno e externo.

Polo que concirne á segunda cuestión, atopámonos aquí cunha asunción parcial da epistemoloxía de Cheng Yi e do seu irmán, Cheng Hao, concretamente polo que respecta a defensa destes da existencia dun dobre coñecemento, aquel cuxa fonte se atopa no exterior e ao que se accede mediante o contacto do corpo con outros obxectos a través da mediación sensorial («coñecemento procedente do ouvido e da vista»; *wenjian zhi zhi* / 聞見之知) e aquel exclusivamente interior, ao que se accede de forma intuitiva e inmediata, o coñecemento da natureza moral (*dexing zhi zhi* / 德性之知) (vid. Cheng 2002: 416-417). E dicimos que esta asunción é parcial na medida en que, no caso de Wang Yangming, todo díptico susceptíbel de ser extraído das teses dos irmáns Cheng queda en última instancia derrubado ante a primacía absoluta dada ao coñecemento moral innato, convertido en coñecemento primeiro de procedencia celeste, que o individuo obtén de tal fonte.

Polo que respecta á primeira cuestión, esta resulta ser máis complexa, pero tamén máis significativa. Complexa na medida en que a senda documental pola que nos diriximos é máis dilatada e accidentada; significativa por representar o espazo de transo entre as fases mentais non-manifesta e manifesta ás que antes faciamos referencia e, por conseguinte, o espazo de xurdimento e activación das pulsións ou guías emocionais, tanto das positivas como as negativas, na medida en que o estadío de repouso previo, a mente na súa constitución, nin comporta nin se adscribe ao ben nin o mal.

A cuestión do «ínfimo inicio [comezo] ou indicio» (*ji* / 幾) podemos rastrexalo, de feito, ao *Libro das Mutacións*, no que é definido como comezo do movemento e primeiro signo visíbel (*Xici* B 5). Desde entón e ao longo da historia intelectual e filosófica chinesas, este converterase nunha sorte de espazo conceptual recorrente ao que distintos intelectuais de distintas correntes e períodos volverán en múltiples ocasións e desde múltiples perspectivas, guiados por preocupacións ou intereses particulares. O díptico confuciano-taoísta resulta atopar aquí un (de moitos) puntos de encontro, toda vez que o «ínfimo inicio» reaparece, baixo as súas formas particulares, tanto no universo conceptual dos primeiros, comezando polo *Medio Invariábel* (*Zhongyong* / 中庸), como no dos segundos, desde o *Laozi* (老子) á suma taoísta coñecido como *O Mestre de Huainan* (*Huainanzi* / 淮南子), intento de síntese do século II a. C. que gozaría dunha grande influencia (dentro e fóra das marxes do Taoísmo) en tempos dos Han.

Porén, o *ji* logrará, a pesar dos séculos e da multiplicidade de perspectivas, manter unha unión conceptual mínima o significativamente relevante como para dar contas dun *continuum* semántico establecido en torno á súa comprensión como o breve e sutil hiato presente entre a latencia e a realización ou, mesmo, entre o Non-ser e o Ser. Falamos, xa que logo, do vértice sobre o que opera non xa só a diferenza, senón o propio movemento que, transitando da / e abandonando a quietude, pasa do estado de potencialidade ao de acto. Resulta fundamental prestar atención ao feito de que, baixo este fundamento, non

se agocha un principio de predestinación ou a promesa de desenvolvemento necesario e único na súa posibilidade do aínda non constituído, do que aínda non chegou a ser. Pois o *ji* non implica «necesidade de», a actualización precisa dun futuríbel estritamente caracterizado e programado desde o seu estado xerminal. De feito, non podería selo, na medida en que tal determinismo oporíase, de forma radical, ao principio de pensamento morfo-lóxico que xa vimos que dominaba o pensamento divinatorio chinés e, a través deste, o filosófico, así como á comprensión cosmogónica da realidade á que aquel daba lugar e que, ao tempo, dinamizaba (ámbolos dous eidos estreitamente asociados á noción da que aquí nos ocupamos). En base a tales parámetros conceptuais, un proceso en evolución, como nos lembra François Jullien, non pode ser simplemente reducido a unha ríxida codificación, pero, coa vista posta no seu correcto coñecemento, si resulta susceptíbel de ser localizado, analizado para unha mellor comprensión e, deste xeito, chegar a ser suxeito potencial de posíbeis modificacións, sempre parciais, nunca plenas. Non sendo, xa que logo, a predestinación dos seres, si será a súa prefiguración, aquilo que xa é, estando en cernes, pero sen chegar a selo aínda na súa plenitude e totalidade (vid. Cheng 2002: 245).

O interese que este espazo de encaixe entre valencias (quietude / movemento; potencialidade / acto; constitución / funcións; etc.) ten aquí para nós susténtase no feito de que, sendo, como previamente se sinalou, o punto indetectábel no que se dá a aparición das pulsións, na súa multiplicidade e heteroxeneidade, é igualmente, tal e como prosegue a nosa especialista gala (sino-gala), o punto de encontro entre Natureza e a ética, operándose, por tal vía, unha aproximación entre ser e deber ser, entre aquilo que é e aquilo que debe ser, atopándose deste xeito a segunda consideración en dependencia directa da primeira.

Porén, non debemos esquecer que o camiño emprendido por Wang Yangming é, en boa medida (pero non única nin exclusivamente), o camiño do místico, e a unión e superación que preconiza tamén o é en moi boa medida. Pero esta precisión, máis que ser accesoria ou molesta para co estudio da cuestión filosófica ou da dimensión filosófica da cuestión, resulta aquí fundamental, pois este é o mundo, o dos Yuan e os Ming, nos que fracasaron as misións evanxélicas dos mendicantes. Da mesma maneira, a súa prolongación, coa aceda división entre un confucianismo oficializado sometido ao poder e deostado polos seus detractores e un crisol de correntes e pensadores, en ocasións pouco disimuladamente heterodoxos, entre os que se pode detectar o proceso de re-espiritualización xeneralizado dunha escola, a confuciana, cruzada por influencias vellas (Taoísmo) e novas (Budismo, en particular polo que respecta á escola chan)[367]. Aquel contexto no que a escola que sucedeu e na que se difundiron as teses e propostas de Wang Yangming se fragmentou en numerosos e diversos núcleos de pensadores e círculos intelectuais[368]. Aquel, diciamos, será o universo coñecido polas milicias

367 Significativamente, de atender ás reflexións e consideracións relativas á relacións existentes entre as Tres Escolas (Confucianismo, Taoísmo e Budismo) e o estatuto de cada unha delas na procura dos principios e verdades primeiras, tal e como tales cuestións foron formuladas por Wang Yangming, é dicir, de aceptar e facer nosa a súa perspectiva particular do asunto, poderiamos chegar á conclusión de que: «os neoconfucianos adhírense con maior congruencia ás ideas fundamentais do taoísmo e o budismo que os propios taoístas e budistas. Son máis taoístas que os taoístas, e máis budistas que os budistas» (Fung 1987: 530).

368 Ocasionalmente reagrupados, atendendo a unha catalogación xeral, en torno a tres grandes correntes: 1) aqueles próximos ás posturas de Qian Dehong e a tendencia realista do Neoconfucianismo, aínda presente en tempos dos Ming (se ben solapada polo prestixio e dinamismo das facianas máis idealistas da renovada *Rujia*), quen defendían a necesidade de harmonizar o cultivo interior e intimista do eu coas necesidades externas da pertenza do suxeito a colectivos maiores (sociedade e Estado); 2) a corrente usualmente coñecida baixo o apelativo de Longxi («corrente do dragón» / 龍溪), alcume do seu principal representante (Wang Ji), máis próxima ao Budismo chan, ao punto de que o pensamento do propio Wang Ji tendeu a considerarse como máis propio do Budismo chinés tardío que do Neoconfucianismo (por máis que o discípulo de Wang Yangming defendese a tese da indiferenciación das Tres

xesuíticas, en relación coas cales Matteo Ricci reclamará prontamente un posto destacado, defendendo unha máxima pragmatista que, por oposición á imposición aculturacionista dos primeiros, dos mendicantes, avogará pola forza de baixa intensidade da inculturación, coa súa esixencia de análise e coñecemento do terreo, sobre todo cando o terreo no que se operaba distaba tanto cultural, ideolóxica e a nivel de idiosincrasia do propio, non o suficiente como para tornarse universos mutuamente incomunicábeis, pero si o necesario como para requirir dunha fonda naturalización, disfrace, dos contidos a exportar e dos medios mediante os que realizar tal operación (incluído o medio humano, o corpo xesuítico, do xesuíta, da súa vestimenta e lingua á actitude).

4.1.3. A China Ming e Europa

O período dinástico Ming representa, como poucos outros na historia chinesa, un tempo de aceleradas transformacións e de evidenciamento das tensións derivadas de contradicións internas ao sistema, fosen causadas pola introdución de novas dinámicas ou compoñentes en estruturas tradicionais ou herdadas de problemáticas xa carrexadas de antigo. Caso paradigmático das segundas sería o escaso ou nulo control político-económico e militar que China seguiría amosando na súa fronteira setentrional, territorio parecese que de libre circulación dos pobos nómades das estepas, suxeito a unha inestabilidade xeneralizada froito das incursións, razzias e demais penetracións violentas dos veciños do Norte, con parcial independencia dos esforzos da Dinastía en reparar e reconstruír seccións enteiras da Gran Muralla ao longo dos séculos XV e XVI, en particular tras experiencias especialmente traumáticas e dramáticas tales como a captura do emperador Zhengtong (正統) por parte dos mongois mentres combatía contra eles na fronteira noroeste do Imperio no 1449 (o seu reinado divídese en dous grandes períodos xustamente a partir deste episodio, 1435-1449 e 1457-1464) ou as violentas e devastadoras incursións de Altan Khan entre o 1529 e o 1542. A manía, tolemia, norteña que afectará a algúns emperadores Ming oscilará entre o anhelo dos soados pero escasos éxitos iniciais (expulsión dos mongois de Pekín e queima de Karakorum polas forzas do primeiro emperador Ming) e o temor a unha potencial repetición dos seus maiores e máis notábeis fracasos (comezando pola xa referida captura de Zhengtong na Batalla de Tumu, na que posiblemente sexa unha das campañas peor planificadas contra os pobos das estepas, quedando o exército imperial dirixido a tales latitudes practicamente decimado), e remataría por revelarse na principal

Escolas, se ben a unificación por el proposta se realizou, en máis dunha ocasión, desde unha óptica clara e pouco disimuladamente budista); e 3) a denominada Escola de Taizhou, lugar de procedencia do fundador da mesma, o alumno tardío (xa establecido por entón o seu propio núcleo intelectual) e problemático de Yangming, o estrafalario Wang Gen (王艮) (1483-1541), caracterizada polo seu carácter máis popular, en particular en comparación coas anteriores, e pola exteriorización de determinados signos e caracteres claramente budistas, que non desenvolveu interiormente, representando, máis próxima como o era á primeira tendencia na súa procura de equilibrio entre as preocupacións individuais e socio-colectivas, a manifestación máis díscola das tendencias establecidas, directa ou indirectamente, trala pegada do pensamento de Wang Yangming, así como o principal espazo de oposición das doutrinas de Wang Ji e os seus seguidores, particularmente a través da figura do irreverente e provocador Li Zhi (李贄) (1527-1602) (vid. Bauer 2009: 318-321). O pensamento e vida de Li Zhi, retirado aos 58 anos a un mosteiro chan no que sería detido e enviado a presidio baixo acusación de herexía e de corrupción da xuventude, suicidándose en tales condicións aos 74 anos, perseguido, acusado e acosado por neoconfucianos, significou un punto de inflexión para o pensamento filosófico chinés posterior, en particular polo que respecta ás correntes neoconfucianas. Un punto de inflexión que, asumindo a valoración ao respecto de W. Bauer, pode considerarse tráxico: «o neoconfucianismo comezara a combaterse en certa medida a si mesmo nos seus derradeiros rebrotes idealistas e adquirira con iso un cariz tráxico. Os poderes responsábeis da morte de Li Zhi formaban parte eles mesmos do neoconfucianismo, aínda que da tendencia realista de Zhu Xi. Con eles introduciuse un retroceso a formas cada vez máis antigas do confucianismo, retroceso que, na idade moderna, acabaría por conducir á completa desintegración do confucianismo» (Bauer 2009: 322).

causante da escasa atención prestada polo Imperio a outras áreas, en particular polo que respecta ás costeiras, no que posiblemente sexa o peor erro estratéxico da China moderna e, en boa medida tamén, contemporánea.

Así pois, a política da fronteira setentrional chinesa variará entre a intervención puntual (militar, nas súas diversas faces, ou económica), máis ou menos afortunada dependendo do caso, co obxectivo de impedir calquera tipo de unión dos poderes e señores das estepas en entidades políticas (e militares) superiores, e o repregamento das súas forzas tralas súas propias defensas, non sempre de xeito exitoso[369]. Todo o cal sen esquecer o novo imperio que, a marchas forzadas, se levantaba e expandía no Oeste chinés baixo a dirección absoluta de Tamerlán (r. 1369-1405), Timur o Coxo, o Señor da Afortunada Conxunción e Conquistado do Mundo, segundo o título por el autoimposto[370]. Desde o seu ascenso ao trono de Samarcanda no 1369, as forzas de Tamerlán garantíronlle ao soberano o control da India e Persia. Logo se enviarán expedicións ata ao Volga e chegará a derrotar ao exército otomán. O pai da Dinastía Timúrida planeara, de feito, a invasión de China, no que houbese podido representar o colapso e abrupto final do Imperio Ming, poñendo en marcha os preparativos desta en 1404. Porén, a súa morte ao ano seguinte tería abortado tal empresa.

Polo que respecta ás primeiras, ás tensións derivadas da implicación do novo sobre o vello e do difícil axuste de ambos, falamos principalmente da oposición de forzas que trouxo consigo a nunca acadada dualidade, bicefalia, dun modelo de contacto co exterior no que permanecían (ou, cando menos, intentaban permanecer) vixentes dinámicas tradicionais, representadas principalmente polas fórmulas tributarias de servilismo baixo protección, no contexto dun novo concerto económico internacional nas augas do Pacífico e, para o que aquí nos interesa, dos mares da China que conectaba a esta e outras rexións de Asia con Europa e América, unha sorte de segundo triángulo comercial internacional en complementariedade, que non mera dependencia, daquel xa establecido e por entón en plena ebulición entre Europa, África e América (máis claramente dominado e dirixido polo primeiro elemento da lista).

Dito doutro modo, falamos das relacións habidas entre o Imperio do Medio, aquí a China dos Ming, e a súa periferia, é dicir, o mundo exterior, en particular polo que respecta a Europa, cuestión abordada de forma sintética, pero con gran detalle e

369 Esta manía norteña tería chegado a formar parte, á súa maneira, das relacións entre a corte e os xesuítas. Téñase presente a este respecto que Adam Schall (1591-1666), o máis notábel dos xesuítas en terras chinesas ao longo do século XVII, da mesma maneira en que Ricci o sería no XV (co mérito engadido, neste derradeiro caso, de ter aberto o camiño e preparado a senda pola que camiñarían os seus sucesores), foi chamado por primeira vez á corte non para departir sobre política misional, moito menos teoloxía, senón polos coñecementos, mesmo a maña, armamentísticos dalgúns xesuítas (vid. Gelber 2008: 116). O avance en territorio chinés do xermano, quen xa chegara a Macau en 1619, detivérase antes aínda de comezar por mor da crecente desconfianza e receo de parte da intelectualidade chinesa polas intencións e influencia destes misioneiros foráneos, a cal chegara ao punto da publicación de decreto contrarios aos mesmos. Schall quedaría, por tanto, varado en Macau, estando, xunto con outros xesuítas, na cidade cando esta foi atacada polos holandeses. Durante o enfrontamento entre estes e os portugueses, os xesuítas colaborarían cos derradeiros operando os canóns, ao parecer con grande fortuna (impactando un dos seus disparos nunha polvoreira dos holandeses). Unha vez as novas do acontecido en Macau chegaron ao grupo do que se rodeaba o emperador, este mandou chamar a algúns deles a Pekín, incluído o propio Schall, coa intención de solicitar a súa axuda para combater aos tártaros na fronteira setentrional. Desde logo, a actividade de Schall, afamado astrónomo que conquistou logros dificilmente imaxinábeis, liderar aos astrónomos imperiais, primeiro baixo os Ming e logo no Consello de Astrónomos dos Qing, e, en particular, chegar a ser convertido en mandarín polo segundo emperador dos Qing, Shunzhi (順治) (1643-1661), trala súa subida ao trono, distou moito de limitar a súa actividade no Imperio do Medio á de mero asesor militar da corte, pero é igualmente certo que, en ocasións, supervisou a construción de pezas de artillería para os Ming.

370 Empregamos aquí como fonte principal de análise dos fitos da primeira monarquía timúrida, así como do papel de China nos plans de Tamerlán, o reconto elaborado por Harry Gelber no seu *O dragón e os demos estranxeiros* (2008: 97-99), quen se ocupou con gran detalle desta figura e da súa actividade política e cultural.

precisión, e xustamente baixo esta perspectiva económico-internacional, por Patricia Buckley Ebrey na *Historia de China* de Cambridge. Agora ben, non foi preciso esperar á salvífica chegada dos europeos para que China se abrise ao mundo que a rodeaba, incluída a expansión marítima. China, como Rusia, foi imperio de pobos, civilización capitalizadora da expresión cultural, etnográfica e identitaria múltiple da heteroxeneidade de grupos humanos abranguidos dentro das súas fronteiras, pero tamén baixo a éxida da súa autoridade, por máis que o control destes derradeiros territorios non fose directo e por máis que se atopasen afastados das fronteiras fácticas e nominais do seu poder. O período Ming non é unha excepción ao respecto, senón máis ben a regra do seu cumprimento (nos períodos e etapas de consolidación e reforzo do poder e autoridade imperiais) ou, cando menos, o anhelo da súa manifestación (nos períodos e etapas de crise e decadencia).

Lonxe quedaban os tempos do semi-federalismo e de recoñecemento da pluralidade política dos Song. A recuperación do sistema relacional por tributación, colocado o emperador na cúspide dunha estrutura piramidal e centralizada de carácter tanto político como sacro-moral, supoñía, pola contra, recuperar o soño de dominación asíatica dos Han e os Tang (vid. Ebrey 2009: 267-268). Control territorial, expansión exterior, política fiscal e relixiosidade confúndense aquí no seo dun complexo sistema de relacións exteriores nas que o emperador, a cambio do recoñecemento e subordinación que representaban e se vehiculaban a través do pago de tributos ao Imperio, respondía coa colaboración e auxilio dos seus vasalos. Chamadas de socorro non sempre atendidas pola corte Ming, caso da invasión portuguesa de Malaca no 1511 a mans do Marte Portugués, Alfonso de Albuquerque (1453-1515), o César do Oriente. Da mesma maneira, tampouco serían excepcionais as ocasións nas que, si sendo respondida a súplica de socorro, os gastos para o Imperio superaron, con moito, os beneficios habidos ou calculados (caso da intromisión das forzas dos Ming en Vietnam no 1407 en socorro da decadente dinastía reinante, a Tran).

No contexto deste particular formato de expansión internacional, cuxas diferenzas respecto do esquema de colonización por conquista europeo resultan significativas, deben inscribirse as expedicións náuticas dirixidas polo eunuco musulmán Zheng He (鄭和) (1371-1433/1435) entre 1405 e 1433 (vid. Gernet 2005: 360ss., Ebrey 2009: 268, Gelber 2008: 101-102), é dicir, no contexto dos programas de expansión da autoridade chinesa iniciados polo terceiro emperador da Dinastía, Yongle (永樂) (r. 1402-1424), quen, en tempos da realización das correrías náuticas de Zheng He, disporá doutras embaixadas, expedicións e misións a distintas rexións, algunhas delas tan ambiciosas como a liderada por Chen Cheng (陈诚) (1365-1457), quen no 1414 partirá, neste caso por vía terrestre, seguindo parcialmente a Ruta da Seda, cara a Herat, sede do goberno do fillo de Tamerlán e sucesor deste na dirección do Imperio Timúrida, Sharuk Bahadur (1405-1447), a onde chegaría dez meses despois da súa partida (realizada en febreiro do devandito ano). (Esta embaixada foi retribuída coa disposición dunha outra por parte de Sharuk Bahadur a finais da mesma década.) Certamente, o contraste do que falamos vólvese especialmente evidente no momento en que atendemos ás dimensións humanas e materiais do conxunto das empresas náuticas capitaneadas por Zheng He, cuxa magnitude e potencial bélico dificilmente poderían ter sido asumidos pola mentalidade europea con calquera outro fin que non fose o da conquista militar efectiva dos territorios visitados[371]. Téñase en conta que a primeira das viaxes do eunuco estaría

371 O sistema tributario chinés, guiado por empresas similares, conseguiu, desde logo, garantir temporalmente o sometemento de determinadas rexións á autoridade chinesa, algunhas delas de grande valor estratéxico (fose este económico ou xeo-político, cando non unha mistura de ambos), caso do estreito de Malaca ou de Ceilán, onde o propio Zheng He tería apresado a un dos seus príncipes para posteriormente envialo á corte imperial para que esta se

composta por ao redor de 27.000 homes embarcados nunha flota de case trescentas naves, 60 ou 70 das cales de grandes dimensións, os denominados «barcos tesouro», sendo algunhas delas practicamente pequenas cidades flotantes. Para evidenciar a comparativa, a Santa María, a maior das naves que acompañaron a Colón na súa primeira viaxe a América, apenas superaba os 20 m. de eslora; pola contra, a máis grande das naves de Zheng He chegaba aos 135 m.

As tres primeiras expedicións do Grande Eunuco se dirixiron a territorios xa coñecidos polo Imperio, e cos que xa mantiñan importantes relacións e intercambios, con múltiples e ricas vías de influencia mutua: a India, ampliándose o radio de actuación nas catro seguintes, chegando a cuarta ao Golfo Pérsico, concretamente a Ormuz, e fondeando as tres derradeiras en distintos puntos da costa africana oriental (rexións ás que, en ocasións, a cultura material precedeu á chegada dos navegantes e emisarios, toda vez que xa formaban parte das múltiples rutas de caravanas que conectaban África con Eurasia)[372]. O final destas campañas de "exploración" (exploración fiscal ou diplomática, na medida en que non se pescudaban novas rutas, senón que se seguían as previamente establecidas polos navíos árabes; fundamentalmente por navíos árabes pero non só) tería chegado no momento en que, tal e como sinalan Ebrey ou Gelber, se impuxo na corte imperial a opinión daqueles que reclamaban a capitulación dunhas empresas cuxos potenciais beneficios non parecían, sequera, cubrir os avultados custos precisos para poñelas en marcha, quedando as vellas naves varadas, á espera de que o tempo rematase de derrubar a súa antiga gloria e maxestade. Sumábanse á pesada carga económica, especialmente sensíbel nunha China fiscalmente esgotada pola militarización política imposta polos novos dirixentes, razóns pode que menos decisivas no cómputo final, pero igualmente relevantes na xestión da clausura destas e outras empresas similares, desde as recentes experiencias adversas da intromisión chinesa en asuntos foráneos (caso da malfadada, e moi custosa, tentativa chinesa de invadir Vietnam no 1407) ás conxuras e intrigas de corte (as cales se cobraron a súa particular libra de carne sobre Zheng He durante a súa ausencia),

fixese cargo del). Da mesma maneira, o sistema servía en ocasións de foco de sinización en rexións afastadas. Porén, moi lonxe estaban estas prácticas e os obxectivos perseguidos das dinámicas colonizadoras e de inicio dun novo formato de estrutura imperialista que rexerían o groso dos contactos establecidos polas autoridades europeas sobre territorios americanos, africanos e, sempre que lles foi posíbel, asiáticos. Á hora de describir a natureza das sete expedicións de Zheng He, H. Gelber afirmará que estas: «eran simples viaxes diplomáticos de exhibición da bandeira en zonas nas que o imperio chinés carecía de intereses políticos ou estratéxicos importantes e que non representaban ningunha ameaza» (Gelber 2008: 102).

372 Tal sería xustamente o contexto de referencia no que se ten defendido e pretendido establecer como feito histórico a denominada «Hipótese do 1421», segundo a cal os chineses se terían adiantado ás potencias occidentais europeas no (fortuíto) descubrimento de América (enténdase, descubrimento para eles, foráneos, europeos ou asiáticos, dun continente xa poboado e sobradamente descuberto polos seus moradores nativos). Esta hipótese, elaborada basicamente por Gavin Menzies (1937-) no seu *1421. O ano en que China descubriu o mundo*, gozou dunha crecente difusión desde o ano da publicación da devandita obra (2002), posiblemente pola popularidade da que, na nosa contorna cultural occidental, goza a historia ficción (en ocasións disfrazada, con menor ou maior fortuna, de historia disciplinar). A distorsión histórica desta proposta chegou ao seu punto álxido no momento en que, seguindo o ronsel do mito, se pretendeu conectar a chegada dos chineses a América co aparello mitolóxico-relixioso dos pobos mesoamericanos, en particular respecto dos maias e os aztecas, a través da pegada que aqueles deixaran sobre as deidades peregrinas dos segundos, en particular Quetzalcóatl, tantas veces asimilado ao conquistador castelán nas crónicas hispanas (das *Cartas de Relación* enviadas por Hernán Cortés a Carlos V, datada a primeira delas en 1519, á *Crónica Mexicana* [1598] do neto de Moctezuma, Hernando de Alvarado Tezozómoc). Porén, falamos de historia ficción, e facémolo conscientemente, na medida en que o relato de Gavin Menzies, oficial naval retirado, carece de todo apoio documental ou arqueolóxico suficiente como para ser capaz de resistir o embate da proba crítica. E o feito de que a documentación das viaxes de Zheng He fose destruída á altura de 1480 polo Ministro de Guerra (vid. Gelber 2008: 103), non axuda a desfacer ou contrarrestar este tipo de narracións pseudo-históricas. Polo demais, e entroncando co autor que aquí nos ocupa, de asumir como válida a "hipótese" de Menzies, dificilmente se podería xustificar ou comprender o abraio, mesmo confusión, que o mapamundi do P. Matteo Ricci causou entre os intelectuais chineses, revelándolles, co sabido coidado xesuítico de non ofender ao interlocutor, non só a localización do Imperio do Mundo e as dimensións relativas do mesmo neste, senón tamén a existencia de todo un outro continente para eles ata entón descoñecido, América.

pasando pola crecente oposición ao foráneo (con independencia de que tal aproximación estivese dirixida pola autoridade chinesa ou por culturas e civilizacións estranxeiras que se interesaban e aproximaban ao Imperio do Medio) dun Confucianismo oficialista fortemente dirixido cara ao chinés e a súa ideosincrasia.

E, con todo, o peche destas grandes empresas marítimas forma parte do mesmo macro-contexto no que se sucederá a inclusión de China na nova triangulación comercial oriental, coas conseguintes complicacións que tal situación trouxo consigo para a xa non tan nova Dinastía. Certamente, China participou activamente no novo concerto económico, representando a porcelana, o te e a seda (nas súas múltiples formas e acabados) as principais exportacións do Imperio, mentres que a prata, primeiro, xaponesa, e, posteriormente (sen que o primeiro foco chegase a desaparecer ou deixar de resultar relevante), proveniente das explotacións americanas (peruanas e mexicanas) capitalizaba o capítulo das importacións[373], no que os chineses adoitaron mostrarse comparativamente menos interesados (canto menos a nivel de diversificación e exploración de novas posibilidades) en comparación coas exportacións, chegadas a través do porto de Manila (vid. Ebrey 2009: 269-270). Todo o cal sen esquecer o non sempre doado pero importante mercadeo cabalar do Norte. Porén, as dificultades e problemas que acompañaron a este proceso non foron menores que os seus beneficios, sendo, en todo caso, ocasionalmente ao contrario. As autoridades imperiais terían chegado, de feito, seguindo o ronsel e ampliando o exemplo de Hongwu (quen, a inicios da Dinastía Ming, ditara prohibicións contra o comercio privado estranxeiro), a establecer a prohibición oficial relativa ao comercio exterior ao longo do século XVI, xa téndose prohibido antes do 1500 a produción de barcos de altura.

A desconfianza respecto das actividades comerciais, mesmo unha certa aversión moral, cultivada ata a aberta oposición, parece, de feito, ter sido un compoñente definitorio das relacións habidas con tales prácticas pola política imperial dos Ming, en particular na primeira fase da Dinastía (gozando de certa continuidade baixo o posterior goberno dos Qing), e, por certo, por razóns similares ás esgrimidas polo Estaxirita na súa loita contra comerciantes e artesáns (en particular aqueles cuxa produción estaba asociada ou destinada ás actividades dos primeiros) séculos antes e a millas de distancia. O illamento, por suposto, non sería absoluto, atendendo á existencia de vías de fuga tanto formais (legais) como informais (ilegais). Non en valde, da mesma maneira en que o Xapón Tokugawa, aínda tralo peche do país (*Sakoku* / 鎖国), mantivo abertos os portos de Ryūkyū, Tsushima e Dejima (illa artificial) para o comercio con, respectivamente, os chineses, os coreanos e os holandeses, China preparou os portos de Ningbo, Fuzhou e Cantón como espazos de xestión e centralización das relacións (comerciais e diplomáticas) habidas con, respectivamente, Xapón, as Filipinas e Indonesia.

As duras limitacións e ríxidas condicións impostas pola burocracia e administración imperial como forma de controlar e regular os contactos, particularmente os económicos, habidos con outras rexións e potencias, sempre que non eran ignorados de forma manifesta, propiciaron a propagación do comercio clandestino e o contrabando, así como a multiplicación dos actos de piratería ao longo de toda a costa chinesa, animados tanto pola multiplicación de redes de intercambio non supervisadas, non oficiais, como pola concentración de parte da actividade comercial oficial en espazos e

373 Sen por iso restar importancia a produtos tales como os novos cultivos introducidos en China, caso do millo ou os cacahuetes, os cales, da mesma maneira en que acontecera noutras coordenadas, xogaron a favor de procesos de incremento demográfico, toda vez que permitiron o cultivo de terras previamente relegadas ou pouco propicias ás especies autóctonas.

rexións específicas do territorio chinés. A piratería, de feito, teríase convertido nun dos principais problemas da China dos Ming para o resto da súa historia, sendo herdado polos Qing, estendendo os seus tentáculos ata as Guerras do Opio (1839-1842 e 1856-1860), por máis que as autoridades chinesas tentasen facer fronte á ameaza que estes grupos e actividades supuñan para os seus intereses, fose na forma da represión e oposición armada ou na da distensión das restricións e rigores formais impostos ao contacto marítimo internacional.

Non en balde, as primeiras aproximacións de portugueses e españois ás costas chinesas (e aos seus mercados) estiveron fortemente marcadas pola relación entre estes pobos bárbaros, que chegaban por mar ás augas do Sur e Sueste de China, coa piratería, os primeiros por ser confundidos con piratas e os segundos por terse presentado, pola contra, como eficaces colaboradores contra tal ameaza (se ben a fantasía foi breve) (vid. Gelber 2008: 109 e 111). A celeridade coa que os lusos estableceron relacións cos Ming foron certamente sorprendentes. A primeira embaixada despachada por Portugal a China, dirixida por Tomé Pires (1465?-1524 ou 1540) en nome de Manuel I (r. 1495-1521) cara ao final do reinado deste, en 1517, sucedeu tan só catro anos despois da chegada de Jorge Álvares (?-1521) á desembocadura do Zhu Jiang. A embaixada de Pires, co obxectivo principal de garantir e favorecer contratos comerciais entre as terras dos Ming e as crecentes posesións portuguesas en Asia, compaxinouse e coordinouse cunha outra expedición, a de Fernão Pires de Andrade, neste caso de carácter cartográfico-exploratorio, planificada para un mellor coñecemento da costa chinesa. Chegaron conxuntamente á altura de setembro do 1517 a Cantón, facendo disparar os canóns á súa chegada, se ben, o que pretendía ser un saúdo de cortesía sobresaltou notablemente á poboación e, como se da chegada de Carlos V a Asturias se tratase, as autoridades mandarinais locais (pero tamén as imperiais de Pekín), que escaso ou nulo coñecemento tiñan de Europa, consideráronos piratas. Intrigas e subornos abriron o camiño á corte (e serían os mesmos medios polos que parte da comitiva lograría sobrevivir ao malfadado final desta operación), pero a desconfianza aínda patente, as novas difusas pero preocupantes que chegaban (comezando polas relativas á construción de fortificacións na ruta tomada polas naves de Andrade), o descoñecemento da natureza real da misión que trouxera a tan estraños personaxes ás súas terras e a confusa e tensa atmosfera creada por todo o anterior fixo que se lles revocase o permiso de estancia en Pekín, debendo volver a Cantón, onde foron postos en presidio, sometidos a tormento e algúns deles, mesmo, executados.

A natureza dos primeiros contactos habidos entre representantes do goberno imperial Ming e da monarquía hispánica de Felipe II foi sensiblemente diferente, se ben, como xa se sinalou, a piratería estivo igualmente implicada nas mesmas, tanto na expectación orixinalmente creada como no seu rápido esvaecemento: chegado en 1575 o almirante da flota imperial proveniente de Fukien ás Filipinas en busca do pirata Lin Feng (林鳳), quedou gratamente sorprendido pola noticia de que as forzas españolas xa queimaran os barcos daquel. A sorpresa creceu en gratitude e o almirante permitiu que o acompañasen de volta a China dous embaixadores, unha parella de agostiños. A China chegaron, pero o idilio orixinal durou unicamente ata o momento en que se soubo que Lin Feng, quen sobrevivira, lograra regresar cuns trinta barcos ao Estreito de Formosa. Esta nova embaixada ibérica foi, finalmente, rexeitada.

Para entón, con todo, os portugueses xa lograran establecer, non sen dificultades (coa condición engadida, por certo, de ocuparse dos piratas da rexión e mantela libre deles, seguisen a ser eles mesmos ou non e en maior ou menor medida considerados como tales ou como homologábeis por semellanza), unha base de operacións en Macau

en 1557, iniciando, tal e como destacou Patricia Ebrey, o período de penetración europea. O "atraso", se é que poder ser denominado así cun mínimo rigor disciplinar, coñecido á hora de reactivar, xa en tempos da Modernidade europea, os contactos xa existentes no Medievo coas rexións do Extremo Oriente ten o seu particular espazo de xustificación (enténdase, comprensión contextual) no contexto das problemáticas propias do devandito reinicio[374], porén debemos ter igualmente presente, para a mellor comprensión deste macro-contexto, o escaso interese que, durante un breve período, o Imperio do Medio, por unha banda, e o groso dos grandes poderes da Europa Occidental, pola outra, se amosan mutuamente, se ben sería esta unha situación que se transformaría rápida e radicalmente en ambos bandos, por máis que tal percepción sexa difícil de identificar ou, mesmo, asumir no caso chinés. A ampliación xeográfica (entendida desde unha perspectiva tanto física como cultural e política) que trouxo consigo o contacto cos navegantes occidentais de toda pelaxe, apenas modificou, na práctica, aquela idiosincrasia de antigo que permitira designar á súa civilización como o Imperio do Medio. As diferenzas formais e cerimoniais subliñábeis no trato recibido polas embaixadas europeas en comparación con aquelas procedentes doutros puntos da xeografía asiática que se atopaban sometidas a vasalaxe tributaria efectiva resultan practicamente nulas. Porén, consideramos, non deben confundirse aquí nunha única valoración de conxunto o que parecen resultar valencias particulares, aínda que relacionadas, sexan estas accidentais (a diferenza existente non xa no trato, a cal resulta máis evidente, senón na caracterización e asunción do mesmo entre mercaderes e o catálogo que poderiamos denominar dos enviados técnicos: desde os diplomáticos aos misioneiros) ou substanciais (a diferenza existente entre o tratamento externo do estranxeiro e as razóns que subxacen tralo mesmo e o significan). Dificilmente poderían as autoridades chinesas, burócratas e intelectuais, a súa totalidade, non evidenciar as diferenzas existentes entre estes novos visitantes e aqueles que poboaban a súa periferia. Porén, dicimos detectar e non recoñecer na medida en que, xustamente, asumir unha diferenza tal, con tódalas súas implicacións, puido perfectamente ter percorrido un camiño contrario, forzando unha fórmula relación simétrica entre eles como modo de reforzar, de cara ao exterior (pero tamén de cara á propia consciencia), e cun sentido tanto simbólico como programático, a superioridade do chinés, a posición privilexiada aínda ocupada pola súa civilización e, por conseguinte, o control e dirección dos estranxeiros que pretendían establecerse e desprazarse polo territorio por eles directa ou indirectamente controlado. A reconstrución histórica, porén, resulta confusa e esquiva neste punto, no que as fronteiras entre a historia disciplinar e a ficción histórica se aproximan, volvendo extraordinariamente complexa a distinción entre exposición analítica e declamación valorativa.

Retornando, pois, o camiño dos feitos históricos, a chegada de mercaderes, diplomáticos e oficiais occidentais viuse prontamente acompañada pola de frades e misioneiros de toda pel e espírito, en ocasións sen excesiva separación en relación coas funcións antes referidas. Non en balde, da mesma maneira en que acontecera coa multiplicidade sincronizada de intereses e razóns que motivaran as vagas da colonización arcaica grega, cuxo relato nos foi transmitido por Heródoto, Diodoro de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

374 Tendo sempre presente que os contactos non desapareceran nin se interromperan de forma abrupta, se ben si quedaran sensiblemente reducidos e limitados trala desaparición da Pax Tártara. Pénsese, como exemplo do dito, que o seguinte reconto elaborado por un laico desde a fantástica (e fantasiosa) narración expedicionaria de Marco Polo, aínda no transo do Pleno ao Baixo Medievo, debémosllo ao soldado de fortuna portugués Galeote Pereira, quen, tras liberarse no 1553 (por suborno) do estado de captura no que se atopaba polas autoridades chinesas desde o 1549, escribirá un relato da súa propia experiencia acompañado de descricións sobre a política, a cultura, os costumes ou a xudicatura chinesa (da que, por certo, fala en bos términos). O informe chegará a mans dos xesuítas do colexio de Goa no 1561, encargándose estes da súa tradución (ao inglés e o italiano) e difusión (vid. Gelber 2008: 109-110).

Sicilia y Estrabón, as razóns económicas, políticas (xeo-estratéxicas) e relixiosas, ás que se suma a sempre dificilmente cotexábel valencia da empresa persoal (máis propia da literatura de aventuras, pero non exenta de presencia no acontecer e, conseguintemente, no relato histórico posterior), seguen a formar aquí unha unidade dificilmente desarticulábel. Tras bambolinas atópanse Enrique o Navegante, o progreso das cartografías e da astronomía nos territorios cristiás (tralos que en tantas ocasións estivo presente a man de intelectuais árabes e xudeus), os periplos de Bartolomé Díaz e Vasco de Gama, o afán de Isabel de Castela por contrarrestar o teatro mediterráneo sobre o que se sustentaba a autoridade e poderío do seu marido, o erro de Colón co seu fortuíto "descubrimento", a bula alexandrina co seu reparto do orbe e, sempre, o capital da burguesía financeira europea. Máis tarde saltarían ao escenario novos actores chegados de diversas rexións e recunchos do Occidente, algúns con gran fortuna (fundamentalmente os holandeses, coa excepción inglesa no Subcontinente Indio), outros con peor fado (Francia) e outros de forma máis discreta ou anecdótica (Prusia). Pero nós deixarémolos a todos eles aquí, tralas bambolinas, pois é este un percorrido que nos levaría moi lonxe dos nosos obxectivos, que, pola contra, camiñan máis preto das saias dos xesuítas.

Matteo Ricci colarase na historia chinesa xustamente a través do porto de Macau, da mesma maneira en que o fará na cantabrixense *Historia de China*:

> «Entraron ideas europeas, algunhas delas científicas, da man de misioneiros cristiáns. O primeiro que tivo resonancia foi o xesuíta italiano Matteo Ricci, chegado a Macau en 1583. Como consideraba que os misioneiros europeos resultarían máis eficaces ofrecendo unha imaxe de homes de cultura en lugar de monxes, ao principio dedicouse a aprender o chinés escrito e falado. Estes coñecementos permitíronlle facer amigos influentes en Pekín, onde viviu de 1601 ata a súa morte en 1610. A Ricci e outros xesuítas aceptóuselles en círculos cortesáns de finais dos Ming en cualidade de eruditos estranxeiros, admirados sobre todo polos seus coñecementos de astronomía, confección de calendarios, matemáticas, hidráulica e xeografía» (Ebrey 2009: 270).

A relación que dos mesmos feitos realiza Harry G. Gelber resulta, no esencial, semellante:

> «Ambos [Michele Ruggieri e Matteo Ricci] vestíanse á usanza chinesa, aprenderon o idioma e os modais do país, estudaron confucianismo e aprenderon a cultivar a súa influenza grazas ao seu dominio das matemáticas, a astronomía e a xeografía para facer amizade con intelectuais e funcionarios. [...]
>
> En China, os xesuítas contribuíron enormemente ao progreso das matemáticas, a astronomía, a xeografía e outros campos técnicos e científicos. O propio Ricci logrou demostrar que o calendario en uso estaba anticuado e era inexacto, cuestión de suma importancia nos rituais e asuntos chineses, e, en consecuencia, para a posición do propio monarca. Xa en 1611, o emperador Ming pediu a Sabatin de Ursis que corrixise o calendario oficial, e pouco despois, en 1622, chegaba o xesuíta máis famoso de tódolos misioneiros que viaxaron a China no século XVII, o alemán Adam Schall von Bell. Estes dous xesuítas demostraron que os seus métodos de cálculo eran moito máis exactos que os utilizados polos chineses e construíron novos instrumentos astronómicos. Ricci e os seus sucesores foron realmente os primeiros técnicos occidentais do imperio» (Gelber 2008: 114).

A variación esencial que entre as consideracións de ambos historiadores podemos detectar reside no feito de que, mentres que Gelber insiste no gran capital que, en

materia de influencia e prestixio, lle granxeou a Ricci a súa fama como home de ciencias, adica espazo a recoñecer e considerar igualmente a fonda fascinación, mesmo aberta admiración, que o Imperio do Medio causou no xesuíta. A cuestión, como teremos ocasión de ver, non resulta menor. Con posterioridade poderemos comprobar igualmente como xa se movía en parámetros moi similares a exposición que do mesmo fenómeno, de crecente e progresiva introdución da cultura occidental en tempos dos Ming, deu Feng Youlan. En calquera caso, aquí se deslizan xa algúns dos principais puntos de acordo e encontro compartidos por boa parte da historiografía especializada posterior: a importancia da presentación como homes de ciencia, a influencia e presencia da que gozaron en círculos políticos, mesmo entre cortesáns, ou o esforzo realizado en pro da aculturación sobre a inculturación (cuxa previa experimentación, e fracaso, animaban suficientemente a explorar vías alternativas), algúns dos cales asumiremos e analizaremos con posterioridade (caso da importancia do número, da matemática, para o programa de achegamento dos misioneiros á intelectualidade chinesa) mentres que outros os poremos en tea de xuízo (caso do escaso peso do netamente filosófico nestes recontos, anegados como o están polo peso do científico). A nosa proposta, neste sentido, resulta máis próxima á descrición da cuestión realizada por Manuel Rocha Pino, se ben atendendo en maior medida ás contribucións de carácter e natureza máis claramente filosóficas da vertente occidental aportada por Ricci ao seu díptico sincretista, ocasionalmente eclipsada na análise de Rocha Pino polos compoñentes máis teolóxicos do pensamento ricciano:

> «En Nanchang, Ricci puido entrar no mundo dos letrados confucianos e comenzou a escribir obras en chinés, cousa que aumentou o seu prestixio persoal, ademais de que alcanzou fama entre a elite intelectual pola súa memoria privilexiada (podía lembrar perfectamente clásicos confucianos completos), os seus coñecementos científicos (Ricci era un iniciado en xeografía, matemáticas e astronomía) e a elaboración da súa primeira interpretación cristiá do confucianismo» (Rocha Pino 2010: 155).

Agora ben, a crecente chegada de misioneiros e evanxelizadores, xesuítas e máis, ao territorio chinés (primeiramente ás zonas costeiras, aventurándose algúns co tempo en rexións do interior), non sirve de tradución do éxito real das empresas por eles dirixidas. Aínda as máis exitosas, caso paradigmático das xesuíticas, houberon de facer fronte a fortes barricadas, a focos de oposición entre a intelectualidade nativa, susceptíbeis de xurdir en círculos afines ao contacto cos misioneiros e abertos á aceptación das súas ideas. A casuística aquí é múltiple, é nela e inclúen aqueles que, nas antípodas ideolóxicas e idiosincráticas, rexeitaron as novas doutrinas dos misioneiros, considerándoas inaceptábeis, fose pola súa inconsistencia ou pola súa plena inadecuación para coas teses transmitidas e ensinadas polas tradicións filosóficas e relixiosas locais, ou alertaron do perigo potencial que supuña a presencia e circulación de misioneiros no territorio, toda vez que estes podían operar como punta de lanza ou primeira avanzada de posteriores procesos de penetración e conquista orquestrados polas autoridades das súas rexións de orixe (o exemplo de Filipinas era o suficientemente próximo como para espertar todo tipo de receos). E, certamente, foron ou operaron como tales, se ben a introdución europea en China resulta un caso extraordinariamente particular, sen precedentes xenuínos, sendo as fórmulas empregadas en tal aproximación igualmente orixinais.

Con menor severidade ou de forma menos belixerante, estaban igualmente presentes as voces daqueles outros que, simplemente, non podía asumir determinadas problemáticas ou puntos cegos doutrinais (do encaixe do problema do Mal e a figura do

Deus Suma Bondade á defensa da creación *ex nihilo*, pasando pola cuestión dos requirimentos sacramentais para a salvación) ou implicacións socio-culturais consecuencia da aceptación da nova relixión (problemas co culto aos antepasados, o concubinato, a natureza exacta do celibato clerical, etc.).

Non debemos esquecer que nos tempos de Ruggieri e Ricci, e aínda durante os primeiros anos de Schall (cuxa fama posterior, por certo, pode compararse á do propio Ricci), os Ming se atopaban, se ben xa con reparos e anunciando a pronunciada decadencia que prontamente coñecería a Dinastía, na cúspide do poder da China que gobernaban. A combinación de secas e inundacións en distintas áreas do territorio, o aumento xeneralizado da pobreza a causa de fases de carestía, o incremento dos efectos da fame e as enfermidades contaxiosas nunha poboación sometida a un previo aumento demográfico, a inestabilidade da política fiscal nun sistema viciado pola corrupción, a interrupción de certos intercambios internacionais e a desarticulación dos mercados internos, os custos (humanos, materiais e económicos) dos conflitos, vellos ou novos, nos que se implicou ou viu implicado o Imperio do Medio, unha forza armada maioritariamente non-profesional, sometida a mandos administrativos non necesariamente especializados na súa función, con dependencia ocasional de tropas foráneas e sumida no descontento usual dunhas pagas irregulares e atrasadas, a sempre presente tensión existente entre os intentos capitalinos de centralización do poder e a creación de poderes locais e rexionais *de facto* favorecidos pola distancia xeográfica e as dificultades nas comunicacións, o aumento do bandoleirismo e de actividades rebeldes fomentadas e nutridas polo crecente descontento ante un poder político parecese que máis interesado polas intrigas de palacio que polo goberno do país e, en definitiva, a problemática de goberno efectivo e real dun Imperio das dimensións e casuística do chinés, á cabeza do cal non sempre se atoparon emperadores capaces de afrontar a complexa situación vivida, acabarían por dilapidar a antano gloriosa e temíbel China dos Ming a mans das tribos yurchens (autodenominadas desde o 1635 como manchús), unificadas por Nurhaci (1559-1626).

Nurhaci, quen obtivera o título oficial de Xeneral do Dragón e o Tigre de mans chinesas cando aínda era o líder dun pobo vasalo, suxeito ao sistema de tributos, do Imperio do Medio, declarará en 1619 a independencia da súa xente e da Dinastía a que el mesmo dera inicio no 1616 (e que será recollida e renomeada polo seu fillo e sucesor, Abahai, como Qing) respecto de Pekín, a quen declaraba a guerra. O final desta campaña, non obstante, correspóndelle ao seu irmán, Dorgon (1612-1650), por entón rexente en nome do fillo de Abahai (1592-1643), que por entón contaba con cinco anos de idade, entrando, xunto co xeneral Ming desafecto Wu Sangui (吳三桂) (1612-1678)[375], nun Pekín asolado polo pillaxe, o saqueo e os demais excesos que seguiran á entrada na cidade e toma da mesma polas tropas do líder rebelde Li Zicheng (李自成) (1606-1645), quen, *de facto*, rematara de depoñer á Dinastía Ming a finais de abril de 1644 e instaurara a breve pero convulsa Dinastía por el creada a inicios do mesmo ano, a Shun.

A substitución Dinástica dos Ming polos Qing, co interregno apenas mensual de Li Zicheng, non interrompeu nin trastornou no substancial as actividades da Compañía en China. Os desaxustes e confusión propios de todo cambio político deste nivel, en particular cando este sucede nun contexto tan convulso e inestábel de por si como xa o era o dos derradeiros Ming, foi aproveitado pola oposición local aos europeos, en xeral,

375 Quen, por certo, participaría posteriormente nas revoltas nobiliarias contra a nova Dinastía que proliferaron en distintos puntos do Sur e o Suroeste de China en 1673.

e os xesuítas, en particular, e as misións no Imperio do Medio chegaron a sufrir importantes trastornos, chegando ao punto de ser condenados a execución catro pais xesuítas xunto con algúns conversos durante os primeiros anos do grande emperador Kangxi (康熙) (1662-1722), quen accedera ao trono con seis anos de idade. Os presos, mediados presaxios, foron finalmente liberados e, unha vez reconducida a situación, o propio Kangxi restituíu a Schall en toda a súa gloria, fixo sucesor deste a Ferdinand Verbiest (1623-1688) e rodeouse de membros do Instituto Teolóxico para que o auxiliasen en materia de xeografía ou astronomía, entre outras disciplinas afíns de cuxo coñecemento os xesuítas farían gala.

Os verdadeiros problemas, de feito e como ben soubo sinalar Harry Gelber, teríanos os xesuítas con outros europeos, en particular cos mendicantes, quen supuñan ou pretendían detectar unha sorte de apostaría trala aberta admiración coa que os primeiros se referían ás terras, cultura e goberno chineses, cuxas virtudes cantaban ao longo e ancho de Occidente tanto a quen quixese escoitalos como a quen non, así como na mímese coa que encaraban a súa empresa evanxelizadora alén de Europa, en toda a controversia derivada das novas traídas de tan terras afastadas (o chinés chegou a compartir co hebreo o estatuto de lingua anterior ao Diluvio) e, en particular, na militante defensa que os pais da Compañía realizaban da semellanza e conformidade da cultura tradicional chinesa, en particular da ética confuciana, respecto dos principios do Cristianismo.

Porén, introducímonos aquí no que será a antesala da Querela dos Ritos, da que nos ocuparemos de forma específica con posterioridade. Deixemos polo momento neste punto a cuestión e quedémonos co feito de que, no contexto no que aquí nos movemos, nos tempos de Matteo Ricci, o dragón Ming, aínda que xa evidenciaba feridas provocadas por propios e alleos, aínda estaba esperto e ameazante.

4.2. O MESTRE DE OCCIDENTE QUE VEU A CHINA A FACERSE DE AMIGOS

4.2.1. Vida en Oriente dun xesuíta italiano

Se traemos novamente á memoria a Robin G. Collingwood e os seus ensaios sobre Filosofía da Historia, poderemos retomar a diferenciación habida entre realidade histórica entendida como substrato e como remanente documental conservado, de acordo coa catalogación elaborada por José C. Bermejo Barrera en relación ás distintas facianas ou faces do ente histórico. A primeira, como tal e en tanto que tal, resulta sinxelamente incognoscíbel, sendo a segunda a única vía de acceso, nun sentido non-rankeano (é dicir, non literal), ao coñecemento da historia previa[376]. Así as cousas, as posibilidades de elaboración e formulación do noso coñecemento histórico son de natureza intimamente residual. Porén, a pesar das evidentes limitacións que tal situación presenta, ou, cicais, xustamente a causa destas, o suxeito, recoñecendo a imposibilidade de abarcar o pasado na súa plenitude e totalidade, pode verse na tentación de dirixirse a solucións de carácter inmediato, pode que superficiais, pero cuxos froitos sexan os suficientes como para garantir o espellismo de verse posuidor dun pensamento conceptual e estruturalmente especializado e refinado. O paso seguinte, non menos abusivo, será o de pretender detectar, asumir e definir unha lóxica interna e autónoma ao

376 «O pasado en canto simple pasado é plenamente incognoscíbel: o cognoscíbel é só o pasado en canto se teña preservado polos residuos do presente» (Collingwood 1970: 145).

seu discurso, con independencia ou indiferenza respecto da multiplicidade relacional existente entre partes que lle son propias e das potencialmente existentes entre bloques non recoñecidos naquel, substituíndose, deste xeito, a idea forza de contexto pola de caracterización. Desde aquí pásase, finalmente e sen demasiada solución de continuidade, ao nutrido e internamente heteroxéneo universo dos estereotipos. Son todos estes obstáculos epistemolóxicos que é preciso superar se pretendemos aproximarnos a unha comprensión máis xenuína da natureza e casuística históricas da cultura e, para o asunto concreto que aquí nos ocupa, do pensamento filosófico na súa complexidade. O camiño, xa que logo, debe ser revertido ou recomenzado.

O dito vale perfectamente para a etiqueta «Filosofía Oriental» en tanto en canto categoría historiográfica, construída como tal desde Occidente, na que en tantas ocasións se esquece ou suprime das marxes do relato o diálogo histórico existente e habido entre o pensamento (filosófico e non só) oriental cos universos culturais occidentais. Certamente é esta unha temática (e unha reivindicación crítica) que está a operar de xeito transversal ao longo de toda a presente investigación, pero centrarémonos especificamente sobre ela neste terceiro bloque, adicado xustamente ao diálogo e encontro cultural habido entre a China e o Occidente nos séculos XVI e XVII a través da figura focal do xesuíta Matteo Ricci (1552-1610) (é dicir, no contexto concreto da segunda fase do primeiro gran período de misións católicas en China) e, a través deste, as fórmulas e medios concretos mediante os que este diálogo tomou forma no formato dun opúsculo sobre o amizar. Non en balde, un dos grandes logros da empresa misioneira de carácter inculturacionista preconizada por M. Ricci foi, xustamente, o de confirmar e erixir o amizar en espazo de diálogo ínter-cultural por excelencia, por máis que a súa obra e o seu pensamento non chegasen a ser sempre recoñecidos coa xustiza merecida nin atendendo necesariamente a esta faciana.

Matteo Ricci nace en Macerata, por entón pertencente aos Estados Pontificios, o seis de outubro de 1552. Iniciou os seus estudos no colexio xesuíta local no ano 1561, encetando unha formación que culminará coa súa marcha, por desexo do seu pai, a Roma en 1568 co obxectivo de realizar alí cursos de Dereito. Será xustamente na antiga Roma dos Césares onde Ricci ingrese, tan só un ano despois da súa chegada á mesma, e, neste caso, contra os plans paternos, como novizo da Compañía de Xesús na igrexa de San Andrés do Quirinal. Neste período podemos observar xa como as súas inquietudes intelectuais se amplían e estenden a áreas e disciplinas tales como as Matemáticas, a Xeografía e a Astronomía. Terá oportunidade de progresar e de afondar nestes saberes durante as súas estadías nos colexios xesuítas de Florencia (1572-1573) e, novamente, Roma (1573-1577). No verán de 1577 trasladarase finalmente a Portugal, concretamente a Coímbra, onde completará e ampliará a súa xa por entón extensa formación previa, iniciándose nos estudos de Teoloxía e portugués (por entón unha verdadeira lingua internacional, case de corso, da maquinaria diplomática e de comunicación intercontinental da Compañía de Xesús). (Xa en China publicará xunto con Michele Ruggieri un pequeno dicionario chino-portugués.) Seguramente alí tivo a oportunidade de seguir cursos na súa afamada universidade e a ocasión de frecuentar obras e autores lusos e españois. Non en balde, debemos ter presente o feito de que Ricci chegou a Coímbra nun dos períodos de maior esplendor e prestixio da súa Universidade, e, grazas ao notábel dinamismo cultural aportado por esta, da cidade no seu conxunto.

As orixes e primeiros tempos deste centro de estudo, con todo, deron conta dunha realidade máis móbil, practicamente itinerante. Convén lembrar que a Universidade de Coímbra coñecida polo xesuíta de Macerata é froito da decisión tomada no 1537 polo monarca João III o Piadoso (tamén o Colonizador) (r. 1521-1557) de establecer

definitivamente na devandita cidade o *Studium Generale* de Portugal, orixinalmente creado, pola acostumada dobre autorización rexio-papal, a través do *Scientiae thesaurus mirabilis*, documento fundacional outorgado por Don Dinis I (r. 1279-1325) a 1 de marzo de 1290, e posteriormente sancionado coa bula correspondente, o *De Statu Regni Portugalliae*, dada o 9 de agosto do mesmo ano por Nicolás IV (p. 1288-1292). Orixinalmente aberta en Lisboa, a futura Universidade será testemuña desde entón dun crecemento notábel e continuado, e tamén de ocasionais cambios de localización, desprazándose, fundamentalmente e de forma alterna, entre Lisboa e a propia Coímbra xa desde o 1308, data do seu primeiro proceso de relocalización (vid. Augusto 2006: 95)[377].

Non era este, certamente, o único centro de estudos maiores e superiores co que contaba o Reino de Portugal nos tempos en que foi visitado por Matteo Ricci, se ben non todos estaban estruturados ou organizados baixo formato universitario, mais non por tal razón carentes de prestixio ou significación, en ocasións capital, para co desenvolvemento histórico do pensamento filosófico, da relixiosidade (institucional e doutrinal), dos progresos científicos e logros artísticos e, en xeral, da vida cultural lusa ao longo da súa historia. A fortuna coñecida polos mesmos, con todo, si foi desigual, e así tamén a súa supervivencia. Desta sorte, na propia Coímbra atopámonos co Mosteiro de Santa Cruz, de fundación medieval (no século XII), o cal veríase progresivamente absorbido, en particular polo que respecta á súa biblioteca, pola Universidade da mesma cidade. Mellor sorte coñecería a Universidade de Évora, Universidade do Espírito Santo, cuxas portas se abriran aínda en data máis recente, no 1559, por man de quen, co tempo, sería coñecido como Henrique o Cardeal, Henrique I de Portugal, co seu breve e (a múltiples niveis) convulso reinado entre 1578-1580, e cuxa dirección asumiría a propia Compañía de Xesús por mandato de Pablo IV (p. 1555-1559). Nesta Universidade se formarán persoeiros tan relevantes na Historia de Portugal como Luís António Verney (1713-1792), figura clave da Ilustración lusa.

Polo que respecta ás súas aulas, as facultades do Estudo de Coímbra xiraban en torno aos estudos de Artes (como facultade menor ou preparatoria) e, como facultades maiores, Dereito (tanto civil como canónico), Teoloxía (en mans de dominicos e franciscanos a través do seu propio sistema de conventos ata o momento de ser asumida a dita ensinanza pola estrutura universitaria á altura do 1380) e Medicina. As necesidades e esixencias propias dun Imperio en plena expansión marítima imprimirían, co tempo, as esixencias de que a educación lusa no seu conxunto (é dicir, non soamente no concerto universitario) comezase a atender e formase parte do rápido desenvolvemento dos saberes e ciencias vinculados aos coñecementos precisos para a náutica e o comercio.

Neste macro-contexto, o centro conimbricense desempeñará un papel privilexiado como núcleo cultural e de instrución do Reino, de forma destacada polo que concirne á educación, formación e preparación das elites (vid. Taveira 2006: 110 e 126ss.). A influencia dos xesuítas, a pesar de contar eles mesmos coa súa propia institución universitaria, non deixaría de facerse notar en Coímbra, habida conta do peso e fama que iría adquirindo e afianzando o *Colégio das Artes*, un de tantos outros centros

377 Resulta de interese constatar como, a pesar das variacións xeográficas e das implicacións e consecuencias locais e rexionais das mesmas, o centro de estudos mantivo un marcado sentido de continuidade e, mesmo, de permanencia institucional, académica (que non, como vimos de sinalar, xeográfica) na construción da súa propia identidade histórica. Tal é a impresión que parece derivarse da lectura dalgúns dos seus estatutos fundacionais (cicais sería máis correcto dicir re-fundacionais). Así, no de 1654 poden lerse as seguintes verbas: «*A Universidade de Coimbra foi fundada na cidade de Lisboa, cô escolas maiores, e menores, por el Rei Dom Diniz I. deste nome e VI. dos Reis de Portugal, anno de Christo M.CXCI*» (cit. Taveira 2006: 109).

(híbridos entre residencias, bibliotecas e espazos formativos e de estudo para os seus residentes, fosen profesores ou alumnos) de cantos se fundaron e proliferaron na cidade do Mondego a partir do establecemento definitivo da Universidade nela. O colexio non foi creado pola Compañía, pero cedo (xa a mediados da década de 1550), e como en tantas outras ocasións, aquela adquiriu o control e a dirección efectivos do mesmo. Desde entón, as ensinanzas que alí se impartían centraríanse no campo das Humanidades, chegando a converter á institución practicamente nunha sorte de centro de estudos independente e autónomo respecto da Universidade.

A posición de influencia e forza da Universidade de Coímbra na que vimos insistindo non se perdería, por certo, nin sequera durante os tempos da Unión Ibérica (1580-1640), sendo quen de manter a súa relevancia a pesar do significativo volume de estudantes portugueses que se desprazaría, principalmente, á Universidade de Salamanca[378]. A Universidade, que xa resistía a proliferación da competencia local, tamén o fará respecto do embate dos conflitos confesionais, das imposicións tridentinas e da cada vez maior suspicacia da Igrexa fronte aos centros universitarios, tantas veces situados baixo a sospeita de estar funcionando como focos de herexía ou como núcleos propagadores e publicitarios das mesmas.

Son coñecidas as novidades que, nestes séculos, circulaban pola Península, especialmente as correntes erasmistas ou erasmianas, as cales transcendían fronteiras políticas (Portugal e Francia) e mesmo físicas e marítimas (Países Baixos, Italia e as Illas Británicas) (vid. Bataillon 1966). O control das herexías sería un feito especialmente relevante no caso concreto das Universidades portuguesas de Coímbra e Évora, verdadeiros baluartes e bastións (practicamente físicos, habida conta da súa morfoloxía estilo fortaleza no corazón da mesma cidade e, aínda e sobre todo, das ideas que circulaban por ela) da Europa da Contrarreforma. Non resulta esaxerado afirmar que, en máis dun sentido, serían a Sorbona das Españas. Os xesuítas destinados en / ou vencellados a estes centros, fosen estes locais ou chegados doutras xeografías (especialmente doutros puntos da Península Ibérica), viñan defendendo, contra toda oposición e resistencia, a súa entrada e crecente poder no universo académico izando xustamente o estandarte da Contrarreforma, alardeando do seu papel de defensores e adiantados de Trento, chegados aos centros superiores de formación europeos a purgar e vixiar as súas prácticas e contidos. Nin sequera o posterior espírito inquisitorial ilustrado do Marqués de Pombal logrou, historicamente falando, debilitar a admiración que as elites portuguesas sentían pola Compañía, tal e como pode apreciarse aínda hoxe na nación irmá. E, certamente, os xesuítas, xa fose a partir das súas propias universidades ou do seu progresivo domino das cátedras e prazas de Teoloxía en centros como os españois, os alemáns ou os italianos, someteron, en especial desde finais do século XVI, os saberes e disciplinas que se impartían nas mesmas (en particular polo que respecta da xa referida Teoloxía, pero sen esquecer outras ramas do saber, desde a Historia a distintas áreas do pensamento filosófico) a unha transformación continuada, converténdoas en punta de lanza e bastión da Contrarreforma (vid. Schmidt-Biggeman 1999: 543).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

378 Téñase presente que non falamos, nin moito menos, dunha dinámica nova ou particular deste período concreto da historia peninsular. Máis ben pola contra, a unión das coroas española e portuguesa simplemente supuxo o incremento e reforzo dun movemento ou tendencia de intercambios culturais e humanos que, a través de desprazamentos e estadías de estudos, xa se fora desenvolvendo e consolidando ao longo dos tempos renacentistas, contándose entre os destinos potenciais dos alumnos lusos, xunto coa xa referida universidade salamantina, outros centros peninsulares (caso de Alcalá ou Valladolid) e extra-peninsulares como Toulouse ou, especialmente, París, para a que reis como Manuel I ou João III chegarían a establecer e, mesmo, colaborar na disposición de becas destinadas a que os universitarios portugueses puidesen formarse en lugares como o parisiense Colexio de Santa Bárbara (vid. Augusto 2006: 96-97, Taveira 2006: 110, Hammerstein 1999: 136).

Non obstante, neste contexto temperán, e aínda posteriormente en determinados ámbitos xeográficos e culturais, os membros da Compañía exerceron eles mesmos, en certa medida e de maneira non sempre intencionada, como avitualladores das brasas dos movementos reformistas, sendo, en realidade e en non poucas ocasións, verdadeiras pezas claves nos procesos de difusión de ideas e desenvolvementos filosóficos que serían rápida e militantemente adoptados por determinadas igrexas protestantes. Tal é o caso do congruísmo ou da metafísica de Francisco Suárez, moi próxima á de Luis de Molina, ou, en xeral, do chamado aristotelismo conimbricense, o cal tería coñecido unha ampla recepción, por exemplo, no seo da metafísica aristotélica luterana (vid. Hammerstein 1999: 136-137). A pluralidade e heteroxeneidade das recepcións potenciais e desenvolvidas (e, neste sentido, a demostración histórica do alcance real do "segundo facer" cantabrixense) faise evidente na particular recuperación do probabilismo herdeiro e dependente das teses relativas á ciencia media de Luis de Molina (1535-1600) que se realizou no seo da propia Compañía de Xesús. Esta «ciencia media» fora orixinalmente concibida como medio de conciliación da graza divina cun principio de libre albedrío humano (representado pola vontade deste), preparada para a súa confrontación contra as doutrinas predestinatarias que, con tanta forza, se asentaran e afianzaran no seo das grandes correntes reformistas (destacadamente polo que respecta ao Calvinismo, pero sen esquecer o desasosego causado nun primeiro momento pola mesma no Luteranismo, especialmente polo que respecta ás carencias de claridade en materia de cálculos de salvación das que adoecía). Superados os futuros condicionados polos continxentes, os actos performados en vida polo individuo, cuxa liberdade de indiferenza quedaba aquí en certa medida salvagardada, non se atoparían directamente predeterminados de forma causal por decretación divina. Porén, a dita continxencia condicional non eliminaba o carácter necesario e infalíbel da presenza divina, salvándose, deste xeito, o nexo entre o principio de libre albedrío co carácter omnipotente da divindade (reforzado aquí pola vía da súa faciana ou tradución omnisapiente)[379]. As consecuencias e desenvolvementos desta tese servirán a Matteo Ricci, se ben non ante o lance protestante, senón, coa forma de xustificación e cimentación doutrinal, para a defensa da súa singular proposta acomodacionista en relación á adecuación do Confucianismo aos principios e dogmas romanos por oposición ás críticas e receos dos seus correlixionarios, alleos ou, mesmo, membros do seu Instituto Teolóxico (vid. Rocha Pino 2010: 149-150).

Fronte a toda dificultade e desafío, proseguimos, o centro superior conimbricense seguirá a operar como espazo de saída, pero tamén de entrada de universitarios e docentes estranxeiros, ao tempo que se consolidaba como punto cardinal a partir do cal se iría establecendo e estruturando a rede dos principais núcleos e centros formativos dos dominios (ou, como aínda hoxe seguen a ser chamados en ocasións, "provincias") portugueses de ultramar, capitalizando e dominando a formación superior destes territorios (con especial impacto, pegada, polo que se refire ao ámbito brasileiro, pero

379 Atenuada a tiranía da predestinación co seu transo dos medios á presencia divina, Deus parecía transformarse, na mente de Molina, nunha sorte de autoridade lóxica da súa propia produción en materia decretal: «Desde un punto de vista estritamente teórico, o teólogo de Cuenca [Luis de Molina] defende contra Bañez [Domingo Báñez, quen oporá á graza eficaz de Molina a súa defensa da graza suficiente] unha concepción da graza eficaz *ab extrinseco*, isto é, que tende infaliblemente a un efecto contemplado por Deus non en función de que este o decretase, senón por medio dun elemento exterior, a saber, a ciencia media, grazas á cal El coñece tódolos futuros continxentes con unha sorte de autoridade lóxica aos Seus propios decretos. Coñece, en particular, cales serán os actos libres que cada un de nós realizará *baixo a incitación ou o auxilio de certa graza particular*. O que lle importa a Molina é, en efecto, salvagardar a liberdade de indiferenza do home, e entende conseguilo afirmando que Deus, coñecendo o que faría cada home se estivese sumido nestas ou aquelas circunstancias, e sabendo ademais cales serán as circunstancias nas que se atopará todo home en cada momento da súa vida —pois El mesmo as decretou— pode en consecuencia prever que actos libres realizará o home ao longo da súa existencia, *pero iso non predeterminándoos causalmente*» (Beltrán 1997: 14).

sen esquecer outras coordenadas, africanas ou asiáticas, suxeitas ao sistema de colonias luso).

Retomando a narración biográfica do noso xesuíta onde a deixáramos, Ricci comezará a solicitar a finais de 1577 ser enviado como misioneiro aos dominios asiáticos portugueses. As súas peticións serán atendidas, culminando en marzo de 1578 nunha audiencia co rei Sebastião I (r. 1557-1578) na que se concretarán os detalles da súa marcha ás Indias, trala que non regresará a Europa. Partiu Matteo Ricci poucos días máis tarde, o 24 de marzo do mesmo ano, desde o porto de Lisboa rumbo ao Oriente, non chegando ás súas costas, máis concretamente a Goa, ata o 13 de setembro do mesmo ano. En Goa, onde permanecerá ata principios de 1580, afondará na aprendizaxe e manexo das linguas clásicas (latín e grego) e retomará os seus estudos en Teoloxía. Porén, non permanecerá demasiado tempo na devandita cidade, partindo xa á altura de 1580 cara a Cochín (no actual Estado de Kerala), aínda en terras do Subcontinente Indio. Será alí, nestas rexións meridionais da India, onde, a finais de xullo de 1580, sexa ordenado sacerdote. Con todo, a súa estadía volverá a ser breve, retornando a Goa en 1581, para preparar a súa marcha, a cal o levará finalmente ao Imperio do Medio, ao que se dirixirá xa entrado o ano seguinte, o 26 de abril de 1582. A China fascinaba, certamente, pero non debemos esquecer que non foi esta a súa primeira opción, tendo planificado nun primeiro momento modificar o destino indio polo xaponés (vid. Rocha Pino 2010: 155).

Tería sido xustamente Michele Ruggieri quen lle tería proposto para formar parte da misión xesuítica na China. A viaxe concluirá chegando a Macau (tras unha moi breve estancia en Malaca) o 7 de agosto do mesmo ano. Progresivamente irá avanzando no coñecemento do idioma (co que xa entrara en contacto na India) e, da man do xesuíta e sinólogo Michele Ruggieri (1543-1607), poderá entrar en contacto con intelectuais e personalidades políticas da burocracia Ming ata chegar a establecerse en Zhaoqing o 10 de setembro do 1583. Resulta difícil non considerar a posibilidade de que o devandito proceso de aprendizaxe da lingua chinesa por parte do noso xesuíta, e de tantos outros que o acompañaron, sucederon e, mesmo, precederon, non se vise favorecido por un significativo cambio na ordenación cultural que se estaba a dar no mesmo contexto. Referímonos á multiplicación e difusión de textos escritos e impresos en lingua dialectal (a cal asumía e integraba as características gramaticais e o vocabulario propios da interacción falada cotiá) favorecida polo incremento e dinamización da cultura urbana e polo desenvolvemento exponencial da cultura escrita, consecuencia, á súa vez, do incremento do número de textos publicados, da proliferación de edicións e exemplares económicos e da heteroxeneidade temática acadada (manuais aritméticos, incluídas obras relativas á aritmética espiritual, guías para a organización de funerais, recompilacións de exames resoltos para a preparatoria das probas imperiais, etc.) (vid. Ebrey 2009: 257). Este desenvolvemento e progresiva posta en valor da literatura dialectal permitiu, por oposición ao complexo, hierático e sobrecargado de bizantinismos estilo dos clásicos do que facían gala (ou pretendían facer gala) os letrados, incrementar o número de lectores en chinés, moitos dos cales pertencían a colectivos ou grupos ata entón pouco receptivos ou escasamente representados polo movemento da imprenta. Tal é o caso dos comerciantes ou das mulleres de familias cultas, como sinala Patricia Ebrey, pero, poderiamos engadir, dificilmente non tería favorecido igualmente a estes misioneiros recentemente chegados a un universo escrito dotado non só de dialectos e formalismos gramaticais e morfolóxicos que lles eran alleos ou estraños, senón dun sistema gráfico diametralmente oposto ao que eles viña manexando.

En Zhaoqing Ricci progresará na elaboración do seu mapamundi (do que, aínda inacabado e sen o seu consentimento, se imprimirán na cidade varias copias en outubro de 1584) ao tempo que comezaba os seus traballos, en estadío aínda moi incipiente, filolóxicos e de tradución de textos chineses. Atopámonos ante a primeira estadía de duración significativa do de Macerata desde a súa chegada á India en 1578, é aínda entón só permanecerá en Zhaoqing por pouco máis de media década. Con todo, o seu labor, tanto intelectual como misional, comezará a florecer de forma significativa no tempo en que estivo na cidade, en boa medida grazas ás amizade que foi quen de trabar con diversos pensadores chineses e o apoio parcial que recibiu de parte das autoridades gobernamentais locais. Deste período proceden traballos e escritos aínda temperáns, pero de gran significación, como a tradución que elabora conxuntamente con Ruggieri dos Dez Mandamentos ao chinés (1584)[380]. Con todo, a súa marcha da cidade non respondeu, neste caso, á iniciativa do propio Ricci, sendo que foi propiciada por cambios e modificacións no goberno da cidade, os cales levarían á súa expulsión o 3 de agosto de 1589, sendo acusado de introducir obras occidentais vertidas ao chinés e de contrabando de obxectos europeos[381].

A súa expulsión de Zhaoqing levará a Ricci a establecerse en Shaozhou, desde onde seguirá difundindo a tradición matemática occidental, dando clases a intelectuais nativos, entre os que se contaba o polimático Xu Guangqi (徐光啓) (1562-1633), particularmente coñecido polos seus traballos nos campos das matemáticas e a astronomía, e con que o propio Ricci establecería unha longa e forte amizade, a cal chegará ao bautismo do burócrata chinés no 1603. Será tamén en Shaozhou onde, fascinado polo Confucianismo en cuxo coñecemento se fora introducindo de forma progresiva desde os tempos da súa chegada a China, progresará nos traballos preparatorios de tradución dos *Catro Libros* (con anterioridade, pero en datación problemática, Ruggieri xa pretendera traducir un dos seus compoñentes, o *Daxue*, ao parecer sen éxito). Non faltaron, con todo, novas tensións coas autoridades chinesas, e as razóns que subxacían tralas mesmas xa lle eran coñecidas ao xesuíta, e a nós tamén comezan a sérnolo. En tempos de Ricci xa se evidenciaba un forte receo pola aínda incipiente, pero crecente, presenza do Catolicismo en medios da intelectualidade e da burocracia chinesas. A súa residencia foi atacada en 1592, saíndo Ricci lesionado de tal incidente. As dificultades ás que se enfrontaba a empresa evanxelizadora en terras do Imperio do Medio, e que el mesmo estaba a coñecer en primeira persoa, evidenciábanse na práctica cotiá da mesma, e, ante tal constatación, comprendendo o fondo da problemática e a urxencia de non ignoralo, o noso xesuíta procederá a fusionar en diante os esforzos en pro do seu labor apostólico cos de difusión dos coñecementos científico-técnicos occidentais na China dos Ming, ao tempo que se aproximaba á imitación inculturacionista en relación cos usos, modos e costumes propios do seu novo contexto socio-cultural, destacadamente polo que respecta á herdanza histórica do Mestre Kong. Resultaba imperativo abandonar as estratexias tradicionais (misión por conquista), defendidas ata o momento polos franciscanos nas súas respectivas e particulares

380 Por esta mesma época publícase a versión chinesa do catecismo elaborado por Michele Ruggieri, orixinalmente redactado en latín e preparada a súa tradución chinesa polos intérpretes de Macao, o *Tianzhu Shilu* (天主實錄/ *Verdadeiro tratado do Señor do Ceo*), popularmente coñecido como o *Catecismo de Michele Ruggieri*. Ruggieri non sería o único en redactar ou compoñer documentos catequéticos similares, sendo que o propio Matteo Ricci tería preparado a súa propia proposta ao respecto, aínda que desemellante en máis dun aspecto respecto da do seu predecesor.

381 Son tempos de reforzo do mandarinato en Zhaoqing, sector, en xeral, aínda abertamente receoso, mesmo crítico, respecto da introdución na China de elementos occidentais (materiais ou ideolóxicos, intelectuais) ante a posibilidade de que estes servisen de espazo de apertura para a contestación e abandono dos valores políticos, relixiosos, sociais e, en liñas xerais, culturais propios da súa tradición. Co pasar dos séculos, o temor ante as tentacións foráneas de impor un potencial sometemento cultural revelaríase máis que xustificado.

iniciativas misioneiras. Estratexias que destacaban pola súa rixidez e que, por conseguinte, resultaban improdutivas en exceso. E será esta unha mutación que, á luz dos feitos, non pareceu resultarlle excesivamente traumática nin dificultosa.

Ricci faría valer o seu parecer entre os restantes membros da Compañía presentes por entón no Imperio do Medio (menos dunha decena) a partir de 1594, facéndolles asumir que era preciso que comezasen non só a traducir e difundir os seus textos relixiosos ao chinés senón tamén que adoptasen a indumentaria dos letrados chineses, coa finalidade de facer máis visíbel e familiar a súa presenza e función (conscientemente simulada) entre a poboación local. Ao longo deste proceso, Matteo Ricci chegou a renunciar á especificidade do seu nome latino, asumindo e promovendo el mesmo a fórmula chinesa Li Madou (利瑪竇) como medio para referirse á súa persoa. Máis alá do fondo simbólico deste renomeamento e do capital en materia ideolóxica do mesmo, aspectos que poderemos observar con maior detemento e detalle no momento en que analicemos a casuística da terceira imaxe elaborada para o seu palacio da memoria, o cambio de nomenclatura non deixaba de responder a unha urxencia máis inmediata e a unha necesidade cicais máis prosaica, práctica, pero igualmente merecedora de atención, neste caso directamente relacionada coa gran complexidade que, habida conta das características propias da fonética chinesa, se experimentaba na articulación e pronunciación do seu nome italiano, cuestión que se elevaba a práctica imposibilidade co seu apelido[382]. Li Madou foi a opción finalmente escollida polo noso xesuíta, pero non foi nin a primeira nin única coa que experimentou, tendo empregado o nome de *Si Tai* no momento en que se estableceu no Sur de China (vid. Dreyfus 2004: 82). Ricci, Li Madou, tería, deste xeito, reclamado un novo apelativo co obxectivo de superar certas dificultades de contacto, amosando, ao mesmo tempo, a súa sincera e boa disposición persoal para achegarse e introducirse de forma respectuosa no universo cultural chinés. O pai Ricci revestiuse dos usos e roupaxes estranxeiros, adoptando e adaptando, na medida do posíbel, costumes e ademáns, procurando a particularidade cultural e entregándose á práctica da súa lingua, sen que, con tal esforzo hibridacionista, puidese impedir que o xesuíta, e non sería o único, caese na tentación de ler aos chineses, a súa cultura e caracteres históricos á europea[383].

Agora ben, e por máis que a actitude de Ricci xogase ao seu favor, non foi este arte malabar unha cuestión sinxela, non na medida en que, nun primeiro momento, incrementou as tensións existentes tanto coas autoridades chinesas (Ricci haberá de abandonar Shaozhou, neste caso en dirección a Nanchang, o 18 de abril de 1595) como coas romanas[384]. Nesta derradeira fronte atizaron o lume primeiro franciscanos e logo

382 Sumábanse aos factores referidos outros que puidesen semellar ser dunha relevancia comparativa menor, pero que viñan a adherirse e acumularse en torno a dificultades maiores e previas, tornando máis complexa e problemática a situación de conxunto. Tal é o caso de que, con escasas excepcións, a combinación de nome e apelido en chinés rara vez excedía o cómputo de tres sílabas, sumando o de Ricci un total de cinco.

383 «Ricci adoitaba tratar aos chineses en termos europeos. Para el, un "chanceler" administraba exames de "filosofía" aos candidatos para postos burocráticos, nun sistema educativo que graduaba a "bachareis", "licenciados" e "doutores". Asimilaba a elocuencia dos eruditos chineses á de Isócrates. Mendes Pinto comparou os xuíces chineses cos capuchinos pola súa austeridade e incorruptibilidade, e identificaba a un monstro de bronce con "Lucifer". Esta clase de pensamento podía inverterse: un xesuíta da época tratou de comprender as necesidades espirituais dos italianos incultos comparándoos cos indíxenas de América» (Bouwsma 2001: 102).

384 Fronte ao que puidese semellar ou aparentar, a difusión dos traballos e traducións elaboradas polo propio Matteo Ricci e outros xesuítas en Europa a través dos portos portugueses da India, así como por medio das idas e vindas de sacerdotes e visitadores atraídos por estes informes e textos, non favoreceron nin facilitaron sempre a situación con Roma, chegando, en ocasións, a servir de contrapeso das misións e prácticas orientais da Compañía. Pese a todo, a chegada cada vez maior de xesuítas a China facilitaría esta difusión a partir do seguinte século (tales son os casos de Atanasio Kircher ou Martino Martini). E a difusión foi certamente notoria, chegando o papado a recibir, en forma de obsequio da Compañía, unha colección de traducións de textos chineses que chegaba aos 400 exemplares (vid. Gelber 2008: 135).

dominicos, capitalizándose co tempo toda a controversia, as tensións e o descontento no proceso coñecido como Querela ou Disputa dos Ritos. De feito, aínda nun estadío tan temperán do conflito como para que nin se falase da «Querela dos Ritos», chegou a rozarse a excomunión da súa propia persoa. Entón só o salvaron os sorprendentes éxitos e froitos do seu labor misioneiro, en particular nas esferas e círculos do poder político e cultural. Uns logros que, se valoramos os números de forma illada, podían ser ou semellar cuantitativamente modestos, pero que deixan de selo no momento en que atendemos ao seu valor cualitativo, especialmente ao observar os círculos e espazos concretos nos que conseguiu penetrar e se manexou o noso autor. Tampouco resultan menores comparativamente, é dicir, á luz do fracaso xeneralizado co que, ata o momento, se saldaran as misións católicas nun Imperio do Medio que parecía levantar ao seu redor unha barreira infranqueábel contra a espiritualidade e crenzas (co seu aparello institucional e de regulación moral asociados) que chegaban da Europa Occidental. Para furia dos seus santos detractores, Ricci non só non sería excomungado, senón que será nomeado superior e responsábel da misión xesuítica en China en agosto de 1595. Como non podía resultar doutro xeito, tal acontecemento non fixo senón ampliar e intensificar as críticas, e envexas, ás que xa se atopaba sometido por tirios e troianos, latinos e chineses.

Este feito supuxo igualmente o inicio dun novo período, marcado por unha expansión significativa da súa produción intelectual, pola consolidación do carácter sincretista sobre o que se fundamentaban os seus esforzos apostólicos e pola súa introdución definitiva no pensamento confuciano. En xuño do 1595 fixará a súa residencia en Nanchang, comezando a redactar o seu opúsculo *Da Amizade* (*Jiaoyou lun* / 交友論), cuxa primeira edición verá a luz a finais do mesmo ano, momento en que, ao parecer, xa se atopaba inmerso na vida intelectual de Nanchang, berce do renacer tardío da intelectualidade Ming, e no que tamén elabora o borrador do seu tratado de arte mnemotécnica, o cal rematará na primavera do ano seguinte. Establecida unha sorte de *Pax Romana* relativa (e fráxil) cos chineses (e tamén cos romanos), e posta a vista na cidade imperial, e na súa corte, Ricci solicitará permiso para residir en Pekín, intentando, deste xeito, achegarse á corte e, na medida do posíbel, procurar o apoio desta para favorecer as súas empresas, tanto relixiosas como culturais. Con tales obxectivos en mente, Ricci, iniciará unha viaxe á segunda capital dos Ming en 1598, pero non acadará as súas pretensións nesta ocasión por razóns varias, fundamentalmente de freo institucional. Porén, a pesar da resistencia dos sectores máis "nacionalistas" da elite gobernamental e cultural chinesa, localizándose o punto álxido das fricción entre finais de 1600 e inicios de 1601, sufrindo os xesuítas secuestro de bens e ameaza de presidio, Li Madou, como bo discípulo de Loyola, non vería crebada a súa vontade na empresa. Así pois, grazas á axuda de Xu Guangqi e o seu círculo máis achegado, Ricci puido entrar finalmente en Pekín en 1601, obtendo un permiso de residencia o 28 de maio dese mesmo ano, trala prevista e necesaria presentación de credenciais ante a corte imperial, en xesto diplomático no que non faltaron os ademáns retóricos ao uso, e cicais algúns outros por exceso do noso xesuíta, como a composición de oito cancións elaboradas para a ocasión.

Gozando de maior tolerancia cara a súa persoa e, mesmo, de certa protección por parte da Corte, ou de parte da mesma, o seu labor coñecerá neste derradeiro período a súa fase de maior desenvolvemento e esplendor: en 1602 publica unha versión revisada do seu mapamundi, ao ano seguinte ve a luz o libro intitulado *O verdadeiro significado do Señor do Ceo* (*Tianzhu shiyi* / 天主實義), catalogado baixo a tipoloxía de diálogo

(relixioso) imaxinario[385], no 1604 logra introducir na capital un exemplar da Biblia Políglota de Plantino e, xa á altura de 1605, parece ter dado a imprenta as súas *Ensinanzas cristiás fundamentais*, obra que, co tempo, chegaría a converterse nunha sorte de manual, dirixido cicais non tanto aos conversos chineses como ós misioneiros chegados de Europa, e válido tanto para o catecismo como para a práctica misional. Finalmente, xa no 1606 entrega ao fabricante de tinta e impresor Cheng Dayue (1541-1616), a quen coñecera apenas un ano antes en Pekín grazas á intermediación do letrado e poeta Zhu Shilu (1539-1610), un conxunto de catro gravados, tres dos cales acompañados de comentarios anexos.

Ricci publicará nesta mesma época, concretamente no 1607, unha tradución ao chinés dos seis primeiros libros dos *Elementos de xeometría de Euclides* baixo o nome de *Jihe Yuanben* (幾何原本 / *Elementos de Xeometría*), preparados e elaborados coa imprescindíbel colaboración de Xu Guangqi. Posiblemente este teña sido un dos seus maiores, máis complexos e prolongados esforzos intelectuais no Imperio do Medio (nos que a faciana misional rara vez non se atopaba presente), pero tamén un dos maiores focos de prestixio dos que se puido revestir.

No contexto dunha tan ampla e desenvolvida actividade escrita e editorial, Ricci adicará o conxunto do ano de 1608 á reorganización e deseño dunha misión xesuítica cada vez máis numerosa (nas marxes permitidas pola situación) e a colaboración activa con outras milicias e iniciativas católicas que chegaban ás mesmas costas para participar das posibilidades de evanxelización que abrira o misioneiro de Macerata e os seus colaboradores e aliados. Comprometerase así na fundación e establecemento da primeira irmandade mariana de Pekín, aberta finalmente en 1609. A actividade escrita seguirá igualmente presente, dándose a prelo un ano antes, no político e burocrático ano 1608, á última das súas obras conclusas, as *Dez disertacións dun home paradoxal*, quedando inconclusa a súa historia da introdución do Cristianismo en China, intitulada co mesmo nome, trala súa morte en Pekín o 11 de maio de 1610[386].

Deixaba tras de si unha misión xesuítica en terras chinesas que contaba por entón con dezaseis membros, oito pais e oito leigos, e unha comunidade de fieis que roldaría as 2.000-2.500 almas, un bo número das cales pertencían aos estratos da intelectualidade e da burocracia chinesas (vid. Vizuete 2000: 221-222, Spence 2002: 130ss.). A presenza de membros da elite chinesa entre os conversos —pénsese no caso dos coñecidos como os «Tres Piares do Catolicismo Chinés»[387]: Xu Guangqi (徐光启)

385 «Ao longo dos séculos se decantaron varios tipos fundamentais de diálogo relixioso, como a disputa popular, a disputa erudita e o diálogo imaxinario. O primeiro é o resultado das relacións de veciñanza, económicas e casuais entre os membros das diferentes culturas. O diálogo imaxinario está asociado a obras de grande interese como o *Libro do xentil e dos tres sabios*, de Ramón Llull, e o *De pace fidei* de Nicolás de Cusa. A primeira forma de diálogo deixou poucas pegadas, xa que está instalada na vida cotiá e os seus participantes non pertencen á clase dos *litterati*. O libro de Ricci acerca de "a verdadeira doutrina do Señor do ceo" presupón moitas horas de intercambio amistoso acerca da filosofía de Confucio e dos principios do budismo e taoísmo, para poder ser expresión da sabedoría da amizade reflectida nun diálogo imaxinario entre letrados de distintas culturas [no que o chinés pregunta e o latino responde]» (Madrigal 2010: 365-366). No escrito, polo demais, e continuando coa análise de Madrigal, non se ocupa dos temas clásicos dun catecismo nin de expor a doutrina cristiá na súa totalidade. Non en balde, non nos atopamos ante un manual de dogmática, senón ante un diálogo imaxinario entre eruditos nos que se pasa revista a aquelas cuestións, elementos e argumentos susceptíbeis de ser demostrados ou xustificados por medios da razón natural.

386 A redacción da crónica retomaríase e remataríase entre os anos 1612/1613-1615, xa baixo a dirección e responsabilidade de Nicolas Trigault (1577-1628), sendo orixinalmente publicada en latín baixo o título *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu. Ex. P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis, Libri V. Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fidde describuntur*.

387 Denominación que se deriva dunha curiosa e singular reinterpretación de *Gálatas* 2, 9: «Habendo, digo, coñecido Santiago, Cefas e Xoán, que eran reputados como columnas, a graza que se me dera, déronnos as mans, en sinal de convenio, a min e a Bernabé, para que nós predicásemos aos xentís, e eles aos circuncidados»; se ben

(1562-1633), Li Zhizao (李之藻) (1565-1630) e Yang Tingyun (楊廷筠) (1557-1627) (vid. Hosne 2014: 209-210)— non é, desde logo, un feito menor, pero tampouco meramente casual ou froito do azar, senón o resultado dunha política evanxélica non directamente dirixida ás clases populares, como aquela que seguirían os mendicantes, senón de natureza horizontal-descendente, procurando topar entre as elites chinesas a forza tractora efectiva a cuxa conversión, consideraban os xesuítas, seguiría a masiva dun pobo tan caro á xerarquía e reverencial respecto das elites político-intelectuais como parecía selo o chinés.

A ambición última deste proxecto, o seu punto de referencia ideal, estaría representado pola pretensión de converter ao emperador, sometendo ao bautismo á cabeza dunha pirámide delimitada, graduada e capitalizadora do núcleo duro da idiosincrasia cultural da súa civilización. O proxecto non chegou sequera a estar cerca de concretarse[388]. Outros foron os logros conqueridos en China pola Compañía, e puidesen semellar menores se os comparamos co ideal imperial enunciado, pero desde logo non por si mesmos, servindo para revelar os notábeis progresos e avances conseguidos pola misión e empresa xesuíticas, comezando pola progresiva proximidade da que gozaron os pais da Compañía en relación á corte e o crecente respecto que coñeceron entre determinados sectores da mesma. Pekín, en calquera caso, mantívose ao longo dos séculos na mira dos misioneiros xesuítas desprazados ao Imperio do Medio, fose primeiro o Pekín dos Ming ou, con posterioridade, o dos Qing.

Trala morte de Ricci, a misión xesuítica en China e o groso da comunidade de conversos quedarán nas mans do siciliano Nicolò Longobardo (1559-1654), coñecido entre os chineses como Long Huamin (龍華民), quen ocupará o cargo Superior da Compañía en tales latitudes entre 1610 e 1622, ano en que será relevado, xustamente, polas abertas reservas amosadas respecto dos métodos sincretistas do seu predecesor, sendo substituído por Giovanni Aroccia (1566-1623), se ben puido continuar coa súa actividade de predicación na China[389]. Non foron, con xustiza, tempos sinxelos os que coñeceu en Asia Longobardo, sendo testemuña directa do primeiro decreto imperial para a expulsión dos xesuítas a mediados da década de 1610, na preparación do que tería xogado un papel destacado o vicepresidente do Tribunal dos Ritos de Nanking, Shen

poderían selo perfectamente tamén daquel movemento a designar como «confucianismo cristián» (vid. Cervera Jiménez 2002: 217).

388 Xa con anterioridade, con séculos de diferenza e ante un outro Imperio, neste caso o Mongol, Marco Polo (1254-1324) primeiro e Guillermo de Rubruck (*ca*. 1220-*ca*. 1293) despois houberon de enfrontarse ao pragmatismo relixioso que con tanta seguridade (e con tan boas doses de escepticismo) guiaba a política relixiosa dos grandes líderes de Oriente. Limitadas, se non directamente nulas, foran as concesións ou, máis xeralmente, promesas que o veneciano logrou de Kublai Kan (r. 1260-1294, baixo a titularidade de emperador chinés desde o 1271) ou que o franciscano conseguiu de Möngke (r. 1251-1259). Se a cohorte de Karakórum era un auténtico fervedoiro dos máis diversos credos, de nestorianos a encantadores de serpes, Kublai Kan, pola súa banda, xustificaría a presenza de bruxos e xamáns no seu cortexo particular en base a unha aritmética en materia do sobrenatural na que tanto pesaban os beneficios prometidos por estes como as ameazas en orde de morte e calamidade que seguirían ao seu abandono ou persecución. Porén, tal situación non lle tería impedido ao Gran Kan solicitarlles ao pai (Niccolò) e tío (Maffeo) de Marco Polo a entrega de algo do aceite de embalsamar usado con Xesucristo, pois corría a lenda, mediada polo episodio da resurrección deste, de que o devandito bálsamo outorgaba a inmortalidade. Sendo quen de obter o favor (e beneficios) de máis dunha deidade a través dos seus respectivos credos e sacerdotes, non parecía existir a ollos do Gran Kan, e do groso dos seus sucesores, necesidade real de limitarse cegamente a unha soa delas.

389 Longobardo non era un caso illado. Certamente, a súa facción non coñecería o mesmo desenvolvemento e proxección que a dos partidarios de Matteo Ricci, pero, da mesma maneira en que este instaurou a súa particular escola, Niccolò Longobardo tería os seus propios seguidores. Porén, como dicimos, a fortuna deste grupo sería menor, e así tamén a da súa produción escrita. Temos noticia de máis de 50 relacións de carácter polémica producidas por membros da Compañía con anterioridade á chegada dos mendicantes á China na década de 1630, pero é esta unha produción hoxe perdida (coa excepción dun tratado do propio Longobardo que chegaría a mans mendicantes e sería recollido polo dominico Domingo Fernández Navarrete no seu anti-xesuítico *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la Monarquía de China*, publicado en Madrid no 1676), tendo decretado o instituto ignaciano ao longo das xuntanzas habidas no século XVII a queima de tódolos escritos anti-riccianos (vid. Cummins 1993: 61).

Que, aberto opositor e detractor do proselitismo cristián e crítico moi belixerante fronte ao crecente peso que, tanto a nivel cultural e social como político (por máis que, neste caso, fose tan só de forma incipiente, marxinal), comezaban a acadar no corazón mesmo do Imperio estes estranxeiros occidentais, bárbaros chegados do Sur e o Suroeste. Afortunadamente para a Compañía e os seus intereses, o decreto viuse soterrado con habilidade, con habilidade xesuítica, por obra do novo Superior, por entón aínda o primeiro sucesor de Ricci, Nicolò Longobardo, quen logrou mitigar de forma efectiva as peores consecuencias susceptíbeis de derivarse do mesmo e impedir que este se xeneralizase a todo o territorio aínda dominado polos Ming.

4.2.2. A proposta ricciana no contexto das misións xesuíticas orientais

A proposta proselitista defendida e levada a cabo por Matteo Ricci no Imperio do Medio, dada a súa singularidade e, fundamentalmente, a estreita vinculación da mesma á persoa, intelecto e biografía do noso xesuíta italiano, non debe facernos esquecer que esta se inscribe no seo dunha dinámica máis ampla, a cal, de feito, a dota da súa correcta significación contextual: a das misións xesuíticas extra-europeos, con casos similares constatábeis ao longo do conxunto das iniciativas e empresas extremo-orientais da Compañía. Así mesmo, pero xa nun segundo momento, este primeiro nivel de contextualización virá el mesmo a representar un espazo propicio para a iniciativa e a invectiva persoal do propio Ricci, cuxas aproximacións ao fenómeno inculturacionista e cuxas teses relativas a aquilo que poderiamos definir como un certo camaleonismo cultural non só crearían escola e adeptos (e, como non podía ser doutro modo, na mesma medida, aínda que non necesariamente proporción, tamén opositores e desafectos), senón que se convertería ela mesma en elemento dinamizador daquel contexto no que se inscribira en primeiro termo e do que seguía a formar parte, unha parte constituínte e de extrema relevancia.

Falamos, xa que logo de precedentes. Non en balde, por máis que a asociación entre as misións católicas no Imperio Chinés e a historia (que tamén a lenda) de Matteo Ricci se teña afianzado nunha sorte de *topos* inmediato, case que evidente, o de Macerata non foi o primeiro membro do seu Instituto teolóxico en tentar plantar o estandarte romano no litoral chinés, se ben si foi o primeiro en poder reclamar con xustiza o loureiro do triunfo. Porén, como acabamos de sinalar, existen antecedentes, e entre estes atopamos ao mesmísimo San Francisco Xavier, especial e principalmente coñecido polo seu labor apostólico en Xapón (período de 1549 a 1551) e por ser un daqueles estudantes da Universidade de París que, o 15 de agosto de 1534, «ofreceuse fervorosamente ao Señor na igrexa de Montmâtre, xurando cultivar a súa viña tanto en Terra Santa como en calquera outro país poboado por fieis ou infieis onde o papa quixese envialos» (Guadalupi e Stocchi 1989: 16). Xa nos referimos previamente ás afirmacións do navarro relativas ao xigantismo chinés nas marxes das coordenadas xeográfico-culturais, que tamén políticas, do Extremo Oriente, e agora podemos afirmar que foi igualmente pioneiro no redescubrimento moderno do sentido de atracción e fascinación provocada polo por entón aínda combativo e admirábel Imperio Ming.

Francisco Xavier dirixiuse a Cantón desde o porto de Goa o 7 de abril de 1552, acompañado nun primeiro momento por Diogo Pereira, pero avanzando en solitario a partir de Malaca. A China á que se encamiñaba erixíase ante el e outros coetáneos, así como para parte do imaxinario colectivo europeo posterior, como o núcleo civilizatorio do conxunto das terras bañadas pola súa influencia político-cultural, rematando por

representar, en esforzo de idiosincrasia comparativa, unha mistura do que para Occidente eran o Crecente Fértil (como xermolo civilizatorio) e o universo grecolatino (como espazo de configuración dun determinado espírito intelectual, asociado á fortuna e logros das posteriores civilizacións occidentais, en última instancia unificadas nunha pretensión de identidade única fixada a través de tal xenealoxía). A asunción de China como terra fóra de toda medición e, para maior abraio, unificada (ou, cando menos, así pretendidamente publicitada) baixo a autoridade dun poder central asentado sobre unha inxente e marmórea maquinaria burocrático-administrativa capaz de impor o imperio da lei sobre as veleidades e arbitrios varios do gobernante, posuidora dunha erudición milenaria estendida a múltiples e heteroxéneas áreas do saber, poboada por homes que se presentaban como mestres do ceo e da moral, místicos capaces de superar as limitacións da carne e o espírito, estrategos consumados, poderosos e ofensivamente ricos gobernantes… Con tales teselas compúñase na mente de moitos europeos o mural dunha monarquía e unhas xentes máis propias da lenda que da accidentalidade histórica, e non foron poucos os pensadores e curiosos que se renderon ante a forza cativadora do mito que cubría e facía de fronteira a estas xeografías.

A caracterización dos seus gobernantes, en particular, e do seu universo político, en xeral, baixo a imaxe-tipo do goberno (por non dicir república) dos sabios ao estilo platónico, segundo teñen constatado e analizado autores como José Eduardo Franco ou Rui Loureiro, sometido o emperador á idiosincrasia e exemplarismo moral do sabio confuciano, fundado no principio do establecemento de modelos válidos para ser reverenciados e imitados polo pobo, só contribuíu a alimentar as vagas dun orientalismo chamado a cruzar Europa ao longo de toda a Modernidade, e de cuxas prolongacións e mutacións históricas seguimos a ser, en moi boa medida, nós mesmos herdeiros. E, se estes europeos cultivados e que se vían a si mesmos mergullados nun contexto de revolucións e avances que, en maior ou menor medida, afectaban á práctica totalidade dos campos do saber, non podían impedir a atracción gravitatoria da mirada fascinada polo Imperio Ming, que lles cabía esperar aos restantes pobos da Asia sobre os que dito imperio imprimía a súa autoridade ou cuxas culturas crían os primeiros claras debedoras daquela que alimentaba o Yangtsé? Se o corazón cultural e político do capital asiático caía, representado aquí polas almas de intelectuais e letrados chineses, o triunfo no corazón de Asia estaría pouco menos que garantido. Tal é o sentido, tanto polo que respecta á caracterización e descrición da China como á relación de dependencia suposta entre esta e os seus veciños (centrándose a atención neste caso concreto nos xaponeses), que subxace na xa citada carta dirixida por Francisco Xavier a Ignacio de Loyola (Cochín, 25 de xaneiro de 1552).

Porén, con independencia dos seus ferventes anhelos e do esforzo posto na súa empresa, a misión de Francisco Xavier non puido prosperar. Morre na Illa Shangchuan, a onde chegara a finais de agosto de 1552, antes de que a devandita empresa puidese ser acometida de forma efectiva. A semente, con todo, xa estaba plantada, e Xavier sería prontamente seguido por quen entón ostentaba o cargo e titularidade de provincial da India, o pai Melchior Nunes Barreto (*ca*. 1520-1571), quen se encargará de dar continuidade e de imprimir movemento á obra imaxinada e planificada polo santo navarro. Parte Nunes Barreto, da mesma maneira en que o seu predecesor e en que tantos dos que o seguirán, da colonia portuguesa de Goa en abril de 1554, fondeando na mesma Shangchuan, tras pasar por Xapón, o 15 de xullo de 1555. O xesuíta parecía, en certo sentido, estar reconstruíndo, de forma desordenada, a peregrinaxe de Xavier, sen que o simbolismo remate necesariamente valendo aquí máis que as necesidades loxísticas de tan perigosos desprazamentos. Viaxou acompañado dun outro sacerdote

máis catro leigos e un séquito de futuros catequistas, do que descoñecemos o seu número exacto. Nunes Barreto foi un daqueles misioneiros que incidiu na importancia da aprendizaxe da lingua como compoñente necesario da misión apostólica nas terras en que se atopaba. Considerándoo, da mesma maneira en que, co tempo, o faría o propio Valignano, un obxectivo prioritario a acadar[390], encargaralle a tarefa ao leigo Luís Fróis (1532-1597), enviándoo con tal obxectivo a Cantón. Algunhas linguas dirán co tempo que é posíbel atopar as causas da súa morte nas secuelas de tal esforzo (vid. Guadalupi e Stocchi 1989). Outro leigo, Esteban de Góis, recollerá a testemuña e dará continuidade á encomenda, pero aínda sen avances significativos neste campo.

Entre os mencionados Xavier e Barreto e Ricci, segundo reconto do sinólogo xesuíta contemporáneo Pasquale D'Elia (1890-1963), a presenza de membros da Compañía no Imperio do Medio reducíase ao redor de 25 xesuítas (dous dos cales, Xoán Bautista Ribera e Pedro Riera, alí destinados, sabemos que nin sequera chegaron a pisar o territorio chinés). Polo demais, e a afectos comparativos, segundo o mesmo informante e no mesmo período, terían ido chegando a estas xeografías un total de 22 franciscanos, 2 dominicos e 1 agostiño, sendo a fortuna coñecida por estoutros colectivos aínda peor e menos propicia que a dos numerarios do Instituto de Ignacio de Loyola. Pouco se avanzara na empresa, xa que logo, ata os tempos de actividade de Michele Ruggieri e Matteo Ricci, respecto de quen non resulta desmesurado afirmar o seu papel como responsábel último das modernas misións católicas en China. Ambas figuras deben inscribirse no contexto de hiperactiva e, mesmo, agresiva campaña hibridacionista e inculturacionista deseñada e capitaneada polo napolitano Alessandro Valignano (1539-1606) nas terras do Extremo Oriente, en particular polo que respecta a China e Xapón. Alessandro Valignano, un dos primeiros comentaristas e "sumaristas" occidentais modernos de renome do Imperio do Medio (estando presente a súa man na *Descriptio Regni Sinensis*), fora enviado, pese á súa xuventude (contaba por entón con 34 anos), a Asia en 1573 en calidade de Visitador, dotado de ampla autoridade e liberdade para o correcto cumprimento dos labores propios do seu cargo. E Valignano fixo valer tales prebendas para a posta en marcha dun proxecto notoriamente persoal pero que, a longo prazo, daría conta máis que suficiente dos seus beneficios.

A primeira peza deste díptico sinolóxico Ruggieri-Ricci, Michele Ruggieri, fará presenza en Macau á altura de xullo de 1579, requirido trala chamada de Valignano de mentes capaces de mergullarse efectivamente na aprendizaxe da lingua dos chineses. Non foi, certamente, o de Ruggieri o primeiro nome proposto para tal tarefa, suxeríndose con anterioridade o de Bernardino de Ferraris (1537-1584), quen, tendo sido nomeado reitor en Cochín, non puido atender á encomenda. Tampouco parecía ser a faciana lingüística da súa empresa a que máis espertase a simpatía do misioneiro, quen chegou a considerala pouco máis que unha perda de tempo. E, con todo, o italiano non tardaría demasiado en amosar a súa capacidade para a tarefa encomendada, sendo que Pedro Gómez (1535-1600), en carta do 25 de outubro de 1581, afirmaría del ser xa coñecedor duns 12.000 carácteres («letras») dos cera de 80.000 calculados para a lingua chinesa do seu contexto (vid. Moran 2002: 178, Marino 2017: 402). Así pois, Ruggieri comezou a mergullarse con prontitude na aprendizaxe da lingua chinesa, ao tempo que establecía, se ben aínda de forma tímida, relacións cos locais e abría a porta a importantes series bautismais. M. Ruggieri tería sido, de feito, un dos primeiros relixiosos europeos en ser convocados oficialmente, aínda que de forma indirecta, por parte de autoridades chinesas. Referímonos ao episodio co vicerrei de Shiuhing, Chen

390 «No centro mesmo do problema da acomodación, ou a adaptación cultural, ou (para empregar termos que a misionoloxía actual parece preferir) a aculturación ou inculturación, está o idioma» (Moran 2002: 178).

Rui (陳瑞), quen solicitara en 1582 a presenza na súa praza do gobernador e do bispo de Macau. Non recibindo a resposta esperada, no seu lugar acudiron, respectivamente, o auditor Mattia Penella e o propio Ruggieri. O recibimento resultou satisfactorio para as partes, inesperadamente satisfactorio podería dicirse, á luz dos pouco favorábeis designios que levaran á formulación da solicitude da embaixada, a saber: o desembarco non autorizado de españois provenientes das Filipinas en Fukien (vid. Ross 1994: 120). A pesar de tan prometedor inicio e dos agasallos preparados polos occidentais e ben recibidos polo gobernador chinés (incluído un reloxo de grandes dimensións que o propio Ruggieri tería preparado e modificado para adaptalo ao seu novo contexto de uso, non limitándose a cambiar os números arábigos polos caracteres chineses, senón adecuándoo ao sistema de medición de tempo co que máis familiarizados estaban os chineses, pasando do sistema de 24 horas ao de 12), Chen Rui ordenaría en marzo do ano seguinte (1583) a expulsión de tódolos misioneiros da cidade, cicais temendo o castigo ou consecuencias que puidesen aplicárselle por permitir a residencia e estadía na mesma de tan estraños e, a ollos de moitos, incómodos visitantes.

A galantería e demais aparello diplomático traducido en forma de agasallos non sería, nin moito menos, unha práctica descoñecida ou marxinal para o conxunto dos misioneiros xesuítas, Ricci incluído, ocasionalmente disfrazados de embaixadores, así como tampouco o sería a necesidade de atender a este tipo de, digamos, rodeos cortesáns:

> «*Começando a tratar com os da cidade, & principalmente Mandarins, que aly saõ muitos, ganhou com elles tanto credito, & reputaçam de letrados, & santos, que de todos forão ali grandemente recibidos & respeitados, os nossos e algũs tambem fazendo entendimento de nossa santa Fè, & recebendoa fe bautizarão. Mas como o intento do padre Mattheus Riccio era o negocio de Paquim, o tratou com todos aquelles principaes Mandarins, per modo de lhe pedir cõselho, & parece que todos lhe derão deuia tornar à Corte, & leuar a el Rey hum presente de cousas curiosas nouas, & nunca vistas na China, como erão as que o padre lhe dizia podia leuar*» (Guerreiro 1605: 3 anverso).

Os cofres do tesouro do de Macerata rebordaban de prodixios, entre os que podemos destacar aquí espellos, prismas de cristal, o recentemente publicado *Theatrum Orbis Terrarum* do flamenco Abraham Ortelius (cuxa primeira edición data de 1570) ou, novamente, reloxos (dous metálicos e algúns de area), acompañados por todo tipo de pezas curiosas (desde un corno de rinoceronte a unha clave), e todo o cal sen esquecer nin desmerecer o brillo do ouro e as pedras preciosas (moitas das cales foran destinadas ao adorno e embelecemento de obxectos e pezas de culto) (vid. Cronin 2010: 213).

Volvendo a Ruggieri, este non tardará en volver a Shiuhing trala súa expulsión da cidade, ingresando na mesma o 10 de setembro do mesmo ano, nesta ocasión xa acompañado por Matteo Ricci. O gobernador cambiara para entón, pero a chave empregada para forzar as portas da desconfianza non cambiou en exceso, traendo unha vez máis consigo os xesuítas regalos e presentes exóticos cos que abraiar e, ao tempo, mostrar o seu respecto ás autoridades chinesas.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Ao longo da súa extensa e prolixa actividade en China, Ruggieri logrou facer progresar de xeito notábel unha evanxelización fundada e baseada non na mera aculturación de terceiros, senón nun fondo e complexo exercicio de sincretismo. Nesta senda, e entre outros proxectos, elaborará xunto co pai Pedro Gómez, quen fora lector de Teoloxía en Coímbra, unha breve cosmogonía en formato dialogar (*Breve historia do principio do mundo*, á que servía como fonte fundamental o libro da *Xénese*,

posteriormente vertida ao chinés e hoxe desaparecida). Obtivo finalmente permiso para residir en China (1583) e, mesmo, para realizar viaxes de longo alcance nas terras do Imperio (1585), tendo alcanzando as fronteiras entre Kuangsi e Hunan. Con todo, Ruggieri volverá a Roma en 1588 por orde de Valignano, nesta ocasión coa misión de preparar e dispoñer unha embaixada papal para ser dirixida ao emperador Zhu Yijun (朱翊鈞) (Wanli / 萬曆) (r. 1572-1620). A empresa non chegou a concretarse, a embaixada nunca partiu e Ruggieri non volveu a Oriente. A súa obra sería continuada, desenvolvida e ampliada polo seu correlixionario e compañeiro ocasional de fatigas Matteo Ricci.

A estancia de Ricci en Shaozhou (1589-1595), Shiuchow, representa un claro punto de inflexión respecto do posterior desenvolvemento e curso desta singradura. Durante a mesma, o noso xesuíta ideou e planificou toda unha serie de medidas encamiñadas a potenciar e ampliar o tan desexado achegamento entre misioneiros e poboación local, así como a asentar e afianzar as bases dun diálogo afirmado, na medida do posíbel, sobre unha mutua (e, en ocasións, teatralizada) comprensión cultural. Batería de medidas nas que puido contar co favor e aquiescencia de Valignano, sendo como o eran de tan doada e inmediata adscrición ao *modo soave* preconizado e defendido polo Visitador[391]. Non en balde, Valignano coñecera en carne propia as dificultades e problemáticas de natureza político-económica, mesmo bélica (xeopolítica) e, en ocasións tamén, espiritual do trato cos señores feudais nipóns, pero tamén, e aínda en tempos de crise, a fortaleza destes e das estruturas de poder fáctico sobre as que os poderes que ostentaban se erixían e en torno ás cales se organizaban. O mesmo valería para a China coñecida por Matteo Ricci, na que a posición do foráneo distaba moito de estar garantida e na que os receos fronte á inxerencia e contaminación de valores, prácticas e ideas que puidesen minar ou deslexitimar aos propios, fundamentalmente cando sobre estes derradeiros se erixían estruturas socio-políticas relevantes, entre elas aquela da que dependía a propia lexitimidade funcional do Estado, sería norma preventiva xeneralizada nos contactos establecidos con tales estranxeiros.

A ollos do Visitador, a evanxelización trala espada e a pólvora que outros seguían a desenvolver no mesmo contexto no Mundo Neno de Montaigne[392], as Américas, resultaba simplemente impracticábel nos grandes imperios do Extremo Oriente[393]. (A pólvora engadímoslla nós, pero a expresión da «Biblia nunha man, coa espada na outra», debémoslla ao propio Valignano[394].) Sometíase o napolitano, como logo o faría o

391 O cal podería concretarse, para o caso concreto chinés, como: «unha mistura de procura polo coñecemento da condición humana con base na educación, os intereses intelectuais, a inclinación a establecer lazos amistosos cos chineses e a flexibilidade para a adopción de novos costumes, sumado ao desexo e o compromiso de transmitir unha Verdade propia» (Rocha Pino 2010: 153-154).

392 Cuxa colonización e conquista serían un fenómeno contemporáneo para o bordelés. Moi pertinentes resultan as súas verbas en relación ao mesmo: «Moito me temo que apresurásemos moito a súa decadencia [do mundo americano recentemente "descuberto"] e a súa ruína polo noso contaxio, e que lle vendésemos moi caras as nosas ideas e as nosas artes. Era un mundo neno; e con todo non o azoutamos e sometemos á nosa disciplina pola vantaxe do noso valor e das nosas forzas naturais, nin o seducimos coa nosa bondade e xustiza, nin subxugado coa nosa magnanimidade» (*Essays*, III, VI, «De los coches»).

393 «Naquel afastado Oriente a suposta superioridade occidental se atopaba co soberbio contratempo da refinada cultura sínica. [...] Valignano pensaba que non era posíbel achegarse cos métodos habituais de evanxelización a un pobo de antiquísima civilización, dunha refinada cultura literaria e filosófica, dotado cunha avanzada organización administrativa e cunha estima tan elevada da propia civilización, que non admitía recibir ensinanza algunha dos outros "pobos bárbaros"» (Madrigal 2010: 360).

394 De forma pouco velada desautorizaba con tales verbas as opinións e pareceres do tamén xesuíta Alonso Sánchez (1547-1593), favorábeis neste caso si á implicación militar da Monarquía Hispánica nun contexto híbrido de conquista-evanxelización, similar ao practicado nos territorios americanos, que garantise a correcta e efectiva conversión da poboación do Imperio do Medio. Sánchez era, a este respecto, herdeiro da política belicista dirixida desde inicios da década de 1580 polo bispo de Manila, o dominico Domingo de Salazar, defensor de que a única oportunidade que a misión católica tiña de triunfar na China era seguindo os pasos da soldadesca. As arengas do dominico acadarían unha nova dimensión no momento en que, á altura de abril de 1586, se reunisen en Manila as

de Macerata, a un principio de radical realismo, ampliado pola correcta comprensión do contexto coñecido, pero a defensa de Alessandro Valignano de que a misión da Compañía non debía seguir o obxectivo ilusorio de pretender converter a chineses e xaponeses (*gente bianca*, como el mesmo se afixo a denominalos) en portugueses, senón que eran os propios misioneiros, os instrumentos mesmos da devandita conversión, os que deberían operala en primeiro lugar sobre si mesmos, acomodándose, na medida do posíbel, aos costumes, usos e tradicións locais[395], sería erixida ao estatuto de dogma de fe por parte de Matteo Ricci.

Con recurso a tales compoñentes, aos que engadirá a influencia do probabilismo de herdanza molinista (instrumento fundamental empregado en cuestións tan relevantes como a tolerancia respecto dos rituais funerarios chineses)[396], Ricci dará continuidade aos preceptos de Valignano poñendo en marcha unha empresa evanxelizadora caracterizada pola súa natureza indirecta, acomodacionista, dialóxica (co compoñente de respecto polo interlocutor e o rexeitamento da acción violenta que tal metodoloxía implica)[397] e progresiva, espallada no tempo, recoñecendo a necesidade de abandonar

principais autoridades coloniais da rexión (con presenza de políticos, militares e relixiosos). Deste encontro xurdiría o acordo de presentar ao monarca Felipe II un *Memorial* composto de 11 capítulos e 97 cláusulas adicado no seu conxunto —como se do *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309) de Ramon Llull (1232-1315/1316) se tratase, substituíndose a Clemente V (p. 1305-1314) polo monarca peninsular e o Próximo Oriente (Terra Santa) polo Afastado— á defensa da conquista militar das terras chinesas, sendo o propio Sánchez o enviado a expoñer e explicar, a través do Consello de Indias, o devandito documento (vid. Dingping 2000: 62-64). Sánchez, considerado polos seus defensores como un individuo de extrema prudencia e avezado na práctica do credo cristián, pero a quen non custaba defender abertamente a racionalidade de calquera método dirixido ao triunfo efectivo da evanxelización, convencérase, con tan só uns meses de contacto con chineses e de investigación da China, que estes xentís resultarían de imposíbel conversión sen o recurso efectivo ás armas, segundo afirma en carta de 5 de xullo de 1584 (con punto de partida en Macao). O perigoso das súas propostas, máis alá do que resulta evidente polo contido das mesmas, proviña da fama da que gozaba o pai xesuíta entre correlixionarios da Compañía, ao punto de que non foron poucos os que se adheriron ás súas teses. Para fortuna do conxunto dos implicados, Alessandro Valignano, aberto defensor, pola contra, da necesidade de abandonar as vellas estratexias nun contexto no que serían non xa só insuficientes ou ineficaces, senón contrarias aos intereses mesmos da empresa evanxélica, adicaría parte dos seus esforzos a criticar e combater teses que deostaría como «precipitadas» e «irracionais», conseguindo o apoio romano fronte ás pretensións das autoridades cívico-relixiosas coloniais.

395 «Valignano quería que os xesuítas se convertesen en xaponeses para gañar os xaponeses e en chineses para gañar aos chineses. O seu famoso *Il Ceremoniale per i Missionari del Giappone* e as súas *Resoluciones* para Xapón de 1582, así como as súas instrucións a Michele Ruggieri no inicio da misión chinesa e o seu constante apoio a Matteo Ricci nesta misión a medida que se desenvolvía, todo evidencia unha política definida e inequívoca de intentar construír en Xapón unha Igrexa cristiá que fose xaponesa e en China unha Igrexa que fose cristiá pero tamén chinesa, en rigoroso contraste coas políticas misioneiras dos previos quiñentos anos da historia cristiá occidental» (Ross 1994: 43).

396 Asumindo como premisa ou valor primeiro a maior probabilidade de que os rituais funerarios chineses non posuísen un carácter xentil, Ricci procedería a cribar o conxunto das prácticas e fórmulas englobadas baixo os mesmos, así como as partes concretas de cada unha delas, co obxectivo de discernir e diferenciar con claridade aquelas probablemente carentes de carácter supersticioso, idólatra, daquelas outras sobre as que tal fondo podía afirmarse con maior seguridade (sen abandonar as marxes deste probabilismo axiomático). Asumidas as segundas como as menores e menos representativas e relevantes, a conclusión da verificación conducía, necesariamente, a unha política de aberta e xeneralizada tolerancia fronte aos esquemas e prácticas da ritualidade funeraria chinesa, procedéndose unicamente á proscrición de elementos concretos e menores (caso das peticións realizadas aos mortos), os cales non alteraban, no substancial, unha estrutura que se mantiña sen cambios significativos ou de envergadura en relación aos seus canons tradicionais (vid. Rocha Pino 2010: 162-163).

397 A defensa da abordaxe dialóxica da ensinanza da fe cristiá e, conseguintemente, da evanxelización tería chegado a permear á propia obra escrita de Ricci, sendo fundamental para comprender o carácter non catequético —por máis que fose popularmente coñecido como tal (*Catecismo de Ricci*) e que atopase o seu precedente inmediato, aínda que só de forma parcial, no *Catecismo de Ruggieri*, neste caso si, meritorio de tal denominación, aínda a pesar das ausencias, caso da Trindade e do groso dos sacramentos, coa soa excepción do bautismo (cuestión que si terá continuidade directa no catecismo ricciano, no que se eluden referencias a seis dos sete sacramentos católicos ao tempo que se decidía ignorar os seis mandamentos da Igrexa Católica, complementarios neste credo respecto dos entregados por Deus a Moisés no Sinaí, distendéndose deste xeito o control eclesiástico, e a punición asociada, en relación a cuestións como a práctica do xaxún nos tempos prescritos ou a asistencia obrigatoria á misa dominical; vid. Cummins 1993: 54)—, senón xenuinamente apoloxético do seu *Tianzhu shiyi* (天主實義 / *O verdadeiro significado do Señor do Ceo*) (1603), orixinalmente intitulado *Tianxue shiyi* (天學實義 / *O verdadeiro significado dos estudos*

toda pretensión dunha progresión xeométrica acelerada (vid. Rocha Pino 2010: 156-157). A fe precisaba do seu tempo, e os xesuítas tamén para adecuarse correctamente ao novo contexto e a aprendizaxe requirida, e dito tempo debía ser imperiosamente respectado, por máis que os avances constatábeis fosen modestos (se ben, novamente, non necesariamente a nivel comparativo, é dicir, contextualizados os datos) e que a proxección da empresa superase, con moito, a posibilidade vital dos seus planificadores orixinarios e, mesmo, dos seus seguidores inmediatos[398]. De forma simultánea, o Confucianismo sería asumido como unha macro-estrutura ética dirixida á ordenación e tipificación das relacións humanas con fins regulatorios, pero libre de principios dogmáticos transcendentais, é dicir, de natureza netamente relixiosa, e, por conseguinte, do aparello ritual en clave de relación sacra con realidades ou entidades supranaturais. Da mesma maneira, defenderíase de forma vehemente a crenza de que entre os chineses xa estaba presente e profesaban unha sorte de relixión natural consonante e harmónica respecto dos principios reitores da doutrina cristiá (o labor dos xesuítas neste punto representaría soamente ou reduciríase á introdución do elemento da Revelación para o recto crecemento dunha semente xa ben dirixida).

O probabilismo ricciano estaría presente ao longo destes e outros procesos similares de aproximación á cultura, sociedade e ideoloxía (que tamén idiosincrasia) chinesas, ancorado en catro grandes piares sobre os que dirixir a análise da contorna cultural confuciana co obxectivo de detectar e subliñar aqueles espazos considerados asumíbeis e, en tanto que tales, susceptíbeis de ser integrados no *corpus* do Cristianismo: 1) a interpretación favorábel, non crítica nin suspicaz, daqueles elementos ou aspectos que puidesen resultar dubidosos; 2) a diferenciación das fontes primeiras respecto dos comentarios posteriores; 3) a consideración do Confucianismo como sistema filosófico ou, ao sumo, como unha sorte de relixión natural; e 4) a defensa da posibilidade de actuación do Cristianismo como espazo autorizado para a realización dos valores éticos desenvolvidos e defendidos polo Confucianismo (vid. Rocha Pino 2010: 163-164).

A forza da convicción substituía aquí ao principio de obediencia e submisión da mesma maneira en que o latín cedía paso ao chinés e en que o clero estranxeiro se enriquecía (a pesar da desconfianza e das ocasionais presións que, en sentido contrario, chegaban de Roma) con achegas de numerarios locais (facendo deste xeito aínda máis próxima a imaxe da nova relixión occidentais a ollos doutros poboadores do Imperio). O misioneiro víase na obriga de reducir a intensidade da súa actividade relixiosa, chegando, de ser preciso, a agochar, neutralizar ou, directamente, suprimir determinados aspectos ou realizacións da mesma cando estes puidesen amosarse en maior ou menor medida contrarios ou pouco propicios ás finalidades globais da empresa misional. A cuestión chega ao extremo, de feito, de poder interrogarnos ata que punto, en

celestes, sendo «estudos celestes» a fórmula coa que se denominaba ao Cristianismo en China). Esta derradeira obra, que que o noso xesuíta se ocuparía únicamente daquelas crenzas cristiás que «podían ser probadas mediante razóns naturais» (a inmortalidade da alma, a existencia de Deus creador, do Ceo e do Inferno, a bondade da natureza humana, etc.), sería traducido, de forma non excesivamente fiel respecto do orixinal, polo pai Charles Jacques (1688-1728), sendo a súa versión a publicada finalmente en 1819, se ben é posíbel que previamente circulase por Europa de forma manuscrita e puidese ser coñecida por Malebranche e Leibniz (vid. Basalo e Parcero Oubiña 2016: 322). Polo demais, non debe estrañarnos en absoluto o carácter prudente e reservado de Ricci en materia de relixión, na medida en que, se ben sen abandonar nin renegar da natureza apostólica da súa empresa, a tal discreción será, xunto co seu carácter aberto e afábel e a súa disposición persoal inculturacionista, un dos recursos máis valorados polo de Macerata: «A súa disposición a vestir, comer e vivir como un chinés e a súa vontade de aprender, unido aos seus coñecementos científicos e discreto cristianismo, valéronlle a fácil aceptación por parte da elite chinesa, facéndose famoso e recibindo a diario ducias de visitas» (Gelber 2008: 115-116).

398 «Fronte á dificultade de obter a licencia da misión en China, salientaron [os misioneiros] o principio dunha misión pacífica e de acomodación, cuxo enfoque non radicaba nos intereses actuais, senón máis ben no desenvolvemento a longo prazo» (Dingping 2000: 72).

determinadas ocasións, falamos con xustiza de conversión e non de convencemento (aceptación intelectual voluntaria).

Non resultaba estraño que, na práctica, a tal actividade misional semellase ser un esforzo distinto respecto do obxectivo directriz baixo o que se dirixía, e, en ocasións, tal apreciación non era incorrecta, por máis que tales esforzos non directamente misionais formasen parte dunha estrutura maior clara e declarada (pero disimuladamente) apostólica. En torno a este espazo de acomodación inculturacionista se aliñarían e atrincheirarían as milicias mendicantes defensoras e abertas partidarias da *tabula rasa* da aculturación da que debía valerse un Cristianismo que en pouco ou nada habería de renunciar á doutrina revelada e as ensinanzas de Cristo, consideradas perfectas e universalmente válidas en si mesmas e na súa totalidade e pureza (vid. Rocha Pino 2010: 158). A intransixencia das fórmulas evanxelizadoras defendidas por franciscanos e dominicos na China e máis alá sustentábase no precepto de que velar as ensinanzas de Cristo supoñía, na mesma medida e sen xustificación posíbel, velar a verdade (e bondade) que as acompañaba. Fraco favor facían tales prácticas xesuíticas non só á doutrina romana, senón igualmente aos (mal) convertidos a través delas. Co tempo, as prácticas mendicantes non só realizaron un curto servizo aos esforzos colectivos da evanxelización en terras do Extremo Oriente, senón que contribuíron de igual maneira á adversa fortuna histórica posterior do Cristianismo nestas rexións. E sequera serían estes os únicos opositores coñecidos pola Compañía, dándose o caso de que, en determinadas ocasións, tal e como prosegue analizando Manuel Rocha, a controversia lle era propia, interna, ao Instituto Teolóxico. Entre os principais redutos intestinos atopámonos co xa referido sucesor (temporal) de Matteo Ricci, Nicolò Longobardo, quen pretendeu superar a predicación indirecta e selecta, reducida a grupos pechados e seguros, por un tipo de apostolado máis directo e, principalmente, máis aberto.

Posiblemente unha das iniciativas máis singulares de cantas foron emprendidas por M. Ricci foi o abandono definitivo de todo título, roupaxe ou costume propios dos monxes budistas, *seng* (僧) (*bonzos* na súa popular nipona), que puidesen identificalos con estes, e que os xesuítas, en liñas xerais, viñan imitando ata o momento, e a súa substitución pola caracterización de letrados, ao entender Ricci que estes resultaban máis respectados socialmente e revestidos dunha maior reverencia que a posuída por un monacato budista que non coñecía o seu período de maior esplendor nin popularidade en tempos das misións xesuíticas (vid. Madrigal 2010: 361). Ricci mesmo tomará os hábitos do letrado[399]. Iniciativa singular e tamén significativa, na medida en que daba contas perfectamente da postura que, na posíbel disputa entre fe e razón (reducida en tantas ocasións nas marxes desta xeograficamente afastada empresa evanxélica a pouco máis que unha mascarada ou baile de disfraces), asumiría o noso xesuíta. Con este xesto, que era moito máis que un simple xesto, Ricci tomaría distancia e marcaría perfil propio fronte a Ruggieri, quen, ao longo da súa actividade misional en China, se amosara moito máis proclive e partidario de volverse máis próximo, máis recoñecíbel, a ollos do imaxinario chinés a través do biombo do Budismo, e con tales galas (incluída a desposesión do cabelo en cabeza e rostro) teríase presentado en Zhaoqing xunto con Francesco Pasio (1554-1612).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A identificación entre o monacato budista e o clero católico da Compañía que comezaba a cruzar as fronteiras da China dos Ming non debeu resultar excesivamente complexo nin problemático para os nativos (os cales deberon notar evidentes similitudes

399 Con todo o que tal transformación implicaba e obrigaba: «Concordes con este novo título [*taoyen*], debían vestirse como letrados, deixarse crecer barba e cabelos e aterse, nas cerimonias e cortesías, ao que adoitaban facer os *taoyen*. E así se fixo» (Guadalupi e Stocchi 1989: 20). E certamente así se fixo, por máis de un século.

entre ambos colectivos), e, da mesma maneira, a asociación voluntaria (e controlada) do misioneiro foráneo cos cultos locais semellaba vantaxosa para os primeiros, na medida en que, por unha banda, favorecía a inclusión destes entre as extensas áreas da poboación que os seguían e, pola outra, permitía a estranxeiros como Michele Ruggieri (en China) ou Francisco Xavier (no Xapón) asir puntos de referencia estábeis e comprensíbeis para si mesmos no contexto dunha realidade socio-cultural significativamente diferenciada respecto da coñecida no Vello Continente (vid. Rocha Pino 2010: 154-155, Cervera Jiménes 2002: 214-215). As similitudes en áreas tan inmediatas á percepción como o eran as formas de vida ou o carácter privilexiadamente relixioso das súas ensinanzas e prédicas abrían camiño[400]. Máis aínda, a propia vía de acceso occidental emprendida por ambos (primeiro os budistas chegados da India aos que agora se sumaban os católicos provenientes do padroado portugués no mesmo territorio), selaba a efectividade do símil; cousa ben distinta sería que tal similitude fose desexábel, e os xesuítas non tardaron moito tempo en percatarse do contrario.

Da mesma maneira en que o Xapón coñecera, con anterioridade á visita dos pais xesuítas, a chegada de intelectuais e relixiosos provenientes de alén do mar que os separaba, e protexía, do continente, China era igualmente receptora histórica de diversas vagas de proselitismo budista. O desconcerto e descoñecemento inicial puideron aproximar de forma intuitiva a figura do relixioso cristián á do devoto budista, porén, tal asimilación non era necesariamente positiva, e un outro exercicio comparativo o demostraría sen demasiado indicio de dúbida. Comparación neste caso entre o prestixio adquirido e fornecido, á sombra do seu poder terreal efectivo, pola xerarquía eclesiástica nos territorios occidentais, en particular nos aínda entón vinculados a Roma, e o desprestixio no que, a ollos de parte da poboación pero, especialmente, dos letrados e burócratas educados nas ensinanzas confucianas, se atopaban mergullados os monxes budistas[401], rexeitados por ser considerados individuos supersticiosos e ignorantes, caracteres que, por asociación, fixeron propios aos misioneiros xesuítas antes da súa mutación en letrados[402].

Claro exemplo desta preferencia témolo no antes referido catecismo de Ruggieri, no que, libre de toda referencia ás ensinanzas e doutrinas confucianas (mesmo ao propio Confucio), os misioneiros aparecen referidos como *seng* (僧). A súbita interrupción das actividades de impresión deste texto desde 1593, e, mesmo, a rotura das pranchas tres anos máis tarde, no 1596, a pesar da popularidade da que gozara entre finais da década anterior e inicios da dos 90, pode, de feito, asociarse a un esforzo de revisión e, en

400 «Os xesuítas [...] eran diferentes fisicamente dos chineses e dos monxes budistas, é certo, pero nada impedía aos chineses crer que eran viaxeiros chegados da India; vivían como monxes, cortaban o seu cabelo, levaban saias, gardaban o celibato, e viña do Oeste, é dicir, probablemente da India» (Cervera Jiménez 2002: 215-216).

401 Aos que habería que sumar aquí aos practicantes da vertente ou faciana relixiosa do Taoísmo, *Daojiao* (道教), a non confundir co Taoísmo filosófico, *Daojia* (道家).

402 Conversión ou conversión de segunda fase que, como sinalamos, tería comezado polo propio Matteo Ricci: «o perfeccionamento do proxecto de evanxelización de Ricci comezou a frutificar cara a 1595, coincidindo co cambio da sede da misión a Nanchang e o inicio da autotransformación de Ricci nun letrado confuciano» (Rocha Pino 2010: 155). Esta autotransformación, manifestación última e ideal da política acomodacionista liderada polos xesuítas nestas coordenadas, xiraría, de acordo con Gianni Criveller en torno a catro grandes puntos (facianas ou espazos de realización): 1) acondicionamento persoal (da linguaxe á etiqueta, pasando pola vestimenta e a alimentación, entre outros aspectos a atender); 2) tradución do pensamento e, especialmente, da doutrina cristiá non xa só á lingua chinesa, senón tamén, mediante o recurso ás fontes confucianas e os relatos e narracións populares, a unha estrutura representacional máis inmediata e accesíbel para a comprensión controlada dos contidos transmitidos; 3) a esixencia dunha coidada coherencia entre comportamento (práctica vital) e prédica (ensinanza e exposición da doutrina), en particular naqueles valores máis semellantes, lindeiros ou coincidentes respecto dos fundamentos éticos traídos polos misioneiros desde Occidente; e 4) os esforzos en pro da integración e naturalización ordinaria dos ritos funerarios chineses (en particular de todo o aparello confuciano do que estes se atopaban revestidos) no contexto e particularidades da liturxia católica (vid. Rocha Pino 2010: 157).

última instancia, censura dirixido pola propia Compañía nun contexto no que, facéndose xa evidente a influencia de Matteo Ricci, se iniciara a viraxe da asociación budista (preferida e favorecida no catecismo de Ruggieri) á confuciana (ausente no anterior) (vid. Cervera Jiménez 2002: 214). Neste novo contexto, a obra de Ruggieri podía facilmente asentar un nada desexábel principio de confusión entre a poboación local á que se dirixía a actividade proselitista dos misioneiros, os cales operaban xa a transición de *seng*(s) a letrados, na medida en que establecía un precedente problemática e dificilmente asumíbel pola nova dirección da empresa acomodacionista[403].

Matteo Ricci, quen, de feito, parecía ter en moi pouca estima ao Budismo (vid. Rocha Pino 2010: 165), realizaría unha importante viraxe desde o monacato destes á erudición confuciana. E, de feito, esta viraxe, este cambio de rexistro, tería estado detrás e favorecido a crecente aceptación da que os xesuítas gozaron entre o funcionariado e a intelectualidade chinesa e, mesmo, na denominada corte interior, á que os xesuítas conseguirían ter acceso finalmente, para maior receo dos seus crecentes detractores, fosen estes nativos (chineses) ou foráneos (europeos), incluíndose entre estes derradeiros, ocasionalmente, a membros da propia Compañía, tal e como vimos sinalando. E puido favorecelo na medida que unha parte significativa desta elite atopábase mergullada no proceso de renacemento confuciano, de procura das orixes e fontes primeiras do seu pensamento, superando a contaminación recibida polas mesmas a mans da influencia taoísta e budista (vid. Rocha Pino 2010: 159-160).

O de Macerata soubo, certamente, acomodarse á convulsión político-ideolóxica do seu tempo, asociándose ao bando confuciano fronte ao descrédito e desprestixio no que, en liñas xerais, se atopaban o conxunto das escolas e seitas budistas, pero, polo demais, o pouco afecto amosado polo noso autor cara ao Budismo parecía revelar, ata certo punto (e sen esquecer que viña a sumarse á súa estratexia de aproximación aos letrados e intelectuais chineses), un sentir sincero, non finxido. Neste sentido, Ricci tería chegado a caracterizar no punto 130 do seu *Verdadeiro significado do Señor do Ceo* a Buda Gautama, o Buda histórico (Siddharta Gautama, Sakyamuni), como precursor do Cristianismo en Asia, pero como precursor errado, na medida en que someteu as doutrinas propias da relixión dos misioneiros (aquí identificada como relixión do Señor do Ceo) aos seus propios intereses e crenzas ata o punto de formular unha doutrina deformada, heterodoxa:

> «A relixión do Señor do Ceo e unha relixión moi antiga, e Sakyamuni viviu no Oeste. El debeu ter escoitado secretamente desta ensinanza. Calquera que desexe promover a súa propia escola de pensamento debe inserir dous ou tres elementos ortodoxos nela, do contrario ninguén lle crerá. Sakyamuni tomou as doutrinas relativas ao Señor do Ceo, Ceo e Inferno [para nós] co obxectivo de promover as súas opinións privadas [particulares] e as súas ensinanzas heterodoxas; nós transmitimos a Vía correcta» (Ricci 1985b: 143).

Similar consideración respecto do estado de similitude e desemellanza entre as doutrinas budista e cristiá atopámolo nas seguintes reflexións de Ricci sobre as seitas que denomina *Sciekia* y *Omitofe*:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

403 Con todo, a historia do texto de Ruggieri, de acordo co reconto realizado polo propio José A. Cervera, é, en si mesma, un particular exercicio sincretista (por máis que, co tempo, resultase pouco compatíbel coa proposta do de Macerata): escrito orixinalmente como unha historia santa de pequeno formato redactada en latín polo xesuíta (co título de *Vera et brevis divinarum rerum expositio*), pasada ao chinés polos intérpretes locais dos xesuítas en Macao e finalmente revisado polo propio Ruggieri (ata entón se distribuíra en forma manuscrita), firmando el mesmo, como Luo Mingjian (羅明堅), o seu prefacio o 21 de setembro do 1584, remataría de imprimirse cara a finais do mesmo ano (o 27 e 28 de novembro), sendo por entón xa coñecido baixo o nome de *Tianzhu Shilu* (天主實錄 / *Verdadeiro tratado do Señor do Ceo*).

> «[P]arece que tiveron tamén novas moi claras da doutrina da cristiandade, posto que aluden a unha especie de trindade de tres deuses que veñen a ser un só [tríade budista ou *triatna*: Buda, Dharma (a lei) e Sangha (comunidade)]. Prometen o paraíso aos bos e ameazan co inferno aos malos; ensinan a padecer e a facer penitencias e eloxian a vida do celibato; máis aínda parece que prohiben o matrimonio e que abandonan as súas casas e van peregrinando pobremente pedindo esmola.
>
> Teñen ademais grandísimas semellanzas cos nosos ritos eclesiásticos. Cando rezan, o seu canto parece ser propiamente o noso canto gregoriano. Nos seus templos teñen imaxes e lámpadas. Os seus ministros levan certas capas moi similares as dos nosos sacerdotes.
>
> Moitas veces citan na súa doutrina o nome de *Tolomé* [Tamo, fonetización chinesa de Dharma o Bodhidharma (菩提達摩), último patriarca do budismo indio e primeiro da seita Chan (Zen) do budismo chinés] co que, segundo podería parecer, queren outorgar, mencionando ao Santo Apóstolo [San Tomé ou, quizais, San Bartolomé], maior autoridade ao que expresan nela» (Ricci 1985a: 134)[404].

Este tipo de interpretacións e outras similares non serían exclusivas dos misioneiros cristiáns, senón que eran compartidas polos eruditos chineses resto da natureza e casuística do pensamento e crenzas dos estranxeiros que os visitaban. Desta sorte, se Ricci defendeu a existencia dun monoteísmo primitivo na relixión chinesa antiga que a aproximaba (e, por conseguinte, favorecía o diálogo con) á súa propia relixión, non foron poucos os pensadores chineses que viron no credo e crenzas cristiás o resultado da evolución habida de antigos sistemas relixiosos chineses en rexións nas que tales cultos terían chegado nalgún momento e dalgún xeito de difícil aserto.

En calquera caso, a crítica ricciana do Budismo pronto se estendería igualmente ao Neoconfucianismo, considerado como unha sorte de desviación ou perversión da doutrina orixinaria do Mestre Kong mediada pola influencia do pensamento indio (do pensamento indio sinizado). Son coñecidos a este respecto os reparos postos polo xesuíta a calquera físgoa monista que puidese contrarrestar ou oporse á clave dualista baixo a que se estruturaba e significaba o conxunto do seu pensamento, a nivel tanto filosófico como, fundamentalmente, teolóxico. A tal oposición haberían de enfrontarse doutrinas como a da predestinación ou a de non-diferenciación substancial das almas de humanos e non-humanos, sendo duramente criticadas polo noso xesuíta. A este respecto, tras ter dado continuidade no punto 132 do xa citado *Tianzhu shiyi* á distinción aristotélica, posteriormente herdada (e adaptada) pola Escolástica e, desde este punto, por Matteo Ricci, entre as almas inferiores e susceptíbeis de corrupción, vexetativa (*Sheng-hun* / 生魂) e sensitiva (*Chüeh-hun* / 覺魂), e aquela única inmortal, a intelectiva (*Ling-hun* / 靈魂), privilexio particular e exclusivo do ser humano, afirmará en 165 que: «as naturezas dos paxaros e as bestas non están destinadas desde o nacemento para a vida eterna» (Ricci 1985b: 169). As boas acción que estas criaturas puidesen realizar, prosegue, non serían tidas en conta pola divindade, pois o seu destino era outro e distinto do prometido (e reservado) ao ser humano, e o Creador non ía trastornar arbitrariamente a súa propia obra.

O groso dos esforzos de Ricci deron conta e, desde logo, contribuíron a un proxecto de expansión estratéxica maior, mediante o que se pretendía estender e levar ás misións máis aló de centros como Shiuchow, introducíndose noutras prazas, portos e provincias

404 A constatación ou afirmación da desemellanza dáse a parágrafo corrido: «[A] estes ritos agregan tantas falsidades que escurecen toda a luz que se podería descubrir á luz da nosa verdade».

do Imperio do Medio, coa vista posta nas súas cidades máis populosas. É no contexto concreto desta proxección no que deben inscribirse desprazamentos do de Macerata como os habidos á capital meridional *de facto* de China, Nanking, onde chegará a mercar unha casa en 1599, ou, por suposto, a Pekín, capital do Norte, á que accede finalmente en 1601. O crecente prestixio adquirido por estes "letrados occidentais", tanto en ámbitos populares como, especialmente, entre a intelectualidade e a burocracia, primeiro, Ming e, posteriormente, Qing, o feito, tan relevante, de que ata inicios da década de 1630 os xesuítas fosen os únicos misioneiros responsábeis da evanxelización chinesa na Modernidade (vid. Guadalupi e Stocchi 1989), ou que os membros da Compañía chegasen a optar e, na medida do posíbel, consolidar o tan cobizado rol de interlocutores favorecidos e privilexiados nalgúns dos principais contactos formais establecidos entre o mundo occidental latino, e non só (falabamos antes da simbiose xesuítico-inglesa gromada en Cantón), e o imperio chinés (chegando, en determinadas ocasións, a xogar un papel destacado en procesos diplomáticos de primeiro nivel)[405]... Estes e outros fenómenos similares e asociados resultan verdadeiramente inintelixíbeis se os desligamos da fama e prestixio acadados nestas latitudes pola Compañía durante a vida de Mattèo Ricci, serodio pero moi digno representante da cruzada polo Cristianismo na fronteira oriental.

Con todo, e á luz das cifras antes referidas, resulta evidente que as tentativas e estratexias de Ricci non se traduciron, desde logo non no seu tempo vital, nunha conversión masiva (que, polo demais e con xustiza, nunca chegou a ser tal no Imperio do Medio). Estaban aquí representadas tanto a desconfianza local, o desconcerto causado por algúns dos novos dogmas e crenzas e, en particular, receos e embates varios protagonizados por cortesáns, intelectuais e mandatarios (sen esquecer os lances que chegaban do seo da propia institución católica, algúns de cuxos membros e colectivos non estiveron todos eles dispostos a aceptar os excesos de imaxinación dos que parecía dar conta o de Macerata). E, fronte a todo, foron quen de ir abrindo as portas, con dificultades, retrocesos e falsos avances. Os movementos neste gran taboleiro non sempre estiveron a favor dos de Loyola, pero estes tentarían ser quen de extraer todo o beneficio posíbel. Desta sorte, se o Cristianismo non foi oficialmente aceptado na corte imperial, e dificilmente podería ter chegado a selo, os contactos establecidos facilitaron a chegada e entrada de novos e máis membros da Compañía (en ocasións a título puramente individual) a través da fisgoa que deixaba aberta a fama persoal ou a recomendación de quen goza dela. A conta pingas. E estas segundas, terceiras e cuartas xeracións si puideron dar cunha mellor acollida entre gobernadores, cortesáns, dignatarios e, mesmo, emperadores (falabamos antes de Verbiest ou Schall). Facilitouse igualmente a entrada doutras ordes, cicais de forma indirecta e involuntaria, e, con elas, chegou a polémica en torno á cuestión que, co tempo, se denominaría dos ritos, coa súa clara (e perigosa) dimensión política, de tráxicas consecuencias para o Cristianismo en China no seu conxunto, quedando proscrito no xa por entón Imperio dos Qing en 1732.

A obra iniciada polos xesuítas arruinaríase deste xeito, e non precisamente por culpa deles. Pero aínda queda cronoloxía, acontecementos e análise antes de chegar a

405 Exemplo deste tipo de situacións témolo a participación de membros da Compañía nas negociacións que desembocarán no Tratado de Nérchinsk (1689), primeiro acordo asinado entre China, por entón xa a China dos Qing, e unha potencia occidental, neste caso eurasiática, o Imperio Ruso. Enviados polo grande emperador Kangxi (康熙) (r. 1662-1722) na función de intérpretes oficiais, os xesuítas alistados máis ben excederon, con moito, o carácter específico desta función, chegando a actuar como verdadeiros mediadores entre as partes. Tomás Pereira (1645-1708) e Jean-François Gerbillon (1645-1707) foron os seleccionados para acompañar á crucial embaixada enviada polo emperador a Siberia co fin de poñer coto e frear as incursións rusas nas / e a partir das ribeiras do Amur. O tratado, finalmente, foi redactado en manchú e ruso, pero tamén en latín, a lingua que, tan lonxe do Tíber e a finais do século XVII, fixo posíbel a comunicación e, deste xeito, o acordo entre as partes en litixio.

este punto. Nos seguintes apartados do presente capítulo atenderase e analizarase de forma específica o opúsculo sobre o amizar do misioneiro italiano, realizando unha breve escala previa nos eidos da teorética mnemotécnica ricciana e da serie de gravados e comentarios realizados e entregados por Ricci a Cheng Dayue para o seu *Xardín de tinta* co obxectivo de dotar dunha mellor e maior cobertura contextual e significativa os esforzos do noso xesuíta por aproximarse á teorética do amizar chinesa, e, ao tempo, por aproximar a teorética do amizar latina aos chineses, como parte dunha estrutura inculturacionista e (pouco inocentemente) apostólica de orde superior. Tentarase, deste xeito, dar resposta satisfactoria e suficiente a consideracións estruturais e transversais maiores: que levou consigo M. Ricci do Vello Continente?; que atopou no Reino do Medio?; que estratexias, instrumentos e técnicas concretas de sincretismo ou hibridación cultural puxo en marcha?; e, cal foi o seu legado?

4.2.3. Introdución á retórica icónico-mnemotécnica ricciana

Aínda que a orixe da expresión se remonte aos tempos da política de agresión imperialista levada a cabo ao longo do século XIX e inicios do XX polas potencias coloniais europeas (ás que prontamente se sumarían os Estados Unidos) —moi próxima, por tanto, á historia das convulsas relacións sino-occidentais decimonónicas, marcadas polo desenvolvemento e consecuencias das Guerras do Opio—, a «diplomacia de canoneira» (*gunboat diplomacy*) adoita asociarse á política exterior capitaneada pola Alemaña Nazi con anterioridade ao inicio da Segunda Guerra Mundial, no medio da cal seguiría operando nun contexto, se cabe, aínda máis favorábel para a mesma. A casuística das grandes entidades político-culturais do Afastado Oriente continental e insular coñecidas polos misioneiros europeos ao longo dos séculos modernos desaconsellaba a devandita estratexia como acompañamento das empresas evanxelizadoras. Tal e como vimos de sinalar, aquelas estratexias evanxélico-militares nas que se asociaba o éxito misional á conquista militar, nas que a destrución das estruturas político-sociais e relixioso-culturais previas, o terror e o derramamento de sangue servían como condición do rápido avance nos obxectivos da misión apostólica, en definitiva, aquelas baixo as que se progresara na conversión forzosa que seguiu á conquista dos pobos precolombianos, pero que xa fora aplicada con anterioridade, resultando en experimento e experiencia previas fundamentais para a posterior masacre americana, durante a reconquista peninsular e a expansión ibérica nas rexións insulares e costeiras da África Occidental, resultaban sinxelamente inviábeis e contrarias a toda lóxica posibilista (non falemos xa de lóxica humanista) ante universos como o chinés, o indio ou o xaponés. Unha nova realidade contextual con condicionantes e caracteres propios, é dicir, un reto diferencial, impuña a necesidade de deseñar, por en marcha e establecer estratexias novas e, en moitas ocasións, imaxinativas, orixinais. (Ou heréticas e pouco ortodoxas, se se observan desde a suspicacia da trincheira contraria.) Certamente, non tódolos axentes implicados neste complexo e dilatado proceso histórico foron capaces de valorar a situación coa claridade suficiente. Podemos sumar aquí ao antes referido Alonso Sánchez (1547-1593) a Francisco Cabral (1529-1609), quen chegaría a dirixir durante unha década (entre 1578 e 1588) a misión xesuítica xaponesa, para o práctico estrago da mesma, dilapidando case a totalidade da herdanza deixada por predecesores como Francisco Xavier ou Cosme de Torres.

Serán, fundamentalmente pero non só, Francisco Xavier (1506-1552) e Cosme de Torres (1510-1570) no Xapón, Roberto de Nobili (1577-1656) na India e, por suposto, Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1552-1610) en China quen protagonicen

o cambio de ritmo cara a un paradigma sincretista e inculturacionista. As vidas destes grandes persoeiros foron, en máis dun sentido, pura retórica, a aplicación permanente e sistemática dunha retórica activa e existencial, xa fose que esta se manifestase a nivel textual ou oratorio, artístico, estilístico ou icónico[406]. Prontamente entenderon todos eles que a correcta comprensión dos universos culturais nos que se mergullaban e sobre os que se dirixían os seus esforzos inculturacionistas pasaba, necesariamente, polo coñecemento das súas respectivas linguas, das características, morfoloxía e, en particular, potencial simbólico-evocativo das mesmas. Tal premisa favoreceu que as linguas locais non fosen vistas unicamente como simples canles transmisores para a mensaxe da conversión, como ferramentas comunicativas destinadas á persuasión, suxestión e, de ser posíbel, sedución do aforo.

Certamente, as aplicabilidades inmediatas das linguas non foron desatendidas por estes misioneiros e as súas respectivas escolas, pero non se limitarían ás mesmas. A lingua agochaba o corazón máis íntimo (e poderoso) da cultura que se valía delas e as empregaba. Non tendo sido militarmente sometidas estas civilizacións, haberían de ser convencidas, cativadas nas tensións e atractivos do diálogo ínter-cultural. O Evanxeo debía deixar de transmitirse en latín para falar en chinés, xaponés e nas numerosas linguas e dialectos do Ganxes[407]. Pero nin sequera isto era suficiente, e os estranxeiros houberon de esforzarse por revestir, acompañar e enriquecer a mensaxe evanxélica con outros coñecementos traídos con eles, igualmente (ou máis) atractivos para a poboación local, capaces de casar de xeito máis harmónico co fondo apostólico da súa misión e, de ser posíbel, de amosar certas similitudes ou paralelismos respecto das tradicións e esquemas intelectuais propios dos seus contertulios nativos. O mundo dunha civilización, desde as grandes reflexións teóricas ao ritmo cotiá do seu devir ordinario, atópase agochado na casuística concreta (e viva, mutábel, non-rematada) do seu idioma, capaz de delimitar (aínda que non por iso de determinar) o abano de posibilidades en materia de desenvolvemento dos individuos, a nivel tanto individual como colectivo. Unha lección especialmente relevante en contextos de linguas ideográficas, tal e como non tardaron demasiado tempo en descubrir M. Ricci ou F. Javier.

O *Xiguo Jifa* (西國記法 / *A arte da memoria do país occidental*) (1596) de Mattèo Ricci, tamén coñecido simplemente como *Tratado das artes mnemotécnicas*, forma parte destes esforzos, e, en moi boa medida, complementa unha das ideas forza expostas con anterioridade no seu *Da amizade*. Compleméntao ou, cando menos, segue o ronsel

406 Non falamos, certamente, de pensadores adicados ao estudo ou reflexión académicos das artes retóricas, practicadas desde o gabinete, pero empregamos o termo, englobando tanto á formulación escrita do seu pensamento como á súa experiencia vital (na que se inclúe a súa actividade oratoria), na medida en que nos atopamos ante individuos que se viron na tesitura de ter que enfrontarse a culturas que lles eran esencialmente alleas e, en non poucos aspectos, difíciles de compatibilizar cos seus particulares esquemas de pensamento. Se as súas obras son susceptíbeis de ser obxecto de estudo hermenéutico-esexético contemporáneo e de identificación como de alta cualidade retórica, a súa propia existencia tamén o é, e o é en base aos mesmos criterios de validación e medición, en tanto en cuanto foron as vidas de descifradores activos dos máis dispares macro-construtos culturais, de domadores da lingua estranxeira e de reveladores do poder simbólico das mesmas.

407 Non en balde, estes misioneiros, nun esforzo continuado por aqueles que se mantiveron fieis ao seu legado, tentaron traducir, na súa totalidade ou parcialmente e non sempre co éxito esperado, os textos sagrados do Cristianismo ás linguas propias dos pobos sobre os que pretendían facer efectivo o seu labor apostólico (Ruggieri e Ricci ao chinés, Xavier e Torres ao xaponés e Nobili ao sánscrito), atendendo non tanto á exactitude, mesmo á ortodoxia, das devanditas traducións como ao feito de que os vocábulos e fórmulas empregadas fosen os máis adecuadas para establecer un diálogo efectivo cos seus novos interlocutores. Non eran, con todo, os primeiros casos coñecidos na dilatada historia das relacións euro-asiáticas. Existen precedentes, algúns deles tan magníficos como o do franciscano medieval Giovanni da Montecorvino (1247-1328), Gran Patriarca Latino de Oriente e, desde 1307, primeiro arcebispo de Pekín. O seu principado eclesiástico oriental sería breve, pero durante o mesmo traduciu o Novo Testamento e os Salmos ao tártaro. Maior débeda era a contraída cos nestorianos, verdadeiros representantes da primeira gran vaga de penetración e difusión do Cristianismo en China.

encetado por este derradeiro. Non en balde, se ben nun caso con recurso ás máximas do amizar e no outro a técnicas e instrumentos memorísticos, ambos textos pretendían amosar as semellanzas existentes entre a intelectualidade europea e a chinesa (no caso do opúsculo sobre a amizade falariamos de semellanzas tanto intelectuais como morais, socio-morais, dada a proximidade e conectividade do correcto comprender e practicar do amizar). Da mesma maneira, e este non é un elemento menor, en ambos casos adóptase unha fórmula de explicación dos elementos foráneos inscritos nas dinámicas simbólico-culturais non propias do seu punto de partida, Europa, senón do de chegada, a China, superando, como sinalabamos, o mero recurso instrumental da lingua local, co capital que, en materia de prestixio como intelectuais de valía (capaces de manexarse con facilidade en amplas variedades temáticas sen caer en superficialidades, pero tamén de aprender en breves períodos de tempo linguas en extremo tan complexas como a xaponesa ou a chinesa), tal operación retribuía para os misioneiros.

En canto á teoría memorística manexada polo noso xesuíta, esta se atopaba suxeita a un desenvolvemento pormenorizado e progresivo na súa obra, acompañada, en forma de exemplificación paralela, dunha serie de catro «imaxes da memoria» elaboradas para a ocasión a modo de exemplificación. A cuestión non resulta en absoluto menor nin anecdótica, moito menos evidente, na medida en que, da man da súa explicación pausada e didáctica, e grazas ao emprego de figuras concretas e cun ancoraxe de referenciación cultural directo, o tratado mnemotécnico de Mattèo Ricci se afastaría ou colocaría ao marxe da crítica de Frances Yates contra a dificultade xeral de clarificación e correcta e plena comprensión dos contidos dos que adoecía boa parte da produción escrita de temática mnemotécnica medieval e renacentista, cuxas explicacións teóricas podían chegar a afogar entre exhaustivas disposicións normativas e longos desenvolvementos abstractos, lastrando, deste xeito, unha notábel falta de preocupación e carencia respecto de exemplos concretos e visuais (vid. Yates 1974: 131ss., 248ss. e 404ss.). O de Macerata, pola contra, chega ao punto de aclarar e favorecer a comprensión de parte da tradición que lle é previa, da que el mesmo bebe e da que, en moi boa medida, é herdeiro directo. Non en balde, M. Ricci redactou a súa arte mnemotécnica cun gran coidado posto na súa riqueza iconográficas. As súas imaxes da memoria destacan, de feito, pola súa precisión simbólica e retórica (retórica icónico-memorística), así como pola súa disposición ordenada e pola relación que gardan nun espazo presentado e analizado de forma igualmente explícita e estrutural. Estes caracteres son os que nos permiten afondar nunha obra cuxos pormenores poderían, doutro modo, quedar sepultados pola erudición sobre a que se asenta e vertebra. Tal é, de feito, o sentido sincretista da súa obra, na que Ricci tería envorcado os contidos da súa educación occidental, en particular polo que respecta á súa dimensión filosófica, para logo, con grande arte e concerto, asocialos e revestilos dos caracteres morais, relixiosos e sociais propios da súa nova contorna cultural, xogando nesta mestura un papel especialmente relevante o seu crecente coñecemento tanto da historia chinesa como da casuística e natureza iconográfica da súa lingua.

«Imaxes» e «salas» serán términos claves para a comprensión da proposta mnemotécnica elaborada por Matteo Ricci, sendo que a práctica totalidade da súa obra xira en torno á idea do palacio da memoria e da riqueza deste en fondo de imaxes e demais representacións icónicas. Falar de palacios da memoria é facelo dunha realidade xenuína e puramente mental, abstracta e simbólica, en magnitude idéntica á propia dos contidos que as súas salas e estancias custodian. Falamos, xa que logo, de entidades imaxinarias pero, e o matiz é fundamental, non por tal razón imaxinativas. Loxicamente, os palacios dos que nos fala o de Macerata distan moito de referirse ou referenciarse en

edificacións físicas concretas, propias da nosa realidade material (coetánea ao noso xesuíta ou anterior) e, neste sentido, existentes, reais, por máis que tales estruturas si poidan ocasionalmente servir de base para o deseño e caracterización dos nosos palacios da memoria. Porén, tales estruturas, por máis imaxinarias (irreais) que sexan, non deben traducir coa súa morfoloxía, funcionalidade e/ou natureza compoñentes ou facianas marabillosas, fantasiosas, que afasten as súas proporcións, disposicións e características de uso —espazos de conservación do aprendido e aprehendido e de tránsito e descanso, neste caso, do ser humano memorístico que habita neles ou que, cando menos, acode aos mesmos en caso de necesidade— das propiedades dunha edificación ou construción, do tipo que fose, real.

Esta distinción debe, por unha banda, partir necesariamente dos obxectivos destas estruturas e, pola outra, observar a forma na que afecta á funcionalidade do sistema. E é que Matteo Ricci non está a propor un espazo intelectivo, máis próximo á creación literaria, propicio para a evocación e experimentación da nosa potencia imaxinativa. Máis ben ao contrario, os lugares cos que traballa a memoria na arte mnemotécnica do noso xesuíta son, como xa sinalamos, espazo dunha realidade imaxinaria destinada á localización, organización e computación (entendida aquí como a posibilidade de establecer fórmulas e medios eficientes de conservación e busca da información depositada nas celas a ela destinadas) dos contidos da nosa memoria. Consideremos o seguinte exemplo: imaxinemos a un lector apaixoado pola historia da arte, o urbanismo da antiga Roma ou a súa arqueoloxía. Cicais dito estudoso sexa quen de reconstruír con toda precisión de detalles, mesmo exquisitez técnica, a *Domus Aurea* de Nerón. Poderá percorrer mentalmente con seguridade os seus patios e estancias, e, cruzando os pórticos e entradas, será tamén quen de dispoñer de forma ordenada os froitos daquel saber ou saberes que desexe conservar na súa memoria ao longo das salas do palacio do derradeiro representante da Dinastía Xulio-Claudia. Pezas mnemotécnicas agora transmutadas en imaxes e representacións dispostas e preparadas para embelecer o seu palacio, o seu palacio da memoria. En caso de non serlle suficiente a capacidade e extensión dun dos maiores proxectos arquitectónicos da historia romana, ou de non adecuarse a morfoloxía e características deste ás súas preferencias (incluídas as estéticas) e necesidades memorísticas concretas, poderá modificar, libremente e á súa plena discreción, estancias ou alas enteiras, sexa en pequenos detalles ou dando lugar a verdadeiras transformacións estruturais.

Esta liberdade para dispoñer e ordenar será plena ata o momento en que entre en conflito coas limitacións de tránsito e observación do visitante, neste caso si suxeitas ás imposicións físico-naturais propias da nosa realidade material. Máis alá do estado ordinario de vixilia, mergullados na nosa (in)consciencia onírica, calquera de nós, sexa de acordo coa disposición non-voluntaria do soñado ou naqueles casos no que o soñante sabe que soña e, deste xeito, adquire certo control sobre o soñado (soños lúcidos), podería transmutarse en peixe e descender ata o máis fondo do lago artificial da mansión de Nerón (sobre cuxos restos drenados se erixirá posteriormente o Coliseo), para observar alí aquelas figuras e representacións que, nas súas profundidades, tivese agochado unha mente inquieta ou imaxinativa. Pero nos palacios da memoria nos que nos estamos a introducir camiñamos coa naturalidade e torpeza coa que o facemos habitualmente. De igual maneira, nadamos co mesmo esforzo e afogamos pola mesma carencia de osíxeno. As imaxes mergulladas en tal espazo acuoso, xa dando por válida en virtude da fantasía a posibilidade da súa conservación nun espazo tan pouco propicio para a mesma, cando menos para a súa conservación prolongada, resultarán dificultosa e, en última instancia, totalmente inaccesibles ao usuario dos palacios da memoria,

reducidas a unha sorte de esquecemento arqueolóxico. Tampouco poderemos volvernos chama e saltar ao lucernario da Sala Octogonal para desfrutar da vista das súas bóvedas para, con posterioridade, descender por entre os demais candelabros baixos que iluminaban a estancia, nin cruzar como ar por entre as fisuras das paredes e muros da Sala da Bóveda Dourada para entrar de forma lineal en estancias non comunicadas, sexa na distribución arquitectónica orixinaria ou atendendo ás modificacións que sobre a mesma nós teñamos realizado, sen dispor de portas ou doutro tipo de conexión válida para o tránsito humano.

Así pois, a edificación que creemos unicamente existirá na nosa mente, e, neste sentido, será irreal e imaxinaria, pero unicamente haberá de selo neste sentido, véndose na obriga de atender no restante ao corpiño das nosas limitacións físicas.

De acordo co dito, as imaxes da memoria que elaboremos e dispoñamos no noso palacio da memoria haberán de atoparse a cuberto, facilitando deste xeito a súa boa conservación, gardándoas da inclemencia dos elementos. As estancias que as acollan, pola súa vez, deberán manterse limpas e ordenadas, así como internamente conectadas de maneira coherente, favorecendo, deste xeito, o tránsito entre as mesmas e racionalizando (é dicir, facilitando) os nosos desprazamentos mnemotécnicos. Haberán mesmo de estar o suficientemente ben dirixidas e unidas ao exterior como para propiciar a iluminación homoxénea das devanditas salas, o suficientemente clara como para bañar toda a estancia e todo o que esta conteña pero non tan intensa como para cegarnos e impedir que poidamos observalas. Neste mesmo sentido, e algo xa adiantamos ao respecto, as imaxes deberán colocarse ou ben a ras do chan ou ben a pouca altura sobre o mesmo, co obxectivo de que sexan visíbeis na súa totalidade para o ollo humano sen requirir do auxilio de estruturas adicionais que nos permiten acceder á súa visualización ou de tipos de desprazamento máis propios do onírico que do devagar físico (vid. Spence 2002: 37ss.).

E aquí, neste punto, xa se suspende toda esixencia de homoxeneidade ou requirimento común, na medida en que tanto a morfoloxía e disposición (interna e externa) dos nosos palacios, as súas dimensións e decoración dependerán íntegra e plenamente da natureza, complexidade e cantidade daquilo que cada quen desexe e poida recordar. Así, pode que un individuo precise erixir e deseñar como gorida do seu lembrar persoal unha verdadeira e xenuína *Domus Aurea* (ou Cidade Prohibida, levando o exemplo ao caso chinés), pero outro poderá igualmente e coa mesma lexitimidade ver perfecta e plenamente cubertas as súas necesidades con pouco máis que un pequeno e modesto faiado[408].

Non debemos esquecer que a función de toda esta estrutura mental non é senón a de dar cabida (depositar, estruturar e custodiar) a todas aquelas nocións, ideas e conceptos que un ser humano poida extraer da súa formación e experiencias e que desexa permanezan na súa memoria. É este un exercicio de funcionalidade, no que o pragmatismo non debe verse nunca eclipsado pola vaidade exterior (espacial, relativa ás dimensións) do espazo no que tal esforzo se significa. Este principio de funcionalidade é, de feito, o que debe dirixir a correcta orde na que todas estas tarefas deban realizarse,

408 De acordo coa interpretación e análise que o propio Matteo Ricci realiza dos fundamentos constituíntes da súa arte mnemotécnica, as estruturas que compoñamos veranse favorecidas por uns primeiros deseños funcionais e nucleares, con independencia do labirínticos e complexas que estas rematen sendo (vid. Spence 2002: 15 e 23). A partir da sinxeleza destes deseños orixinais sempre poderemos, con posterioridade e en fases sucesivas, ir sobredimensionando a nosa obra, volvéndoa, de ser preciso, infinitamente máis complexa a medida que un maior espazo e número de estancias se volva preciso.

tanto polo que respecta á edificación das salas como á elaboración das imaxes[409]. Neste sentido, é sempre recomendábel que as imaxes, co obxectivo de potenciar e favorecer unha rápida función evocadora, se establezan en forma de representacións fixas, concretas, o máis detalladas posíbeis e o suficientemente vistosas ou chamativas como para non ser facilmente esquecidas. Canto máis vivas sexan estas imaxes, é dicir, canto máis dotadas de acción, que se diría no *Ad Herennium*[410], máis sinxelo nos resultará lembralas.

Unha vez deseñadas e fixadas, as imaxes deberán prepararse para ser colocadas nun dos espazos da estrutura previamente creada (e, dentro da mesma, nunha das súas estancias e, finalmente, nunha área concreta destas). A dita colocación haberá de realizarse non de maneira arbitraria ou indistinta, senón de forma relacional e coherente para con todas aquelas que a rodean, en particular respecto das que a anteceden e a suceden. Non en balde, quen posúa un espazo de almacenamento, sexa este imaxinario (mental) ou non e con independencia das súas dimensións concretas, saberá que non existe erro maior que o de depositar os obxectos nel de forma arbitraria, sen orde nin concerto e con independencia de calquera tipo de plan ou planificación previa, senón por puro orde de chegada, a medida que os vaia adquirindo e coa única prioridade do espazo dispoñíbel inmediatamente atopado. Cubertos uns por outros e abandonados en montóns informes e de contido heteroxéneo, sen relación entre as partes (pero tampouco entre montóns espallados pola estancia), no momento en que o propietario de tal espazo desexase, nalgún momento, recuperar algún artefacto concreto, tal desexo podería verse doadamente impedido ou, cando menos, seriamente retrasado a causa do anárquico desconcerto do que el mesmo é responsábel. Exactamente a mesma lección pode aplicarse á procura de ideas nos nosos palacios-faiados da memoria.

Con tales precaucións e advertencias non se persigue máis que favorecer que, no momento en que o usuario destas regras mnemotécnicas desexe recordar algo, poida encontralo de forma rápida e eficaz, ao momento de ser requirido, sen verse na obriga de perder un tempo valioso no proceso e, na medida do posíbel, evitando a posibilidade de caer en confusións ou de ser presa de erros memorísticos de calquera tipo. Así pois, a elaboración correcta e coherente das secuencias e relacións establecidas entre imaxes resulta absolutamente fundamental para o funcionamento do método no seu conxunto, máxime naqueles casos nos que pretendamos establecer progresións infinitas, segundo foran denominadas polo gramático Cypriano de Soarez (1524-1593), membro tamén da Compañía. Certamente existen outras normas e regras menores, pero, sen este principio

409 As cales, da mesma maneira en que as salas destinadas a custodialas, responden a un triplo esquema compositivo en relación ao grao da súa posíbel correspondencia con entidades externas á mente, a saber: 1) poden ser totalmente inventadas, creadas libremente (coas limitacións antes referidas) pola imaxinación do suxeito; 2) ser translacións de referencias reais e que o individuo coñece ben por mor da súa experiencia ou erudición (o propio Ricci, pero tamén Ludovico Dolce ou Quintiliano, recomendaban o emprego puntual de cadros para fixar e recordar con máis facilidade determinadas imaxes); ou 3) un híbrido entre as dous posibilidades anteriores.

410 Neste clásico da retórica latina, de autoría problemática (tradicionalmente atribuída a Cicerón, pero actualmente discutida) e cuxa datación tende a establecerse no século I a. C., xa se incide na importancia tanto dos espazos (denominados aquí «entornos») como das imaxes (a denominación mantense neste caso) no momento de definir a denominada memoria artificial (por oposición á natural, aquela que nos é propia, inherente, polo mero feito de ser seres pensantes, se ben resulta igualmente susceptíbel de certo incremento a través das mesmas técnicas que o permiten no caso da memoria artificial): «A memoria artificial está formada por *entornos* e *imaxes*. Chamamos *entornos* a ámbitos determinados pola natureza ou pola man do home, de dimensións reducidas, completos e específicos, de características tales que podemos facilmente asilos e abarcalos coa memoria natural. Por exemplo, unha casa, un intercolumnio, unha habitación, unha bóveda ou calquera cousa parecida. As *imaxes* son formas, símbolos, representacións daquilo que queremos recordar. Así, por exemplo, se queremos recordar un cabalo, un león ou unha aguia, deberemos situar as súas imaxes nun entorno específico» (*Retórica a Herenio*, III, 16, 28; citamos pola edición preparada por Salvador Núñez [1997: 199-200]).

aparentemente tan sinxelo ou obvio, a estrutura perde toda a súa posíbel consistencia, quedando suspendida no caos e a fraxilidade dun débil e fugaz lembrar.

Non debemos esquecer, con todo, que o método de abstracción mnemotécnica (de creación, combinación e asociación de imaxes e de espacialización e ordenación das mesmas en salas imaxinarias) de Matteo Ricci responde e é parte do programa evanxélico realizado por este no Imperio Ming. Neste sentido, o seu *Jifa* servirá como medio de introdución e publicitación do pensamento filosófico-relixioso occidental no universo cultural chinés, servíndose do dilatado bagaxe histórico que a súa arte da memoria reclamaba de elemento demostrativo da profundidade, solidez e severidade, por antigüidade e extensión cronolóxica, do pensamento que el e os seus correlixionarios traían consigo. E falamos de extensa tradición histórica na medida en que o de Macerata daría continuidade e favorecería a lexitimidade historiográfica (e, con ela, a prolongación histórica) dun relato xenealóxico de paternidade que gozaba de recoñecemento e popularidade na Modernidade, sendo especialmente significativos ao respecto casos como o do xa referido Cipriano de Soarez, en cuxo manual *De Arte Rhetorica* (1568) definía a arte de colocación da memoria como *thesaurus eloquentiae* (vid. Spence 2002: 18). Referímonos á atribución da paternidade das artes mnemotécnicas ao mesmísimo Simónides de Ceos (*ca*. 556-*ca* 468 a. C.). Desta maneira o expón Ricci no seu tratado mnemotécnico:

> «Fai moito tempo, un poeta occidental, o nobre Xi-mo-ni-de [resultado do intento de Ricci de trasladar á fonética e escritura chinesas o nome do poeta de Ceos], estaba reunido con familiares e amigos nun banquete que se celebraba no palacio, en medio dunha densa multitude de invitados. Cando se afastou da multitude para saír un momento, o gran salón esborrallouse cun refacho de ar súbito e inmenso. Tódolos demais comensais morreron esmagados, os corpos quedaron esnaquizados e mutilados, nin sequera as familias puideron recoñecelos. Porén, Xi-mo-ni-de recordaba a orde exacta na que familiares e amigos se sentaran e, a medida que ía recordándoos un a un, os corpos fóronse identificando. Este é o nacemento do método mnemotécnico que se transmitiu a épocas posteriores» (cit. Spence 2002: 16).

Espazo, pezas individuais e ordenación relacional aparecen, deste modo, consagrados conxuntamente desde a mesma conformación deste mito fundacional das artes mnemotécnicas na tradición occidental.

Co paso dos séculos, esta ascendencia helena tería evolucionado e se tería asentado ata converterse en lugar común da reflexión histórica, filosófica e filolóxica en torno ao estudo da gramática e a retórica, sendo Ricci un chanzo máis dunha longa tradición. Non obstante, máis alá de mitos fundacionais de difícil validación (comprobación) histórica e con independencia de xenealoxías que, en ocasións, rozaban o pseudo-histórico, o que o noso xesuíta estaba a vender ás elites burocráticas e culturais chinesas era un conxunto de técnicas e máximas que gozaban de gran prestixio e eran amplamente coñecidas e practicados na Europa Occidental do seu tempo e procedencia, e moi particularmente no seo da súa propia Compañía. E Ricci debía esforzarse en vender ben a súa importación, habida conta do mundo de salvaxe burocracia no que se movía. Un mundo institucional e cultural dominado en moi boa medida pola omnipresenza e o peso social duns sistemas de examinación oficiais cuxa complexidade se incrementara historicamente a medida que se ampliaba a maquinaria administrativa imperial, afianzando o rigorismo e esixencia do estudo dos grandes clásicos do pensamento chinés. Falamos do *Imperio Burocrático* (vid. Buckley 2009: 103ss.) que

seguiu á unificación territorial dos Qin e, especialmente, á reorganización e reformas político-gobernamentais dirixidas polos Han.

A pretensión de Ricci de destacar como mestre das artes da memoria nun contexto como este non era, pois, cuestión de importancia menor, máxime na medida en que as súas pretensións se dirixían á clase letrada, fornecida ao calor de tales probas. As propias necesidades contextuais dun universo rexido polas esixencias de rigor e exactitude dos contidos suxeito de exame obrigaran tempo atrás aos propios chineses a desenvolver, por pura lei da necesidade e supervivencia, toda unha serie de usos e técnicas mnemotécnicas, desde poemarios a xogos de palabras, entre outros moitos exemplos e tipos. Contra estas técnicas, moitas delas xa consolidadas, era contra as que haberían de competir os métodos foráneos dun estranxeiro. Non é de estrañar, por tanto, que ante unha quimera semellante, Ricci recollese as prendas de Belerofonte e recorrese ao mito, á mitificación da súa persoa e as súas calidades (para o que aquí nos interesa, memorísticas), da mesma maneira en que xa o fixeran en Europa intelectuais como Francesco Panigarola (1548-1594) (de quen se dicía ser capaz de lembrar e manexar con soltura ao redor de cen mil imaxes da memoria). Sobre o noso xesuíta correría a voz e fama de ser capaz de recitar clásicos chineses tras telos lido unha soa vez sen cometer erros, que redactara as súas sentenzas sobre a amizade (texto contemporáneo ao seu tratado mnemotécnico) segundo as recordaba de cando as estudara ou oíra na súa xuventude, que era capaz de recitar do dereito e do revés listas de 400 a 500 caracteres ou, en particular, a facilidade coa que aprendera, en apenas uns poucos anos, o idioma ideográfico no que tiña soltura suficiente como para redactar tratados e textos teoréticos.

Respecto da afinidade existente na órbita ignaciana respecto das teses icónico-mnemotécnicas defendidas co tempo por Matteo Ricci en China, non podemos nin debemos esquecer que o propio Ignacio de Loyola foi un dos maiores defensores do que Spence veu a denominar «reestruturación gráfica da memoria» (Spence 2002: 27), se ben entendida non exclusivamente como ferramenta retórico-argumentativa ou como unha sorte de soporte ou material de apoio pedagóxico. Máis ben pola contra, o pai da Compañía abordaría o seu emprego como medio privilexiado a través do que avanzar a unha lectura vivencial das pasaxes bíblicas grazas á *traslatio* que do pasado (mesmo do testamentario, é dicir, do non experimentado persoalmente) ao presente ordinario operaban facultades como as do entendemento, a vontade e, por suposto, a memoria. A memoria, por outra banda, non será só capaz de permitirnos evocar o pasado no agora (contando, insistimos, aquel tempo ao que non houbemos de enfrontarnos, que non vivimos, ao longo da nosa limitada e singular experiencia biográfica), fixándoo así no noso contexto inmediato, nos salóns emotivo-temporais da nosa vida cotiá[411]. Pola contra, na medida en que a mediatez nos dota da capacidade de afondar en / e desenvolver de forma pormenorizada temas e obxectos de estudo que unicamente nos son visíbeis a través da vista imaxinativa (segundo denominación de San Ignacio), apórtanos a capacidade de configurar e delimitar todo tipo de abstraccións (por máis complexas e esquivas que estas sexan á razón humana) por medio da fixación e configuración exemplificativo-devocional destas en imaxes concretas, específicas, cuxa complexidade particular poderá ser maior ou menor dependendo do caso concreto. Dito

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

411 Lembremos que o propio Santo Agostiño reflexionaba nas súas *Confesións* sobre o principio dunha sorte de tríade temporal permanentemente actualizada no presente (presente do pasado, presente do presente e presente do futuro), traballando a memoria na actuación da alma sobre o presente do pasado. Non en balde, fronte a concepcións estáticas propias das derivas eleáticas e aos principios mecanicistas do atomismo antigo, o discípulo de Ambrosio de Milán defenderá unha concepción dinámica do tempo por contraposición ao hieratismo atemporal de Deus: «Non hai tempos coeternos a ti [Dues], pois ti permaneces. Pois se aqueles permanecesen, non serían tempos» (Agustín de Hipona 2011: 57).

doutro modo, Ignacio de Loyola está a erixir a memoria en foco privilexiado baixo o que dirixir o conxunto e groso do programa de reformas relixiosas, morais e disciplinares que preparaba para o seu instituto teolóxico e que cristalizaría en 1548 nos seus *Exercicios espirituais*.

Matteo Ricci, herdeiro dunha educación xesuítica, coñecera, en particular durante as súas estadías en Roma, os refinamentos, formas e prodixios da arte da memoria por imaxes. El mesmo percorrera os corredores e estancias de tales edificacións fantásticas (que non fantasiosas, en paralelismo coa distinción antes establecida entre imaxinario e imaxinativo) dos seus mestres antes de acometer a edificación das súas propias (e sincretistas) catedrais mnemotécnicas. Durante a súa formación, Ricci camiñara largo tempo á sombra destes muros, paseando peripateticamente polas súas cámaras, mentres fixaba as leccións aprendidas nos diversos campos das ciencias e as humanidades polos que se interesou ao longo dos anos, rexistrando as formas daquel coñecemento que precisaba e desexaba memorizar baixo a icona adecuada e no lugar adecuado, de acordo coa arte que lle fora ensinada. Cando o noso xesuíta se dispuña a preparar tal ensinanza para un novo público, o chinés, certamente se atopaba en posición de afirmar que dominaba a devandita arte. Cousa distinta sería que fose capaz de facela atractiva para o seu auditorio, máxime cando este xa dispuña de toda unha serie de normas, preceptos e técnicas dirixidos á mesma finalidade, e neste punto o protagonismo recaería directamente sobre as súas catro imaxes da memoria.

A problemática non era nova. O propio Ricci tivera que enfrontarse a ela un ano antes na preparación da primeira edición do seu *Da Amizade* (*Jiaoyou lun*). Volveremos sobre esta cuestión de forma específica e con maior detalle en apartados posteriores, pero diremos aquí que a empresa (e a súa dificultade) non era comparativamente menor respecto da implicada no seu tratado mnemotécnico. Se o de Macerata pretendía destacar como mestre da memoria nas entrañas do Imperio Burocrático, facelo como coñecedor das artes do amizar non era cuestión menor. Lembremos que a amizade quedara consagrada desde a antigüidade da tradición confuciana como unha das Cinco Relacións Cardinais, e tal carácter fora respectado co pasar dos séculos. Máis aínda, a propedéutica empregada en ámbolos casos polo noso autor foi, en parte, similar, a pesar das evidentes diferenzas existentes entre ambas obras. Á aberta defensa pola similitude de fondo e natureza sumaría o recurso ás explicacións e exposicións simbólico-filolóxicas de determinadas grafías chinesas como reforzo da súa argumentación. Este acompañamento, no seu opúsculo sobre a amizade, enriquecerá de forma ocasional a larga serie de citas, paráfrases e referencias realizadas polo noso xesuíta a aqueles autores greco-romanos e medievais por el seleccionados[412].

412 Ata a versión de 1599 (con dúbidas), o cómputo total das entradas sobre a amizade é de 76 máximas. Nelas remítesenos a autores da talle de Cicerón, Valerio Máximo, Séneca ou, por suposto e entre outros, Aristóteles. Esta serie sería prontamente ampliada, con seguridade xa para a reimpresión de 1601 (a primeira conservada cun número engadido de sentenzas, habéndose perdido a edición de 1599), engrosando o conxunto anterior con outras 24 novas entradas, fixando o conxunto de 100 canónico desde entón. A pesar da publicitación que sobre a súa propia memoria o propio Ricci se encargará de coidar e difundir, afirmando que escribía aquilo que recordaba (tese que aínda goza de certa continuidade na nosa contorna historiográfica da man de autores como Jonathan Spence), o máis probábel é que o noso autor se valese, con maiores ou menores doses de memorística, dalgunha daquelas recompilacións, comentarios e glosas do saber clásico que, en formato de indexación enciclopédica (temática), se popularizaran e proliferaran desde finais do Medievo e ao longo dos primeiros tempos modernos. É posíbel que o documento seleccionado ou dispoñíbel para o labor de compilación de Ricci fose o monumental *Sententiae et Exempla, ex probatissimis quibusque scriptoribus collecta et per locos communes digesta* de Andrea de Resende (París, 1583), publicado apenas dúas décadas antes da súa partida a Oriente, ao redor de 1557, e que gozaría dun gran prestixio a nivel europeo: «Non é de feito inverosímil supoñer que o autor [Matteo Ricci] se servise tamén de libros, ou mesmo textos clásicos como antoloxías de ditos e sentenzas presentes na esencial biblioteca que levaba consigo. / En particular, parece verosímil crer que utilizara unha antoloxía de sentenzas sobre diversos argumentos composta polo portugués Andrea de Rèsende (Andreas Eborensis), *Sententiae et Exempla*, París 1590 [existen versións anteriores á

Agora ben, falamos dun enriquecemento ocasional do seu *Da Amizade* na medida en que o emprego de estratexias ideográfico-simbólicas neste documento é numericamente limitado, comparativamente menor, respecto do conxunto de sentenzas e referencias realizadas ao pensamento occidental que vertebran a totalidade da obra. De feito, unicamente dúas entradas, a 18 e a 56 (segundo a reordenación e nova numeración da edición de 1601, 17 e 54 respectivamente na serie das 76 sentenzas orixinais), se adican a este tipo de articulacións filosófico-filolóxicas. E, pese a todo, a súa limitación cuantitativa non as converte en cualitativamente irrelevantes. Deste xeito, na sentenza décimo oitava exáltase a perfección da amizade partindo da inserción e proxección no universo simbólico chinés dun dos paradigmas clásicos da reflexión filosófica occidental sobre o amizar, xa presente en tempos de Aristóteles, aquel que incidía na plenitude e idoneidade dos semellantes, tomando neste caso como base e fundamento a comparativa morfoloxíca dos ideograma de «amigo» e «como»[413]. Da mesma maneira, na quincuaxésimo sexta sentenza recorrerase á tipoloxía clásica do carácter «amigo» (así como de «compañeiro»), empregando con gran habilidade o recurso á metáfora e a evocación simbólica coa finalidade de reforzar iconicamente, é dicir, mediante o recurso á visualización do concepto (fixando, tal e como demandaba San Ignacio, a abstracción nunha imaxe concreta e memorizábel), a súa tese sobre a utilidade da amizade no marco da natureza co-dependente do ser humano:

> «Deus deu as homes un par de ollos, de oídos, de mans, de pés, manifestando que pode levar a bo fin cada cousa se dous amigos se axudan reciprocamente.
>
> Na escritura [chinesa] antiga a palabra "amigo" estaba composta de "dúas mans" [手] das cales, cando menos, podemos asirnos; a palabra compañeiro estaba composta de "á e á" [羽], é dicir dúas ás, coas cales só o paxaro pode voar. Non será acaso que os antigos sabios consideraron así aos amigos?» (Ricci 2007: 47).

A cuestión da hibridación simbólico-gráfica, volvendo ao caso concreto do *Xiguo Jifa*, non estará presente unicamente nas catro imaxes da memoria preparadas por Ricci, senón que ocupará un espazo igualmente relevante na cuestión non menor dos miliarios ou elementos (imaxes) numerais (ou, cando menos, filo-numéricas) colocados e dispostos cada certo número de imaxes da memoria co obxectivo dobre de, por unha banda, facilitar a orientación espacial do suxeito que camiñe entre elas ou diante delas e, polo tanto, clarificar os seus esforzos en materia memorística, e, pola outra, de posibilitar a elaboración de series largas e numerosas. A novidade e orixinalidade do tratado ricciano respecto destas claves ordenadoras e estruturadoras de largas secuencias de imaxes da memoria reside, unha vez máis, non na paternidade das mesmas, senón no tipo e forma de emprego, na medida en que o noso xesuíta non está a crear aquí un compoñente xenuinamente novo, senón a recuperar e, da mesma maneira, ampliar parte dos instrumentos propios da tradición mnemotécnica anterior. Unha tradición cuxa xenealoxía volve a levarnos ao *Ad Herennium*, no que xa se recomendaba a colocación

aquí referida por F. Mignini], moi difundida na Compañía de Xesús» (F. Mignini, intr. Ricci 2007: XIX). A tese, polo demáis, non é nova, e podemos rastrexala ata Pasquale D'Elia, responsábel da *Fonti Ricciane*, un dos primeiros responsábeis, no século XIX, da tese do «libro mestre» en relación á colección de máximas e aforismos de Resende, habida conta de que: a) o texto se atopaba na Igrexa de (a rúa de) Beitang en Beijing (se ben, de acordo con J. Spence, esta edición, de París 1590, sería unha importación posterior e, por conseguinte, Ricci non tivera a posibilidade de consultala na preparación do seu *De Amicitia*); b) a popularidade do mesmo en Europa (probada polo número de impresións e reimpresións realizadas nalgunhas das principais cidades do Vello Continente) e c) polo prestixio do que gozaba no seo da propia Compañía de Xesús, se ben non deixamos de falar dunha hipótese, dado que non é posíbel probar que o xesuíta tivo á súa disposición a obra de Resende durante a súa estancia en China (vid. Ollé 2016: 585, Hosne 2011: 3, Hosne 2014: 195).

413 «Se as virtudes e os ideais son semellantes, entón a amizade será sólida. / O ideograma "amigo" [友] está composto de dous "como" [又] para significar que o amigo é como eu e eu son como el» (Ricci 2007: 21).

dunha man cada cinco imaxes (remitíndonos, a través da referencia dixital inmediata, á posición numeral) ou dun suxeito chamado Décimo cada dez, axudándonos mediante tales recursos a localizar ou recoñecer o lugar ou tramo concreto dunha serie no que nos atopamos e, da mesma maneira (aínda que froito dunha operación máis complexa que a suma de miliarios), a identificar, por relación, as imaxes que lles son anteriores e posteriores (vid. *Retórica a Herenio*, III, 17-18, 30-31; Núñez 1997: 200-201).

O método ou ferramenta, por tanto, non é novo, pero Ricci si será quen, grazas ao seu coñecemento das características e natureza dunha linguaxe ideográfica como a do Imperio do Medio, de adaptalo con precisión e fortuna ao medio chinés. Así, nun xogo simbólico-gramatical de abraiante sinxeleza, pero maior efectismo, Matteo Ricci limitarase a colocar, en tramos de dez imaxes, o carácter chinés de dez: 十 (*shi*). Este movemento, aparentemente pequeno, serviría perfectamente aos propósitos da empresa evanxélica do de Macerata. Mediante o símbolo, mediante o numeral que, ao tempo, era el mesmo unha outra imaxe da memoria, pretendíase, antes que calquera outra consideración, espertar, nun só golpe de vista, todo o bagaxe simbólico dunha verba, idea ou ideograma (nesta metodoloxía intimamente conectados) no só instante en que se evocase unha soa das súas partes, a máis visual, a da imaxe. A tese que está a operar de fondo é, en realidade, a mesma da que se valían os pentáculos alquímicos, se ben adaptada a contextos diferenciais. A ollos do iniciado, a visualización dun único dos múltiples e heteroxéneos signos que compoñen o labiríntico conxunto representacional que se presenta ante el debe ser suficiente como para alcanzar unha comprensión global de todo o conxunto sen necesidade de acudir ou acceder ás súas restantes partes constituíntes[414].

No caso concreto de Ricci, a forma da aproximación comprensiva propia da simple visualización de calquera dos símbolos que constituían o capital mnemotécnico dos seus palacios da memoria fora coidadosamente calculada para disparar nunha gran salva todo o contido simbólico, disposto nunha aparentemente inocua píllula, directo ao torrente intelectual do seu usuario. Desde logo, a súa proposta de miliario ou imaxe serial estaba lonxe de pretender librarse desta funcionalidade. Non en balde, o carácter seleccionado como numeral decimal non só remitía ao número dez, o seu contido significativo máis inmediato, senón que era usado de forma xenérica na fala cotiá para referirse a un espazo ou localización na que se atravesaban dúas liñas, e, seguindo a mesma estela semántica pero cun sentido máis amplo, para aquel ámbito no que se daba un cruce de dous elementos. Á súa vez, neste caso a partir dun parecido máis que evidente, Ricci valeríase do mesmo para dar un paso máis e avanzar no seu programa de evanxelización. Non en balde, os nestorianos apropiáranse facía séculos, no contexto da súa chegada a China, do mesmo ideograma para referirse á cruz cristiá e, de forma extensiva, ao carácter de fe que se agochaba tras ela (vid. Spence 2002: 35)[415]. O

414 «As figuras simbólicas da alquimia revelan un saber unitario: diversos símbolos dun valor polisémico e variábel coexisten no seo dunha soa representación, aínda que só un deses símbolos debe ser suficiente para descubrir toda a alquimia» (Aromatico 1997: 28).

415 Cando falamos da misión xesuítica no Imperio do Medio como representante do éxito (sempre en termos relativos) da introdución do Catolicismo en China, referímonos a ela baixo tal apelativo de prioridade unicamente en relación aos seus froitos, non á súa prioridade cronolóxica. Non debemos esquecer que falamos dunha misión moderna, inserida na Modernidade europea, e que os verdadeiros representantes da primeira introdución histórica do Cristianismo en China, fundamentalmente a partir dos séculos VI e VII da nosa Era, serían os nestorianos. Os representantes do credo nestoriano terían chegado, de feito, á antiga capital dos Tang, Chang'an (actual Xi'an), nalgún momento entre o 635 e o 640. Porén, o vestixio máis antigo da presenza nestoriana (e, polo demais, cristiá) en China sería a estela de Xi'an, elaborada en pedra calcaria e erixida o 7 de xaneiro do 781 por membros da igrexa nestoriana de Asiria, logo perdida e volta a topar no 1625, en tempos do xesuíta Adriano de las Cortes, quen tería informado da mesma no seu *Viaxe da China*, no que incluiría unha tradución ao castelán das inscricións (vid. Madrigal 2010: 356-357). Esta rama do Cristianismo antigo resistiría na China, contra todo embate ocasional dos

ignaciano, aínda que non necesariamente por relación con estes, daría continuidade a unha tradición común, introducindo o símbolo da Cruz de Cristo nos palacios da memoria que os seus estudantes chineses serían quen de construír de acordo coas súas regras e métodos. A semente do simbolismo cristiá, e da fe que o acompañaba, depositábase, deste xeito, no que sería, de acordo coa función a el reservado, un dos compoñentes máis básicos e fundamentais do sistema, practicamente obrigatorio na articulación e conservación de calquera lista o suficientemente longa: o delimitador numeral decimal.

Unha vez a imaxe quedaba fixada, con ela facíao tamén todo o contido simbólico da mesma. Matteo Ricci deu contas de saber (e este non sería o único exemplo válido ao respecto) conquistar, relixiosa e culturalmente, no silencio dunha estancia valeira, sen levantar a voz e sen necesidade de espaventos, senón mediante a máis lixeira e sutil das costuras, ao aforo que transitase ou se achegase a descansar e desfrutar dos palacios da memoria por el erixidos.

Unha tarefa acompañada e acrecentada pola potencia simbólica das súas catro imaxes da memoria, antes de cuxa análise deberemos comezar, da mesma maneira en que o fixo o propio Ricci e seguindo con dedicación e fidelidade as ensinanzas de predecesores como Quintiliano, pola observación e comprensión do espazo no que estas serán distribuídas, atendendo ás especificacións propias das dimensións e morfoloxía daquel de acordo coas necesidades e natureza das representacións contidas como da súa significación de conxunto.

Guiado pola necesidade de exemplificar o seu método da forma máis clara e completa posíbel, así como de insistir na importancia non das imaxes da memoria por si mesmas, de forma illada e en tanto en canto entidades autónomas e independentes, senón atendendo ás relacións que estas establecen entre elas e co espazo no que se localizan, Matteo Ricci ordenou e dispuxo as súas catro creacións mnemotécnicas tomando como referencia os catro ángulos dunha ampla pero sobria sala cuadrangular profusamente acolumnada. A sobriedade e a sinxeleza da estancia mentalmente deseñada cumprían cunha das máximas, xa referidas, da súa propia teoría mnemotécnica (a procura de precisión e sinxeleza nas primeiras estancias deseñadas para os nosos palacios da memoria), mentres que o acolumnado facía o propio por garantir e fixar a solemnidade do recinto. O noso xesuíta erixía unha antesala, estancia de recepción do seu palacio (palacio da memoria), coidadosa e perfectamente disposta para evocar facilmente a calquera lector chinés contemporáneo seu minimamente coñecedor, directa ou indirectamente, da arquitectura propia dos grandes espazos políticos do seu Imperio (así como tamén dos menores, tanto en dimensións como en relevancia, pero sempre prestos a emular e simular a gloria dos primeiros), a tipoloxía e caracteres dos suntuosos e maxestosos centros imperiais dos Ming. Papel igualmente relevante xogarían neste espellismo o concurso de concrecións de maior peso simbólico e precisión cultural tales como a orientación xeográfica do palacio. Ricci respectará escrupulosamente na súa edificación os fundamentos cosmogónicos da arquitectura chinesa, reservando o punto meridional como direccional para a entrada principal. A tarefa de inmersión cultural e de identificación sincretista, distendendo as tensións ordinarias e os receos naturais dun intercambio cultural como o mediado pola súa figura, víase grandemente favorecida polo pragmatismo erudito do noso autor.

poderes locais ou rexionais e o illamento parcial respecto do resto do universo cristiá, e con maior ou menor fortuna, ao longo dos séculos, mantendo viva a súa comunidade aínda en tempos de Ricci, é dicir, entre finais do século XVI e comezos do XVII, se ben nuns marxes realmente exiguos e practicamente indistinguíbel respecto do Islam.

Atendendo xa ás imaxes da memoria riccianas, na esquina dereita inmediata á entrada da estancia (lateral sueste) atopámonos coa primeira delas. Esta primeira imaxe deséñase tomando como referencia o ideograma chinés empregado para referirse á guerra: *wu* (武). Da mesma maneira en que o fará nos tres restantes que o seguirán, o de Macerata comezará a súa tarefa de reconfiguración icónica dividindo a figura gráfica en dúas metades, neste caso mediante un corte diagonal descendente practicado de esquerda a dereita. Esta división realizábase co dobre obxectivo de facilitar a adquisición mnemotécnica do produto memorístico resultante como de abrir, nun único movemento, as comportas polas que puidese filtrarse o denso contido simbólico encerrado no ideograma seleccionado e na arquitectura simbólica elaborada polo xesuíta a partir do mesmo.

Ricci acude neste caso a unha cadea filosófica previa, cuxos primeiros elos podemos retrotraelos ata o pensamento de intelectuais tan dispares como Confucio, Sun Tzu ou Sun Bin, de acordo coa cal guerra e paz, lonxe de formularse ou traducirse en dinámicas de oposición dialéctica, de exclusión mutua, revelan dúas partes ou compoñentes igualmente constituíntes dun organismo histórico superior integrado. O seu estatuto como dúas faces dunha mesma institución temporal viña garantido pola implicación mutua que cada un deles, paz e guerra, atopaba no outro, constituíndose como tal e dotándose de significación real e plena en relación á noción oposta. En base a tales consideracións, e co recurso permanente, transversal, a unha operación esexética da imaxe e a súa significación representacional, a parte superior do ideograma seleccionado, e agora escindido en dúas metades, remite (por medio do recordo ou a evocación) a «lanza» (矛) e a inferior a «impedir» (防止). Este derradeiro carácter pode ser igualmente lido e traducido como «perdurar» ou «perpetuar», pero «impedir» posiblemente sexa o significado pretendido por M. Ricci, cando menos á luz do tipo de narración didáctica que se segue desde este punto.

A partir desta primeira reinterpretación filolóxico-filosófica, ascendemos con rapidez ao segundo grande estadio ou fase desta construción simbólico-retórica, no que se progresará no desenvolvemento pormenorizado e fixación da estrutura e forma concretas da imaxe da memoria final, resultante. A representación icónica concreta, neste caso, remítenos á imaxe de dous guerreiros combatendo: o primeiro deles (o que ocupa a parte superior) preparando con ferocidade a súa lanza para atacar ao segundo (situado no ángulo inferior), o cal agarra decididamente o pulso do primeiro nun intento desesperado por impedir o golpe.

Neste punto Ricci está a seguir claramente os imperativos e admonicións de clásicos como o xa varias veces referido *Ad Herennium*, facendo súa a defensa de que a caracterización dos personaxes representados non pode adoecer de vaguidade representacional nin dispoñerse de forma esquemática, apenas perfilada, deixando a súa conclusión icónica ao recurso posterior á imaxe, coa posibilidade de que una lectura tardía sobre unha figura non especificada ou precisada nun primeiro momento sexa susceptíbel de interpretacións cambiantes e ambivalentes, pode que ata contrarias ao sentido orixinal daquilo que se pretendía lembrar, toda vez que aquel que recorra a ela sexa incapaz de recoñecer os seus trazos orixinarios nin a necesidade que guiou e debeu dar sentido á súa temperá, pero incompleta, representación[416]. Ricci, tal e como fixeran

416 «[D]eberemos formarnos imaxes da clase da que poden ser gardadas largo tempo na memoria. Lograrémolo establecendo semellanzas tan marcadas como poidamos; empregando imaxes que non sexan mudas nin etéreas senón que representen algo; conferíndolle unha beleza excepcional ou unha fealdade singular; embelecendo algunhas, por exemplo, con coroas ou vestidos de púrpura, para poder reter mellor o seu parecido; afeando outras, por exemplo, presentando un obxecto manchado de sangue ou de barro ou pintado de roxo, para que o seu aspecto sexa máis

previamente Rideval respecto da imaxe da idolatría ou Capela para coa da retórica, será consciente de que a súa representación debe coidarse atendendo ata o máis mínimo detalle, incluíndo ou restando caracteres, trazos e compoñentes segundo sexan as concrecións daquilo que se pretenda memorizar. A caracterización xeral das imaxes debe dar as claves necesarias como para descubrir, sen ningún tipo de equívoco e a partir dunha visión íntegra das mesmas, a natureza, profesión, atributos e, mesmo, procedencia (social, xeográfica, cultural, económica, etc.) das entidades representadas, protagonistas da memoria, pois unicamente desta forma poderemos recoller tódalas dimensións e elementos custodiados nelas mediante un proceso de vinculación e asociación icónica definida e delimitada.

Da mesma maneira, e baixo idénticas premisas, as imaxes da memoria non deberán ser anódinas nin hieráticas, senón, máis ben pola contra, deberán dotarse da tensión dunha acción en constante execución, establecidas como tales pero vibrantes, exuberantes nunha vitalidade esaxerada. Esta esaxeración deberá ser compartida igualmente polas trazas e expresións dos personaxes representados, co obxectivo de transmitir unha forza emotiva tan atractiva e cativadora que resulte imposíbel non reparar nelas (ou o que aquí é o mesmo, non recordalas).

En casos como o da primeira imaxe da memoria de Ricci, no que contamos con composicións de conxunto, é dicir, formadas por dúas ou máis figuras claramente diferenciadas (distinguidas na súa representación visual e exterior) como compoñentes dunha mesma imaxe, deberá atender a un novo requirimento, o de adoptar as precaucións necesarias como para que os elementos plurais da súa imaxe unitaria non poidan chegar a confundirse, para que non se perdan na indiferenciación dunha falsa unidade. Resulta especialmente útil ao respecto, tal e como fará o noso autor, definir a este tipo de figura por contraste, axigantando aquelas características ou compoñentes (sexan estes físicos, pasionais, psicolóxicos, de indumentaria ou detalle, de posición, etc.) susceptíbeis de diferencialos e individualizalos, sobredimensionando, de ser preciso ata o caricaturesco, os xestos violentos dun mentres se reviste á súa contraparte dunha piedade proverbial, destacando unha pola severidade da composición ou polo terror que poida causar mentres que outra se establece en imaxe burlesca ou ridiculizada, optándose, nun caso, pola solemnidade e, no outro, polo patetismo, etc. (vid. Spence 2002: 37).

A complexidade desta primeira imaxe da memoria ricciana, dotada de varios niveis simbólicos superpostos e dependentes dun proceso de desciframento no que concorren múltiples e diversas disciplinas (exexese filosófica, filolóxica, pedagóxico-moral, etc.), parece, con todo, palidecer no momento de comparala coa segunda peza da serie, aquela que atopamos na esquina superior dereita (lateral nordeste) da mesma estancia. E é que, comparativamente, a primeira imaxe, a pesar de toda a erudición da que dá conta, non parece ser, en última instancia, máis que unha sorte de preparación, de exercicio introdutorio ou práctica preparatoria fronte ao que semellan ser logros máis maduros. A comparativa resulta, certamente, viciada, na medida en que, presentada sen maiores precaucións, non remata de atender ás características e necesidades que lles son propias e, por conseguinte, válidas a cada figura. Porén, dificilmente non poderemos considerar esta segunda imaxe como a máis complexa e elaborada de cantas foron preparadas polo xesuíta, en particular de atender á variedade e multiplicidade de elementos (simbólicos,

chamativo; ou atribuíndo ás imaxes trazos divertidos, pois tamén este recurso permitiranos conservar máis facilmente o seu recordo. Porque recordamos con facilidade estas mesmas cousas cando son reais e non nos costa recordalas cando as imaxinamos se están ben caracterizadas» (*Retórica a Herenio*, III, 22, 37; 1997: 206).

ideográficos, fonéticos, históricos, teolóxicos, etc.) que entran en xogo no seu proceso de constitución e posterior interpretación.

E, con todo, o punto de partida é neste caso un ideograma dunha escritura especialmente sinxela, en particular se a comparamos coa tipografía e morfoloxía dos restantes caracteres seleccionados por Ricci, a saber: *yao* (要). Cousa distinta será a súa comprensión, significativamente máis problemática e rica en matices, habida conta da súa recoñecida polisemia e, particularmente, pola abstracción á que remite. Este carácter fora empregado con anterioridade polo propio Ricci, neste caso en acompañamento de Ruggieri, na súa tradución conxunta dos Dez Mandamentos ao chinés no 1584, cun sentido de mandato moi similar ao que será recollido no seu tratado memorístico. Non en balde, unha das lecturas posíbeis de *yao* é a do deber facer ou facerse algo ou como o necesitar algo ou que algo se faga (vid. Spence 2002: 103), sendo igualmente susceptíbel de ser empregado como partícula de reforzo da obrigatoriedade ou solemnidade dun mandato ou orde (baixo esta derradeira acepción sería, de feito, empregada na tradución dos Mandamentos pola nosa parella de xesuítas, abrindo con dito ideograma o primeiro deles, reforzando deste xeito a súa severidade e revestíndoo dun maior e máis amplo fondo de obrigatoriedade).

Novamente, e polas mesmas razóns antes anunciadas, Ricci escindirá o ideograma en dúas seccións, neste caso mediante un corte horizontal, asumindo a metade interior o significado de «oeste» (西) e a inferior o de «muller» (女), sendo, neste caso e fronte ao anterior, a coincidencia gráfica practicamente exacta, non sendo preciso forzar en exceso as posteriores recreación e relación gráfica da imaxe.

A imaxe da memoria a cuxa constitución asistimos é, pois, a da muller do Oeste ou muller occidental, entendéndose do Occidente relativo ao Imperio Chinés (non falamos, pois, dunha muller europea, non neste estadío cando menos, sendo caracterizada como o foi polo noso xesuíta como unha dona pertencente ás tribos nómades das estepas occidentais). Neste estadío, a narración simbólica non parece posuír aínda nin a forza evocativa da imaxe dos guerreiros en liza nin unha profundidade conceptual equiparábel. E, certamente, neste estadío temperán aínda non a ten, pero o labor de artesanía intelectual de Ricci tan só acaba de comezar, e o proceso non deixará de gañar enteiros de complexidade desde este momento, se ben tamén adquirirá un capital en materia de evocación dificilmente comparábel co de calquera das restantes imaxes da memoria riccianas. Partindo desta base, e mediante toda unha serie de xogos de asociación e evocación de ideas por sons, vinculando fonema e morfoloxía gráfica, Ricci transformará á muller occidental en muller musulmá dos territorios de Xixia. O salto pode parecer demasiado ambicioso, case acrobático, pero a concatenación lóxico-simbólica á que se somete xustifica a súa conversión.

E é que, partido o ideograma orixinal, *yao*, en dúas metades, a sección superior, aquela referida ao «Oeste», pasa a pronunciarse como "xi", primeira sílaba do territorio aludido, Xixia, que non é senón unha das formas mediante a que os chineses designaban ao Imperio Tangut. O dito imperio estendeuse entre o 982 e o 1227 ao longo das rexións occidentais da por entón China dos Song, e este espazo, xa en tempos da redacción do tratado de artes mnemotécnicas de Ricci, representaba o territorio do Imperio del Medio no que se atopaba concentrado un maior número de poboación musulmá. Xa avanzamos, con estes desprazamentos intelectivos en forma de abstracción, moito espazo, pero a transición non chegou aínda ao seu termo, restando un derradeiro acto. Os musulmáns eran usualmente denominados en China en tempos dos Ming e os Qing *huihui* (回回), porén, de forma xenérica e engadindo pequenos tropos ou adicións, a

mesma verba servía para facer referencia a outros colectivos, caso dos xudeus ou os nestorianos, asociados e identificados, todos eles, por determinadas características da faciana prohibitivo-legalista das súas respectivas relixións. Casos como os das prescricións alimenticias son especialmente significativos a este respecto, na medida en que as similitudes existentes resultaban ser o suficientemente visuais como para ser confundidas entre si ou identificadas como unha mesma e idéntica consideración dogmática

Do mandato orixinario pasamos á muller occidental, da muller occidental á muller musulmá de Xixia, e da muller musulmá de Xixia á muller (ou suxeito en xeral) limitada ou constrinxida polas obrigas da súa fe. Volvemos, no transcurso dunha parábola cuxo final reside no retorno a un principio amplificado pola inercia do desprazamento previo, á noción de mandato ou necesidade, ou, dito doutro modo, volvemos ao *yao*, pero introducindo no mesmo a tríade das relixións do Libro. Se este proceso resulta máis complexo que calquera outro dos desenvolvidos no seu *Tratado das artes mnemotécnicas*, e o é en máis dun sentido, é en boa medida debido ao feito de que, mediante esta segunda imaxe da memoria, Ricci parecía pretender defender e, mesmo, xustificar, de forma subrepticia e indirecta, a entrada e difusión en China do Cristianismo traído por el e polos seus correlixionarios, introducindo e inserindo nas súas manobras simbólico-léxicas referencias a relixións xa presentes na xeografía dos Ming (en particular polo que respecta aos nestorianos). Relixións que, aínda que por entón carecían de calquera tipo de recoñecemento ou apoio oficial, podían servir para dotar de certa lexitimidade histórico-moral ás pretensións apostólicas de Matteo Ricci fronte á oposición dos locais, na medida en que a relixión da que el mesmo facía proselitismo, lonxe de representar unha novidade, estendía a súa residencia na terra do Fillo do Ceo desde facía, por entón, ao redor dun milenio.

O xogo do de Macerata non pode resultar máis chamativo, mesmo heterodoxo, na medida en que supuña un recoñecemento parcial por parte da ortodoxia católica da herdanza ou historia común para co Nestorianismo, se ben non por iso a doutrina romana deixaba de ser presentada como unha corrente máis dota, veraz e, mesmo, pura respecto da deriva de Nestorio. Era potestade e graza dos seus soberanos actuais, coetáneos de Ricci, corrixir xenerosamente, se o desexaban, as desviacións ou inxustizas históricas do afastamento do Cristianismo do seu Imperio, cedendo, de terse conseguido tal lance, ás pretensións de tan sagaz, e atrevido, misioneiro.

O coidado desenvolvemento desta segunda imaxe e o seu potencial de efectismo simbólico dificilmente atopan, segundo xa se afirmou, comparación nos restantes casos presentados polo autor na mesma obra, e, non obstante, non por tal razón será a única carga de profundidade do opúsculo polo que aquí nos interesamos. Para demostralo temos a terceira figura da memoria, situada no ángulo noroeste da estancia-recibidor. O punto de partida será nesta ocasión o ideograma *li* (利) («beneficio», na acepción que a Ricci lle interesou). Asistimos, unha vez máis, á partición do carácter orixinario, neste caso a partir dunha incisión vertical, dividíndoo en dúas metades, en dous novos caracteres: «coitelo» (刀) (o esquerdo) e «cereal» (禾) (o dereito). Desde esta base construirase a terceira imaxe da memoria, segundo el mesmo a define: «[U]n agricultor que suxeita unha foz, disposto a segar os cultivos do campo» (cit. Spence 2002: 167).

Neste caso, a similitude dos termos empregados, os novos ideogramas dispostos e o simbolismo por alusión existente entre eles resulta clara e inmediata. Mesmo demasiado clara e inmediata á luz dos exemplos anteriores e xa analizados. A relación e identificación existentes entre agricultura e beneficio, entre campo (personificado e

exemplificado en distintos tipos e xéneros de cereais) e enriquecemento (persoal e colectivo) é, certamente, un punto de encontro compartido, común, por parte de sociedades de tipoloxía agraria ao longo e ancho do globo e as cronoloxías, entre elas as sociedades italiana e chinesa que coñecía o noso autor. Escaso sería o esforzo do noso autor e limitada o seu labor nesta ocasión se as súas pretensións se reducisen a tal identificación ou a outras similares, pero o potencial simbólico desta terceira imaxe ricciana excede o evidente.

Certo é que neste caso non se recorrerá a reinterpretacións filosófico-conceptuais, a desprazamentos fonéticos ou á interpretación (interesada) dun pasado favorábel ás pretensións do noso autor. Tamén o é que, ata este punto, todo parece ser excesivamente sinxelo. Non obstante, a interpretación alegórica que realiza o propio Ricci volverase tanto máis interesante canto se establece a partir do seu propio apelido. Tal e como puidemos advertir no punto anterior, se ben a pronunciación do seu nome (Matteo) non resultou dunha complexidade insalvábel, e, por conseguinte, a súa conversión en Madou non supuxo unha variación excesiva (substancial), o seu apelido (Ricci) si resultaba na práctica case impronunciábel baixo as normas da fonética chinesa. Pretendendo salvar unha dificultade da que era consciente, cambiarao finalmente polo de Li, escrito coa mesma grafía que *li* («beneficio»), é dicir, co mesmo carácter seleccionado para a súa terceira imaxe da memoria, pero pronunciado como *ly*. Li (*Ly*) Madou, Li (*Ly*) Matteo, o noso xesuíta aprendeu prontamente a manexar a dualidade semántica e a flexibilidade interpretativa e simbólica do seu novo contexto lingüístico, empregando de forma sistemática a súa nova denominación (enténdase, no plano escrito, onde tiña a posibilidade de elixir, na medida en que no oral, tal e como vimos de referir, a mutación respondía a unha necesidade irrefutábel), especialmente cando pretendía facer referencia ou destacar a súa ocupación misional ou a súa pertenza á Compañía de Xesús[417].

Ricci, xesuíta e misioneiro, presentábase, entre outros emblemas e títulos e, por certo, en enriquecemento do simbolismo cristiá medieval ao uso para figuras como a do predicador, como agricultor de almas nun vasto e agreste campo, cuxo enxeño conseguira, desde apenas facía unha década, comezar a arar e irrigar. El era, desde o seu propio apelido, o beneficio que se presenta en forma de laborioso agricultor ante quen observase as súas imaxes da memoria. Se a publicidade foi, en liñas xerais e en íntima relación cas artes do *cortigiano* que tan caras eran ao Instituto Ignaciano (vid. Hosne 2014: 212), arma destacada e predilecta por unha Compañía nova sen a historia nin a tradición de que gozaban aquelas ordes e agrupacións relixiosas coas que debía enfrontarse e competir, as cales si posuían un dilatado pasado e unha maior colección haxiográfica e milagreira, en particular polo que respecta aos mendicantes, tal pulsión publicitaria non representou unha ocupación menor ou foi descoidada por Matteo Ricci.

Con todo, chegados a este punto perfectamente podería cuestionarse o feito de que, para entender e interpretar correctamente esta imaxe e ser quen de acceder á plenitude do seu contido simbólico, era requirido e esixíase ao visitante do palacio da memoria ricciano non xa só un coñecemento suficiente da lingua, o simbolismo e a cultura chineses, senón da propia persoa de Matteo Ricci, das súas ocupacións e empresa, e, por suposto, do seu novo denominativo vertido ao chinés; todo o cal é certo. Non obstante, se cremos que isto podería supoñer algún tipo de problema xeneralizado para o seu correcto funcionamento no contexto concreto no que foi planificada e desenvolvida a súa obra e os contidos da mesma, entón a controversia interpretativa será

417 Téñase en conta que, en non poucas ocasións (caso da súa colaboración no *Xardín de tinta* de Cheng Dayue), cando pretendía insistir na súa procedencia xeográfica, mantiña o seu nome latino (vid. Spence 2002: 167-169).

exclusivamente nosa. E é que non debemos perder de vista o feito de que boa parte da súa produción escrita (desde logo o seu *Tratado das artes mnemotécnicas*, pero tamén o seu *Da amizade*, as *Dez disertacións dun home paradoxal* e, mesmo, *O verdadeiro significado do Señor do Ceo*, 1603) non se dirixía, nin moito menos, á súa difusión popular. Convencido como estaba, e como o estiveran outros antes que el, de que a misión evanxélica (no seu caso) en China unicamente podería triunfar se en primeiro lugar se conseguía dobregar ás elites, ás que o pobo, sumido nos rigores e referencialidade socio-cultural dunha maquinaria tan fortemente xerárquica e piramidal como o era a China dos Ming, se limitaría a seguir, as súas obras se publicaban e difundían no contexto privilexiado de pequenos círculos das elites políticas, científicas e intelectuais (tantas veces indistinguíbeis entre si) nos que Ricci fora quen de introducirse, ben fose por mediación da súa arte, fama ou grazas á axuda inestimábel de amigos e aliados como Xu Guangqi, Zhao Kehuai ou Cheng Dayue, e nos que soubo moverse con singular destreza. Non tiña sentido, pensara Ricci como Llull o fixera séculos antes, correr tralos abázcaros cando a raíña se mantén impasíbel ou, peor, contrariada no corazón da colmea.

O nome de Ricci, de Li Madou, era coñecido entre os seus cada vez máis numerosos contertulios, e á súa lenda, á magnificación publicitaria da súa persoa, soubo engadir con singular acerto o de Macerata o xogo simbólico do seu propio apelido, reforzándoo, clarificándoo e especificándoo mediante a terceira das imaxes que embelecían e en torno ás que se estruturaba a súa didáctica mnemotécnica.

Finalmente, na esquina suroeste da antesala do seu palacio atopamos a cuarta e derradeira das imaxes da memoria, relacionada esta en concreto co cuarto gravado elaborado polo propio Matteo Ricci e entregado tan só un ano máis tarde a Cheng Dayue (APÉNDICE IX). Para este último elemento seleccionarase a voz *hao* (好), «bondade». Exactamente igual que en tódolos casos que vimos de ver, a grafía orixinal seccionarase en dúas metades, neste caso verticalmente, obtendo dous novos caracteres, un dos cales, o esquerdo, xa nos resulta coñecido, o ideograma de «muller» (女), mentres que o dereito é novo: «neno» (孩).

Volvemos novamente a unha representación de conxunto, con dúas figuras diferenciadas pero asociadas, e, habida conta da súa misión apostólica, da súa formación e ocupación sacerdotal e da referencia mariana antes referida, o desenvolvemento icónico posterior pode irse facendo evidente ou, cando menos, esperado. E non nos equivocaremos. E é que, a cuarta imaxe ricciana, aquela referida á bondade (se ben tamén, en ronsel significativo-comprensivo, á compaixón ou o amor, intimamente relacionados coa anterior), representa a un neno suxeitado nos brazos da súa nai, que xoga distraído e xovial. A referencia cristolóxica vólvese aquí evidente. Ricci, de feito, non escatimará en puntualizacións e especificación na tipificación e exposición desta cuarta figura. Máis ben pola contra, definiraa con gran luxo de detalles, atendendo de forma minuciosa (e, mesmo, podería dicirse que afectuosa) ao deseño e caracterización tanto da muller como do neno, se ben prestando máis atención á primeira, á que presentará como unha nova e bela criada chinesa (aínda porta, por exemplo, e cunha tradución inmediata na lectura simbólica do ideograma do que parte a súa figura, o dobre moño propio da súa condición) (vid. Spence 2002: 258ss.). Da mesma maneira, a coincidencia entre esta imaxe da memoria e a cuarta peza da súa serie de gravados non é aleatoria, así como tampouco o é a amplitude de detalles e precisións que nos regala na súa exposición, sendo como o son estas cándidas mulleres (a da imaxe e a do gravado), as cales toman nos seus brazos con cariño e xogan cos seus risoños fillos, a Virxe María e o pequeno Xesús.

Semellantes pero non idénticas, toda vez que a humildade e sinxeleza que serven de fondo simbólico da cuarta imaxe da memoria se contrapoñen á maxestade que inscribe a representación iconográfica do cuarto gravado[418], o único, por certo, que carece dun acompañamento textual explicativo, limitándose nesta ocasión a exposición escrita á intitulación da imaxe (sobre e concisa, pero efectista: *Tien Chu*; *Tianzhu*, Señor do Ceo), o lema co que se grava a aureola de María[419] e unhas breves liñas máis anexas, de función máis contextualizadora que aclaratoria (é dicir, máis referidas á peza como un todo que ao seu contido concreto). Aminoración de conxunto que, polo demais, en nada afecta ao contido simbólico desta peza, a cal se atopa, máis ben pola contra, cargada dunha profunda figuración acorde no seu conxunto coas tendencias manieristas que acabarán cristalizando na arte barroca e que aquí se fai xirar, principalmente, en torno á paixón e final da vida de Xesucristo. Tal é o caso, por exemplo, do xílgaro pousado no colo de Cristo (paxaro que, xunto ao paporroibo, se convertera en representación arquetípica da paixón e martirio do Mesías na iconografía medieval e primeiro-moderna) ou da rosa que porta a Virxe na súa man dereita (símbolo tanto da paixón como dela mesma, en tanto en canto flor raíña entre as restantes flores)[420].

O modelo empregado, o referente, parece ter sido unha elaboración dos misioneiros xesuítas xaponeses de 1597 (ano do Martirio de Nagasaki nese país), na que se reproducía ou imitaba a copia feita pola súa vez por Wierix dunha pintura mariana da catedral de Sevilla (vid. Spence 2002: 260)[421]. Hermenéutica de conxunto e reelaboración constante. A arqueoloxía da peza favorece o enriquecemento da mesma, ao tempo que nos permite observar e distinguir, discriminar, as aportacións particulares realizadas por cada autor ou propias de cada contexto (caso, por exemplo, do xílgaro que aparece na representación de Ricci, pero que non está presente nas versións anteriores).

En calquera caso, por medio delas, por medio desta nova composición de conxunto (volvemos á cuarta imaxe da memoria ricciana), Ricci lograba, unha vez máis,

418 A Virxe María, ergueita e máis solemnemente engalanada (sen que esta solemnidade implique exceso, senón a maxestade propia do recollemento relixioso), coroada por un trío de anxos e cunha rosa na súa man dereita, sostén ao Xesús neno coa esquerda. O Fillo de Deus, pola súa vez, bendí ao espectador xesticulando coa dereita mentres suxeita unhas uvas na sinistra.

419 O cal, por certo, non recolle a tradicional consigna *Ave Maria Gratia Plena*, senón que, froito dunha pequena modificación, fixa a fórmula como *Ave Maria Gratia Lena*. A modificación é mínima, apenas o baile dunha única letra, semellando non ser máis que unha pequena errata. Porén, a cuestión é máis complexa e problemática do que parece, e «lena» non é (ou non parece ser) unha simple errata. Para comezar, a verba ten significado, un significado que, ademais, dá a impresión de servir de ponte de unión entre este cuarto gravado e a cuarta imaxe da memoria. Non en balde, o lema pode ser traducido como muller sedutora ou de gran beleza. Matteo Ricci podería ser perfectamente o autor consciente desta transfiguración, pero, máis alá da coherencia argumental de conxunto e do sentido de cohesión probatorio que tal situación favorece, dificilmente podería probarse. Desde logo, facendo nosas as consideracións do especialista Jonathan Spence, se o de Macerata foi consciente das implicacións desta variación, deulle continuidade, e, se non foi o resultado dunha transformación premeditada, senón a consecuencia dun erro tipográfico sobre o lema orixinal, non o corrixiu (vid. Spence 2002: 260-261).

420 Non aparecen, non obstante, outros elementos depositarios dun rexistro simbólico similar, caso do pelicano, a ave que alimenta aos seus fillos co seu propio sangue e que aludía á figura redentora de Xesucristo, ou outros suxeitos a unha lectura simbólica máis problemática, fose polo seu carácter polimorfo (favorecendo potenciais interpretacións contrarias) ou por ter coñecido unha sorte histórica máis adversa nas dinámicas de readecuación cultural a ámbitos alleos ao universo cultural no que fora orixinalmente concibida, caso do verme e do xa por entón (nos eidos da simboloxía relixiosa occidental) moi deostado voitre.

421 O exiguo texto que acompaña ao documento gráfico parece dirixirse xustamente e de forma específica a remarcar a procedencia e o contexto de produción da obra, tanto da súa versión orixinal (elaborada como peza conmemorativa da toma de Sevilla por Fernando III de Castela fronte ás forzas almohades do *caíd*, gobernador, Axataf tralo prolongado asedio sufrido pola cidade de máis dun ano, entre xullo-agosto de 1247 e novembro de 1248) como da máis recente reelaboración xaponesa. Latexaban, trala imaxe do de Macerata, o valor e forza de atracción aportados tanto polo coetáneo martirio xaponés como pola publicitación do éxito do Cristianismo fronte ao Islam representado pola única das Cruzadas Mediterráneas que, ao longo, se revelaría historicamente exitosa, a Peninsular.

introducir e fixar no corazón mesmo do seu palacio da memoria, que tan laboriosa e dedicadamente erixiu como aula das súas artes mnemotécnicas (que non só, habida conta do contido multi-disciplinar que agocha o texto) para os seus discípulos chineses, un dos piares iconográficos fundamentais e capitais da mística e a arte cristiá desde o Gótico e, fundamentalmente, o Concilio de Trento, converténdoo, deste xeito, nunha sorte de símbolo universal, trans-cultural. Todo o cal ao mesmo tempo en que se incidía sobre / e reforzaban nocións fundamentais das disposicións cristolóxicas, teolóxicas e morais do Catolicismo do seu contexto. Tal é o caso da bondade como elemento connatural e vertebral da natureza tanto de María como de Xesucristo (reflexo aquí da idea do Deus Suma Bondade) ou da exaltación da pobreza e humildade propias da orixe do Fillo de Deus, do Rei de reis, ao que o noso autor se referiría comunmente, desde o momento en que a nomenclatura quedou fixada, como Señor do Ceo (*Tianzhu* / 天主), o cal, fronte a tódalas súas dádivas e graza, se presentaría, facendo gala daquel estraño sentido do orgullo e a honra que, asociado ao recollemento e a humildade (mesmo á humillación), predicaban os cristiáns, como non máis que no descendente dunha sinxela escrava.

Se a submisión e obediencia dos emperadores chineses ao Señor do Ceo eran tan sinceras e veraces como o transmitían e deixaban ver as súas tradicións[422], podería reclamar (e publicitar) o P. Ricci (e, con el, outros misioneiros e seguidores da súa pouco ortodoxa escola), dificilmente poderían selo menores en relación ao seu fillo, con independencia do nome que se lle dese.

4.3. Un tratado acerca da amizade

Comecemos a nosa andaina co seguinte fragmente de *O outono do Renacemento* de William Bouwsma, o cal pode servirnos como resume do tratamento dado desde o plano filosófico ao amizar en Occidente neste contexto:

> «O reverso de semellantes actitudes [a hipocrisía e o disimulo como bases das relacións humanas] era a idealización da amizade, sumamente importante cando as relacións humanas eran sospeitosas. A "amizade" era ambigua e adoitaba ser o contrario do "desinteresado". Para Hooker, necesitamos amigos porque "ao ser moitos os actos da vida, necesítanse moitas mans amigas para levalos a cabo". Doutra banda, valorábase porque satisfacía as necesidades emocionais. Segundo afirmaba Burton, proporciona consolo, relaxa a mente e distrae da melancolía: "Do mesmo xeito que o sol está no firmamento, a amizade está no mundo, un lazo divino e celestial. Ao igual que o amor nupcial, perfecciona a humanidade, e é preferíbel […] á afinidade ou consanguinidade". Bacon escribiu que nada podía brindar tanto alivio como "un verdadeiro amigo, ao que se pode facer partícipe das penas, alegrías, temores, esperanzas, sospeitas, consellos, e de calquera cousa que nos oprima o corazón, nunha especie de confesión civil". Montaigne atopaba na amizade "unha calor xeral e universal, moderada e uniforme, [e] unha constante e ben disposta afabilidade, todo xentileza e cordialidade, con nada amargo que a aguilloe… [Na amizade, as almas] mestúranse e confúndense unhas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

422 «Os Chineses contan […] que o Emperador Wen-Wang perseverou ata o fin en humillarse, en ocultar o esplendor da súa Maxestade, en encerrarse no seu corazón e en dobregarse ante este señor e Rei altísimo Xangti; que o Emperador chamado Hiaxi, cando tiña que reprocharse unha acción indigna, tremía de medo e de respecto ante Xangti, e tiña costume de dicir que este medo e este respecto contíñano de maneira que non ousaba pecar contra a recta razón; que antigamente o Emperador mesmo cultivaba a terra onde se sementaban os froitos que debían ofrecerse ao soberano Rei e Señor Xangti. E preguntando a Confucio un Rei da China […] se habería que rogar máis ben ao Deus tutelar do lume ou o Deus máis inferior da casa, Confucio respondeulle que se se tiña ofendido ao Ceo, é dicir, ao Señor do Ceo, era só a el a quen se debía pedir perdón» (Leibniz 2007: 191).

> con outras de tal maneira que acaban borrando a costura que as uniu". O seu ensaio sobre a amizade causou admiración no círculo de Sarpi, en Venecia. Cervantes, a referirse á cordialidade entre don Quixote e o seu humilde escudeiro, sinalou que a amizade podía eliminalas barreiras de clases, e na amizade entre as súas monturas vía un exemplo que debía avergoñar aos homes, que tan mal saben gardarse amizade os uns aos outros (*Quixote*, II, 12, páx. 721).
>
> Nas cartas que se intercambiaban os distintos eruditos abundaban as declaracións de fraternidade, como no caso dos círculos de Lipsio e Nicolas de Peiresc. A amizade era "a segunda relixión" de Donne e foi eloxiada por Francisco de Sales. Moitos dos poemas de Johnson estaban dirixidos a amigos do "grupo de Ben". Tamén se invocaba como lazo de unión dos cidadáns de Orleáns, nun documento que reza: "Tódolos problemas que acosaron á cidade de Orleáns foron resultado da pouca intelixencia respecto da amizade duns cara aos outros"» (Bouwsma 2001: 163-164).

Ao noso entender, e con independencia das súas reducidas dimensión, o tratado *Da Amizade* (*Jiaoyou lun* / 交友論) de M. Ricci é unha das pezas máis relevantes da vasta produción escrita do noso xesuíta, e o é na medida en que, como soubo destacar V. Avarello, representa o mellor expoñente do valor do seu pensamento como ponte ou nexo entre os universos intelectuais chinés e occidental, do papel privilexiado de Ricci como introdutor da cultura occidental en China e como impulsor dun, segundo as palabras de Avarello, encontro ou reunión humanista (*rencontre humaniste*) entre ámbolos dous mundos (vid. Avarello 2014: 576).

Como puidemos observar, a amizade non é un asunto menor para o pensamento clásico chinés. Máis ben pola contra, a amizade é unha trabe perfecta e plenamente inserida na espiña dorsal da filosofía chinesa, ata o punto de converterse, en determinadas ocasións (destacadamente nas tendencias confucianas máis vinculadas ás súas formulacións orixinarias) nunha peza central, nuclear e clave, do conxunto de todos aqueles valores e principios éticos que configuraban e conducían ao ideal de perfección moral e, por conseguinte, perfilaban os caracteres e fundamentos do home superior. Unha verdadeira constelación de virtudes e principios morais na que podemos destacar elementos como a equidade, a entrega, a benevolencia, a sinceridade, a importancia do saber e da súa aplicación práctica, a corrección, o sentido do xusto, a autodisciplina, a introspección ou o sempre tan polisémico e maleábel, conceptualmente falando, sentido do humanitarismo. Dificilmente podería térselle pasado desapercibido ao noso xesuíta ou haber ignorado este crisol, así como a importancia capital do amizar no mesmo, máxime tendo en conta que a primeira obra que compón en chinés, polo menos na súa totalidade e deixando de lado as traducións nas que xa viña traballando, está adicada integramente ao estudo do amizar baixo tales trabes[423]. Obra que, polo demais e segundo relata na súa *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (1609; ocasionalmente publicado como *Commentari della Cina* ou abreviado simplemente como *Entrata*), formaría parte dos presentes que, no que parece ser un episodio en todo sentido inventado (ou, cando menos, ficticia e literariamente reconstruído), Ricci entregaría ao príncipe de Jian'an, Zhu Duojie (1573-1601), quen, de acordo co proemio

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

423 Un feito que, por certo, aparece subliñado na propia correspondencia do autor, incidindo tanto na publicitación das dotes intelectuais de Ricci (quen, en menos de medio século, tería logrado dominar unha linguaxe tan complexa como a chinesa, mínimo ata o punto de ser capaz de escribir un libro de sentenzas, o que non deixaba de ser un verdadeiro logro) como na súa implicación para coa misión evanxélica chinesa (de cara tanto aos xesuítas como o conxunto da Igrexa) e no seu declarado interese pola sabedoría milenaria do Imperio do Medio (de cara aos chineses, fundamentalmente polo que respecta ao letrados). Neste sentido, na carta 32 a Acquaviva, de 13 de outubro de 1596, podemos ler: «O ano pasado por exercicio recollín en letra chinesa algúns ditos en *De Amicitia*, escollidos dos mellores dos nosos libros» (en Ricci 2007: XVII).

do opúsculo do misioneiro sobre o amizar, lle tería solicitado con anterioridade ao noso xesuíta que lle ensinase e falase da natureza do amizar en Occidente.

O éxito posterior do tratado non sería menor, segundo podemos seguir de documentos como a carta de 13 de outubro de 1596 enviada por Ricci a Acquaviva. Tal sería a fama coñecida polo mesmo e o número de letrados e intelectuais que lle solicitaban copias que o texto pronto coñecería novas reimpresións e, mesmo, edicións. Deste xeito, un texto que comezou a súa andaina en forma de peza manuscrita e cuxa primeira publicación se realizou sen o coñecemento de Ricci, como el mesmo recoñecería na súa correspondencia con Acquaviva, reservada aos ollos dun círculo verdadeiramente selecto, sería obxecto prontamente de numerosas reimpresións, algunhas das cales aumentarían o seu volume e contidos por medio da introdución de distintos prefacios e, mesmo, do incremento do número de sentenzas. Así pois, só tres anos despois da primeira edición impresa (1596), en 1599, vía a luz una segunda e maior serie de imprenta, na cal se incluía un novo prefacio, elaborado polo matemático, burócrata e amigo de Ricci Qu Taisu (瞿太素) (1549-1612). A terceira impresión ampliada chegaría dous anos máis tarde, en 1601, por mediación do intelectual neoconfuciano (radicalmente neoconfuciano) Feng Yingjing (馮應京) (1555-1606), quen engadiría un novo prefacio ao texto. Nesta nova versión xa se atopan inseridas as 24 novas sentenzas sobre o conxunto das 76 orixinarias, dando como resultado o conxunto de 100 máximas tomadas como canónicas a partir de entón en versións sucesivas (APÉNDICE X). E é que, tal e como destaca Filippo Mignini, contemporáneo noso, o *Da Amizade* continuou sento editado e impreso, ben fose por xesuítas ou por intelectuais chineses, os cales chegarían a incluílo «en parte ou completamente, en coleccións sobre a amizade ou en antoloxías literarias chinesas durante os séculos seguintes» (Mignini, intr. Ricci 2007: XVIII), entre eles o moi reverenciado Zhu Shilu e o erudito e amigo de Ricci Qu Rukui (bautizado en 1605 en Nanjing, converténdose nun dos primeiros seguidores cristiáns do xesuíta), quen, de acordo co *Siku Quanshu* (四庫全書; *Bibliografía comentada da Biblioteca Imperial* ou, no que pode ser unha tradución etimoloxicamente máis fiel, *Os catro tesouros do Emperador* ou *A biblioteca reunida dos catro tesouros*), tería recomendado de forma temperá a obra daquel (vid. Ollé 2016: 586, Hosne 2014: 205).

Pero falabamos antes dun lugar privilexiado para o encontro entre culturas, case que para o achegamento entre civilización, e é o momento de xustificar tal afirmación. Unha xustificación tanto máis necesaria na medida en que se ten afirmado ocasionalmente, ao noso entender sen razón, que no opúsculo sobre o amizar de Ricci non se advirten elementos ou contidos orientais de importancia máis alá dos meramente formais (caso da súa composición en sentenzas ou aforismos) ou dos recursos ideográficos (en ocasións vinculados ao carácter representativo da memoria). O sentido marxinal ou case destes e outros elementos similares, polo demais, vese reforzado a causa da sombra proxectada no texto por algúns dos grandes nomes da tradición occidental que se invocan no mesmo (Aristóteles, Cicerón, Plutarco, Agostino, Andreas Eborensis, Dióxenes Laercio, Ambrosio de Milán ou Plauto, entre outros). O último, a presenza a importancia da pegada filosófica occidental no texto, é certo, sen dúbida, pero non deixa por iso de ser un erro silenciar, esquecer ou minusvalorar aqueles elementos do pensamento oriental que están claramente recollidos e integrados no mesmo. Vexamos algúns exemplos, comezando polos máis relevantes, aqueles asociados á obra de Confucio, coa que Ricci xa entrara en contacto, primeiro a través das *Analectas*, consultadas tempo atrás, e máis recentemente ao familiarizarse cos restantes *Catro Libros*, os cales comezara a traducir en 1591. Só o sabio virtuoso é

capaz de descubrir a auténtica amizade, que é a base do perfeccionamento moral-intelectual de este. É piar confuciano. Primeiro impacto ou presenza.

Ricci tampouco está a invocar aquí ás chamadas virtudes cardinais (sabedoría, ou prudencia, fortaleza, temperanza e xustiza), coa excepción da sabedoría, a cal lle sirve de punto de encontro co Confucianismo. O resto das virtudes ás que recorre serán tamén confucianas: a benevolencia, a autoconciencia ou corrección e o rigor. E se no Cristianismo, ao igual que pasara co Platonismo clásico, a xustiza consiste na harmonía das tres restantes virtudes, en Ricci as tres virtudes agora mencionadas confluirán na virtude maior da sabedoría.

O código de virtudes ao que acode o noso autor é, pois, simple e sinxelamente confuciano. Este sería o segundo trazo. O terceiro nos remite á noción de camiño. A transformación pode implicar dun camiño exterior ou físico, pero necesariamente supón unha viaxe ou crecemento interior. Neste mesmo sentido se inscribe o fondo conceptual que acompaña ao seu segundo gravado, relativo ao camiño de Emaús, do que logo nos ocuparemos, ou a segunda canción do ciclo composto para a corte imperial, que di así:

«Un pastor mozo entristeceuse un día,

odiaba a ladeira na que estaba;

imaxinou unha montaña distante que lle pareceu

moito máis fermosa con diferenza,

e que indo alí aliviaríanse as súas penas.

Así que emprendeu viaxe á montaña distante,

pero segundo se ía achegando a ela

parecía menos atractiva do que aparentaba de lonxe.

Oh xove pastor, xove pastor,

como esperas transformarte

cambiando de morada?

Se te afastas, podes deixarte atrás a ti mesmo?

A pena e o xúbilo brotan do corazón.

Se o corazón está sereno, será feliz en todas partes,

se o corazón está axitado, todo lugar causará pena.

Unha mota de po no ollo

provoca rapidamente incomodidade;

como podes facer caso omiso desta lezna afiada

que te horada o corazón?

Se ansias cousas fóra de ti

nunca conseguirás o que buscas.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por que non poñer en orde o corazón

e achar a paz na túa propia ladeira?

Autores antigos e novos por igual dan este consello:

non aporta ningunha vantaxe vagabundear no exterior,

mantén o corazón no interior, porque

isto comporta o beneficio» (Ricci, cit. Spence 2002: 201-202).

Ligado ao anterior temos a cuestión do mito do longo camiño cara ao amigo (e cara ao amizar). Ricci, traendo para si a máxima coa que Confucio exaltaba a alegría de atoparse cun amigo que chega de longo e o valor do reencontro, sitúase a si mesmo no proemio do seu *Da Amizade* en tal tesitura, destacando a importancia da viaxe e a distancia por el percorrida. Cuestión da que se fai eco o prólogo de 1601 de Feng Yingjing, no que se afirma en relación a Ricci o seguinte: «Mestre do grandioso Occidente, despois de facer unha difícil viaxe de 80.000 *Li* [un *li* corresponde aproximadamente a 500 m.] a través de Oriente, veu a China a facerse de amigos» (Ricci 2007: XXXIII).

Na súa obra, Ricci parece afondar na natureza da amizade seguindo un patrón moi próximo aos esquemas da sabedoría oriental, destacando a importancia das obras ou feitos por oposición á fraxilidade e vacuidade das verbas (entre outras, sentenzas XI, XIV, XX; XXI ou XXIII). A amizade debe sustentarse no afecto e na virtude, e non nos intereses particulares ou na promesa ou esperanza de beneficios materiais (sentenzas XXVII, XXVIII[424] ou XXXII), sendo fundamentais a intencionalidade e a reflexión[425]. Todo isto é certo, pero, seguindo o ronsel confuciano, a súa potencial realización ou materialización plena resultan imposíbeis sen o necesario concurso da confianza mutua, sen por iso abandonar toda caución ou precaución, xa que, tal e como se apunta na sentenza VII: «antes de entrar en amizase, necesítase observar; despois de atopala, necesítase confiar» (Ricci 2007: 13).

E a cousa non queda aquí. Ricci faise eco igualmente doutros elementos propios, neste caso, do Confucianismo inmediatamente posterior ao seu fundador e, mesmo, do Neoconfucianismo. Seguindo ao seu mestre, os seguidores inmediatos de Confucio distinguiron cinco relacións sociais naturais a partir das cales construíron e definiron a

424 «Quen ao facer amizade busca soamente o seu propio interese e non se preocupa de beneficiar ao amigo, é un comerciante non un amigo. O home vulgar fai amizade como se prestase diñeiro: non calcula senón os intereses» (Ricci 2007: 27).

425 Sobre a sentenza XXVIII e similares: tanto a concepción de diversos tipos posíbeis de amizade como a súa estratificación xerárquica e polarizada entre aqueles imperfectos, inferiores ou terreais e aqueles outros que mellor responden ou representan a pureza e perfección ideais do amizar (partindo, xeralmente, da división e distinción entre a amizade que emana e se desenvolve fundamentándose na virtude dos seus integrantes e a que xorde e se mantén exclusivamente polos intereses particulares dos seus compoñentes), como a propia linguaxe empregada fan encaixar a Ricci no marco dunha ampla e arraigada tradición filosófica sobre a amizade e o amor presente tanto en Oriente como en Occidente. Por citar só algúns exemplos, atopámonos co cordobés Ibn Hazm (994-1064) cantando as virtudes dun amor que atopou o seu propio motor en si mesmo, máis alá e con independencia de calquera interferencia externa: «O meu amor por ti, que é eterno pola súa propia esencia, / chegou ao seu apoxeo, e non pode minguar nin crecer. / Non ten máis causa nin motivo que a vontade de amar. / Deus me libre de que ninguén lle coñeza outro! / Cando vemos que unha cousa ten a súa causa en si mesma, / goza dunha existencia que non se extingue xamais; / pero se a ten en algo distinto, / cesará cando cese a causa de que depende» (Ibn Hazm 1971: 102). Da mesma maneira, Aristóteles condenaba no libro VIII da súa *Ética Nicomáquea* a amizade por utilidade como propia de mercadores e comerciantes: «A [amizade] que busca a utilidade é propia de comerciantes, e os ditosos non teñen necesidade de nada útil, pero si de cousas agradábeis» (Aristóteles 1988: 332-333). O problema aquí non era o útil mesmo, o útil como presenza no amistar, mesmo no amistar virtuoso, senón o útil polo útil, o útil exclusivo.

estrutura xerárquica piramidal do seu sistema cosmogónico-moral. As relacións humanas, á súa vez, derivaban daquel en fervenza, sustentándose na interacción das catro normas ou formas (segundo eles as denominaban): a virtude, a obediencia, a orde e a amizade / amor. A saber: relación pai-fillo, marido-esposa e irmán maior-irmán menor (de orde familiar), soberano-súbdito (social) e a relación entre amigos, principio abstracto e nuclear que permite recoñecer aos homes como tales, deixando de tomalos como estraños para velos como amigos potenciais. A amizade, en tanto argamasa da estabilidade e orde (tanto social como cósmico), e, por conseguinte, como condicionante e parámetro directriz para a existencia do resto das relacións sociais, permitiríanos afirmar que: «A relación entre amigos é máis íntima que aquela entre irmáns; pois,os amigos chámanse entre si "irmáns", e os máis íntimos entre os irmáns son "amigos"» (sentenza XXXVI) (Ricci 2007: 33). (Ricci volverá a incidir nesta cuestión na súa inconclusa crónica da entrada do Cristianismo en China, onde tamén afirmará que as relacións que os «bachareis» e «doutores» establecen entre si son tan intensas que practicamente se converten en irmáns, e así se comportan entre eles ata a morte.) Neste mesmo sentido, Ricci afirmar´na sentenza L o seguinte: «A amizade prevalece sobre o parentesco só por isto: os parentes poden non amarse en reciprocidade, os amigos non. De feito, as relacións e parentesco permanecen aínda sen amor entre os parentes; pero se falla o amor recíproco entre os amigos, co podería subsistir a esencia da amizade?» (Ricci 2007: 41). (Atendendo no seu caso ao amor, Aelredo de Rievaulx, ao referirse á fonte orixinaria do amizar, diría que, se ben o amor pode existir sen amizade, esta non pode darse sen amor.) Unha especie de contrato humano, propio da súa natureza e da súa alma, que implica toda unha serie de obrigacións e xestos de reciprocidade para cos demais[426], pero que, no fondo, revela as carencias propias do ser humano, a súa incapacidade para vivir con dignidade e para triunfar por si meo, en soidade: «Un home só non pode cumprir cada cousa; por iso o Señor do Ceo enviou aos homes a amizade, para que así se presten mutua axuda. Se se eliminase do mundo este precepto, o xénero humano seguramente se disgregaría» (sentenza XVI) (Ricci 2007: 19).

Se recoñece así a natureza dual do concepto da amizade, respondendo, por unha banda, ao plano da necesidade[427] e, pola outra, á conxunción ou rexistro de totalidade: «O meu amigo non é ouro que a metade de min mesmo; así, é outro eu. Por tanto, debo considerar ao amigo como a min mesmo» (sentenza I) (Ricci 2007: 9). Así tamén: «Se ben o amigo e eu temos dous corpos, nos dous corpos hai un só corazón» (sentenza II) (Ricci 2007: 9). Compoñentes, plano da necesidade e plano da totalidade, non excluíntes entre si, senón reciprocamente necesarios, dado que: «A maior parte das cousas no mundo por si soas son inútiles; pero, postas xuntas, comezan a ser útiles. É que acaso só o home non sería así?» (sentenza LXV) (Ricci 2007: 53)[428].

426 «O fillo devoto herda as amizades do pai como recibe a propiedade» (sentenza IV) (Ricci 2007: 11).

427 «As razóns de ser da amizade son a necesidade mutua e a axuda mutua» (sentenza III) (Ricci 2007: 9).

428 Atopámonos novamente ante unha tradición de longa duración, a cal atopou na conquista da amizade ou do amor o estado de sublime plenitude da propia existencia. A alma do suxeito, despois de ter vagado previamente de forma incompleta ou imperfecta, limitada en calquera caso, atópase finalmente completa, en estado de éxtase ou arrebato, no momento en que se atopa e asocia, vincula, con outra alma, facéndose plenamente consciente da súa natureza fragmentaria e inconclusa, da cal ben puidera non haber tido noción con anterioridade. Casos como o do *Libro da flor* de Ibn Dāwūd (868-909), un dos máximos representantes do sentir neoplatónico na filosofía islámica temperá, son especialmente significativos a este respecto. O amor, para el, non sería máis que a fusión das dúas metades dunha única alma, dunha única esfera, que, unida no mundo supralunar, partiuse ao descender ao sublunar. Tal sería, de feito, o motivo de que estes fragmentos se atraesen de forma innata, natural, guiando aos suxeitos ao longo das súas vidas co obxectivo de reencontrarse. (Nova versión do mito platónico do andróxino.) Non obstante, ao noso entender, poucos autores captaron e expuxeron este sentimento de forma máis vehemente e poética que Ibn Hazm, quen non nos fala das dúas metades dun corpo previamente unido, senón de dúas almas (diferenciadas e individualizadas) que terían compartido un vínculo ou relación previa nun plano superior: «Difiren entre si as xentes sobre a natureza do amor e falan e non acaban sobre ela. O meu parecer é que consiste na unión entre partes de almas

Ricci recorre certamente, por medio das súas sentenzas e aforismos, a autoridades occidentais en materia de amizade, pero, á súa vez, é moi sensíbel á concepción confuciana do amizar que nos presenta esta relación non só como peza clave e explicativa da marabilla dun universo en orde, harmonía e correspondencia mutua, senón tamén como trabe da correcta e necesaria fundamentación ou sostemento da sociedade. *Machina mundo* ou *Deus ex machina*. Para o primeiro aspecto, baste con comparar o fondo referencial da xa referida entrada XVI, 2 das *Analectas*[429] coa décima sentenza do tratado ricciano:

> «A amizade e a inimizade son como a música e o estrondo, que se distinguen segundo se hai ou non harmonía; de feito a esencia da amizade é a harmonía. Coa concordia as cousas pequenas crecen, coa discordia as grandes derrúbanse.
>
> A música conduce á concordia mentres que o estrondo conduce á discordia. O pacto dos amigos é como a música; o desacordo dos amigos é como o estrondo» (Ricci 2007: 15).

Para o segundo aspecto, retéñase o seguinte: na súa *Historia de China* (1661), o xesuíta Bartoli, recollendo informes e noticias que lle chegaban de misioneiros destinados no Imperio do Medio, rexistra nos seguintes termos a natureza socio-moral dos chineses:

> «Como a China é, por así dicilo, o Imperio dos pretendentes, non habendo outro semellante no mundo, onde calquera home, e de calquera condición por abxectísima que sexa, ten inviolábel dereito a poder pasar por encima dos outros, e, se os méritos do saber impúlsano, a ascender ata eminentísimas dignidades, por enriba das cales non hai nada máis sublime que a coroa real, non pode por menos de estar cheo todo de emulacións, envexas e rancores: non obstante, aínda que se poñan a mal a morte [inimicen], trátanse, no que as aparencias esixen, con cariño; e como as honras debidas a cada oficio, e grao, entre os moitos que hai, están todas fixadas entre eles, e teñen o punto ata onde debe chegarse, ao inclinarse, ao poñerse de xeonllos, ao tocar o chan coa fronte, e nas formas de falar, e nos títulos, nunca, por grande que sexa o odio que se teñan, faltan un e outro nun punto ó seu deber; e estímase que facelo é de homes francos de ánimo e ben educados» (Bartoli, en Guadalupi e Stocchi 1989: 198-199).

Mattèo Ricci, para o caso, quizais non estivese en desconformidade con esta segunda función da amizade, amizade de convivencia e respecto como vínculo social, sobre todo

que, neste mundo creado, andan divididas, en relación a como primeiro eran na súa elevada esencia; pero non no sentido en que o afirma Muhammad ibn Dāwūd (Deus se apiade del!) cando, apoiándose na opinión de certo filósofo, di que "son as almas esferas partidas", senón no sentido da mutua relación que as súas potencias tiveron na morada do seu altísimo mundo e da veciñanza que agora teñen na forma da súa actual composición. / Sabemos todos que o segredo da atracción ou do desvío entre as cousas creadas está na afinidade ou repulsión que hai entre elas, porque cada cousa busca sempre ao seu semellante, o afín só no seu afín sosega, e esta comunidade de especie exerce unha acción que os sentidos perciben e unha influencia que salta á vista. A mutua antipatía entre os contrarios, a mutua simpatía entre os iguais, o ímpeto que enlaza ás cousas parellas entre si, son cousas que achamos ben patentes no noso mundo. / Pois, sendo isto así, que non ocorrerá coa alma cuxo mundo é purísimo e etéreo, cuxa equilibrada esencia tende ao alto, e cuxa substancia está presta a percibir a afinidade e a inclinación, o desexo e a aversión, o apetito e a repulsión?» (Ibn Hazm 1971: 101). (Fala Platón por boca de Erixímaco, enténdase, Empédocles de Agrixento, e do burlador de Sócrates, o comediógrafo Aristófanes: obviamente, é evocación do *Banquete* platónico.)

429 «Cando o mundo está ben gobernado, os ritos, a música e as expedicións militares proceden do Fillo do Ceo. Cando o bo Camiño non rexe o mundo, os ritos, a música e as expedicións militares proceden dos príncipes. Haberá poucos casos nos que estas dinastías non perdan o poder nunhas dez xeracións. Se os altos funcionarios son os que se encargan dos ritos, a música e as expedicións militares, as dinastías perderán o seu poder, en case tódolos casos, nunhas cinco xeracións. Cando sexan os funcionarios de inferior categoría os que detenten a autoridade do Estado, será raro que o poder mesmo non se extinga en tres xeracións. / Cando o Camiño impera no mundo, o poder político non reside nos altos funcionarios. / Cando o Camiño prevalece en toda a superficie baixo o Ceo, os súbditos non discuten o goberno» (Confucio e Mencio 1995: 116-117).

se temos en conta as endemoniadas relacións que os xesuítas mantiñan coas ordes relixiosas que colaboraban (é un dicir) na evanxelización.

Finalmente, non debemos pasar por alto o feito de que Ricci se atrevese a realizar incursións no estudo e explicación do simbolismo ideográfico da escritura chinesa e da súa mensaxe iconográfica a propósito da cuestión da amizade (xogo e exercicio de coñecemento que, por entón, estaba a practicar de forma case simultánea a través do recurso ás imaxes da memoria). Especialmente relevante resulta a este respecto a xa citada sentenza LVI:

> «Deus deu aos homes un par de ollos, de oídos, de mans, de pés, manifestando que pode levar a bo fin cada cousa se dous amigos se axudan reciprocamente.
>
> Na escritura antiga a palabra "amigo" estaba composta de "dúas mans" [手] das cales, cando menos, podemos asirnos; a palabra compañeiro estaba composta de "á e á" [羽], é dicir dúas ás, coas cales só o paxaro pode voar. Non será acaso que os antigos sabios consideraron así aos amigos?» (Ricci 2007: 47)[430].

Pirotecnia epistemolóxica. Por certo, aquí usou as súas propias mans. Non fala, escribe, precisamente de memoria.

Todo o dito ata o momento compete á análise de contidos e fórmulas, isto é, da mensaxe expresada e das formas baixo as que se realizou tal operación, pero, chegados a este punto, aínda quedou sen responder un interrogante, relativo non xa aos contidos ou o tratamento dos mesmos, senón ao seu valor e, digamos, idoneidade, a saber: por que a amizade? E esta deriva haberá de ser corrixida inmediatamente.

Comecemos polo máis inmediato. Matteo Ricci é aínda un pensador relativamente pouco tratado na nosa contorna historiográfica, sendo poucas as traducións existentes das súas obras ás linguas occidentais e escaseando as análises das mesmas, centradas como o están a maioría na análise estrutural e contextual da súa ocupación misional, atendendo só de forma episódica e, en ocasións, practicamente accidental á casuística concreta da súa produción accidental. Evidentemente, estas son consideracións xenéricas, relativas ao estado actual da cuestión, as cales, en tanto que tales, non invalidan nin negan a existencia de casos excepcionais ou alleos á "norma". Porén, o *De Amicitia*, co permiso de McGuire, desafía toda definición. É a excepción por antonomasia, sendo obxecto dun número comparativamente maior de traducións e de análises de carácter específico, monográfico, de temática heteroxénea (traballos filolóxico-lingüísticos, análises comparativas coa tradición confuciana, xenealoxías da tradición grecolatina que lle sirve de bagaxe, etc.). Certamente, o *Jiaoyou lun* é o primeiro texto integramente redactado en chinés polo xesuíta e, certamente tamén, a súa fama posterior nos círculos letrados do mandarinato destacan desde un primeiro momento esta peza do conxunto da produción escrita ricciana, pero, é simplemente isto todo o que se precisa para rubricar a excepción? Acaso non se referiu o propio Ricci á súa obra sobre o amizar como un «exercicio de tradución» na súa carta ao xeneral Acquaviva? Canto máis se pode estender o tempo historiográfico adicado a unha simple

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

430 Un espírito de fondo similar pode rastrexarse no *Eclesiastés*, no que, se ben non se fala en ningún momento de forma explícita da amizade, si se fai das penurias da soidade e dos goces e beneficios consecuencia do compañeirismo (sendo a obra de Deus, en última instancia, incognoscíbel para o home, e, por conseguinte, carecendo de toda seguridade, o «porqué» pasa a depender do «para quen»; vid. Acuña Fernández 2020: 268): «Mellor son dous que un: tirarán bo proveito do traballo de entrambos. / Se caen, un pode axudar ao outro. Mais, malia o só! Cando caia non terá quen o erga. / E aínda máis: "Dous xuntos a durmir, quecen ben; un só, como se quentará?" / E: "A un só, pódeselle; dous xuntos, resisten"» (Eclesiastés 4,9-12).

práctica de escritura chinesa? Pero, é se acaso a resolución á incógnita se atopa na propia cuestión abordada, no amizar?

Certamente, o valor histórico-historiográfico do *De amicitia* ricciano depende en moi boa medida da súa posición temperá no marco da produción escrita do de Macerata e da fama da que logo gozou entre a intelectualidade chinesa, pero non é casual que a primeira aventura editorial chinesa de Ricci tratase sobre a amizade, así como tampouco que un dos escritos máis caros entre a poboación nativa de cantos deu a prelo o noso xesuíta se centrase na devandita temática. Máis ben pola contra, Ricci, como ben soubo sinalar Ana C. Hosne, soubo captar e mergullarse no sentido ambiguo e esquivo da noción da amizade de finais da época dos Ming do que nos fala Martin Huang. E é que a amizade era materia popular no ocaso da penúltima dinastía chinesa, da mesma maneira en que o sería, por certo, no arco do Renacemento Tardío-Barroco europeos, e, en moi boa medida, por motivos similares, suma de expansión e convulsión interna:

> «Durante o período Ming —especialmente no último século desta dinastía— a amizade parece haber sido celebrada cun entusiasmo sen precedentes. En termos xerais, a comercialización da economía Ming, e a consecuente mellora da mobilidade social e xeográfica, crearon tanto novas necesidades como novas posibilidades para a amizade: a difuminación das fronteiras sociais tradicionais —como as existentes entre literatos e comerciantes— tendía a facer a sociedade da Ming menos xerárquica, e, por tanto, máis propicia para o cultivo da amizade entre diferentes grupos sociais. O que cualifica ao período Ming tardío como a idade de ouro na historia da amizade masculina chinesa [*the golden age in the history of Chinese male friendship*] non foi o feito de que os homes chineses do período Ming tardío fosen necesariamente máis amizosos ou máis dispostos a facer amigos que aqueles doutros períodos históricos, senón que o seu auténtico afán por conversar sobre a amizade e a súa audaz e innovadora retórica elevaron a amizade a un nivel moral máis alto do que nunca antes ocupara» (Hosne 2014: 191)[431].

Tal parecese que volvese a falar Bouwsma, aínda que dun outro outono. Joseph Lam destacou ao respecto a importancia, mesmo urxencia, da que se revestía a tipoloxía e caracterización dos vínculos afectivos, entendidos como unións elitistas e intelectuais, por parte dunha intelectualidade / funcionariato que se asociaba e reunía en clubs literarios (*wenshe*) e de letrados (*shishe* e *qinshe*) e asociacións de debate filosófico (*jianghui*) (vid. Lam 2007: 84)[432]. Non en balde, Ricci non tería sido o único intelectual do período en redactar un escrito sobre a amizade, sumándose ao seu *Jiaoyou lun* as reflexión que sobre a mesma temática realizou o amigo de Ricci Jiao Hong (焦竑) (1541-1620) (quen, polo que concirne á reflexión filosófica sobre a amizade, tería servido de nexo entre os modelos tradicionais confucianos e os propios da sincretista Escola de Taizhou) e o *You lun* (友論; *Tratado sobre os amigos*) do heterodoxo e polémico, e tamén amigo do propio Ricci, Li Zhi (李贄) (1527-1602), quen tería realizado algunhas copias do *Jiaoyou lun* do xesuíta para os seus discípulos e cuxa

431 M. Ollé engade a estas palabras, que practicamente reproduce de forma literal, a seguinte precisión, no que supón unha paráfrase das liñas seguintes de A. Hosne: «Por outra banda, a cifra crecente de letrados que, habendo aprobado os exames imperiais, quedaban sen praza e sen asignación funcionarial, facía da amizade unha ferramenta imprescindíbel para establecer lazos de complicidade intelectual e profesional, á marxe dos canais oficiais e a marxe do utilitarismo» (Ollé 2016: 587).

432 Modelo de asociación masculina elitista que, polo demais, en nada debeu estrañar ao noso xesuíta: «a amizade como un tipo de vínculo afectivo intelectual e elitista non habería sido novo para Ricci cando este o atopou en China. De feito, el mesmo procedía dun universo masculino en Europa, o dos colexios xesuítas. A Sociedade de Xesús atraeu moi rapidamente á elite cultural e a súa descendencia masculina de tódolos países europeos para estudar nas súas escolas» (Hosne 2014: 213).

posíbel influencia na forma final do texto ricciano non debe rexeitarse con rapidez. Certamente, moito é o que separa á noción de amizade manexada polos dous autores, pero non por iso deixan de existir puntos de acordo entre ambos (caso da importancia da axuda e o socorro mutuo como trazas definitorias do vínculo amistoso). Máis aínda, pode que Li Zhi se agoche tras aqueles espazos e elementos que, na obra de Ricci, serven, aínda que de forma solapada, de redutos de resistencia ao Confucianismo (vid. Hosne 2011: 6-7, Hosne 2014: 206-208).

Non en balde, Li Zhi foi acusado de predicar o valor da amizade e preferila sobre as súas obrigas familiares e os deberes habidos para cos seus parentes (non dubidou o mestre chinés en, unha vez considerou que as débedas ás que obrigaban as relacións familiares estaban saldadas, en enviar á súa familia a outra cidade para centrar a súa atención na aprendizaxe da Vía, pero tamén o goce da natureza e dos amigos). Ricci non chegará tan lonxe, e, de feito, neste punto se aparta de Li Zhi[433], pero non deixa de ser significativo que, nun texto adicado a unha das Cinco Relacións recoñecidas desde tempos do Confucianismo máis antigo, non se faga ningunha mención, sequera implícita ou diagonal, a estas, ao *wulun* (ao que, por certo, si se referirá Ricci abertamente na súa *Historia da introdución do Cristianismo en China*)[434]. Tanto Manel Ollé como Ana Carolina Hosne se teñen detido sobre este feito, cuestionándose polas razóns do mesmo. E aquí, unha vez máis, o contexto parece erixirse novamente en clave explicativa suficiente do interrogante: a convulsión propia dun período de descomposición, a disolución das liñas definitorias das relacións masculinas e a crise da definición clásica do amizar parecen configurar un espazo pouco proclive ás formas e esixencias dun esquema clásico, o das Cinco Relacións e as virtudes a elas asociadas, no que a amizade, como única relación de libre asociación, de carácter horizontal e non sometida ás dinámicas xerárquicas da dominación, podía poñer en crise ou en discusión o pretendido hieratismo piramidal da escala relacional chinesa de corte confuciano, isto é, o statu de China como *guojia* (literalmente, «Estado familiar») ao que as restantes catro relacións sociais naturais contribuían (as «amizades perigosas» das que nos fala Norman Kutcher)[435].

Súmense ao dito a problemática de expoñer con suficiencia e claridade unha doutrina de tal complexidade nun compendio aforístico[436] e as dificultades de acompasala e facela encaixar de forma satisfactoria co fondo de acomodación cristiá e erudición humanista que latexa tralo texto e, cicais, nos teñamos aproximado a unha explicación introdutoria e provisional de tal ausencia.

433 Coa posíbel excepción da sentenza L, na que Ricci afirma unha forma de superioridade da amizade sobre o parentesco, fundamentada na substancialidade do amor como elemento definitorio da primeira e accidental na segunda, no que podería lerse como un favorecemento da relación entre amigos en detrimento da habida entre pais e fillos, coa conseguinte e posíbel subordinación da virtude que lle é propia: a piedade filial.

434 A única referencia explícita ao *wulun* se dá no prólogo preparado por Feng Yingjin para a edición de 1601 do *Jiaoyou lun*, no que, por certo, tamén aparece a única referencia habida en todo o texto á primeira entrada das *Analectas* de Confucio, na que, como tivemos oportunidade de observar, se adica espazo á cuestión da amizade.

435 E aínda habería que sumar a problemática de recoñecemento explícito das Cinco Relacións Cardinais nun texto de aproximación persoal e apertura afectiva como o que aquí nos ocupa por parte duns relixiosos que, en tanto que tales, unicamente parecían respectar, de cantas relacións consagraba o *wulun*, a existente entre amigos: «unha das críticas máis serias contra os xesuítas era que non entraban no *wulun*: non se casaban, polo que descoidaban a relación de marido e muller (*fu fu*) [夫妻] ; abandonaban a casa, e deste modo se rompían as relacións cos seus pais (*fu mu*) [父母] e irmáns (*xiong di*) [兄弟]; e ao deixar o seu pais perdían a relación co seu gobernante (*jun chen*) [君臣], de tal modo que soamente permanecían as relacións cos amigos (*peng you*) [朋友]» (Hosne 2014: 199).

436 Lembrese que o texto está preparado non para o lector occidental, senón para o chinés, coñecedor e familiarizado coa devandita doutrina, e, por conseguinte, máis esixente respecto da precisión e exactitude conceptual e formular coa que debía ser presentada.

O dito, con todo, non debe facernos esquecer a presenza e introdución consciente e laboriosa de conceptos e elementos claves do pensamento confuciano no *De Amicitia*, tales como a dirección do amizar / amistar cara ao cultivo dun mesmo e a íntima asociación existente entre a amizade e o aprendizaxe (sentenzas XIX e LXIX), a presenza de figuras como as do *junzi* e o *xiaoren* (sentenza LXII) ou a advertencia sobre o adulador como amigo egoísta e, en tanto tal, contrario ao amigo virtuoso (sentenzas XXXVIII, LXXXII e LXXXV)[437] (vid. Hosne 2011: 5, Hosne 2014: 196-198, Ollé 2016: 589), pero si abre un espazo de debate e deconstrución da obra que non pode ser ignorado.

E, en calquera caso e en definitiva, non debemos esquecer que, xa non a obra escrita ao respecto por Ricci, senón o propio amizar é un elemento que formou parte constituínte (e, en máis dun sentido, nuclear) dos esforzos evanxelizadores realizados e sostidos polo de Macerata:

> «Escribir un ensaio deste tipo, e nun momento semellante, era a maneira perfecta de facer amigos entre a elite. Matteo Ricci en particular compartía cos letrados chineses o amor polos libros, o que lle axudou a expandir gradualmente —así como a doutros misioneiros— empresa sobre a base dunha rede chinesa de publicacións, amizade e padroádego. Pero Ricci era tamén un misioneiro que non puido evitar relacionar —un pouco timidamente— a amizade virtuosa cun omnisciente Señor do Alto. Ao examinar as estratexias misionais no seu estudo sobre a conversión, Lewis Rambo presta atención aos modos de contacto involucrados: público, privado, persoal e impersoal. E a amizade se considera unha das formas de contacto para a conversión máis persoais e exitosas [*Understanding Religious Conversion*, 1993, 8ss.]. Así pois, o tratado *Da amizade* foi un instrumento para a conversión en si mesmo, e Ricci seguramente era consciente deste feito, dado que obtiña conversos de entre os letrados cos que falaba sobre a amizade» (Hosne 2011: 9)[438].

E o tería sido, consciente do valor da amizade como ferramenta propicia para o triunfo histórico da empresa evanxélica en terras chinesas (e non só), de forma temperá, xa desde mediados da década de 1580, desde o momento en que á residencia que levantou xunto a Michele Ruggieri en Zhaoqing se converteu en punto de encontro habitual da poboación nativa, incluídos representantes poderosos da devandita comunidade (representantes poderosos que podían volverse poderosos amigos).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

437 Con ecos na tradición chinesa, tanto clásica (*Analectas* XVI, 4) como moderna (crítica dos *ning ren* [佞人] no *Dijian Tushuo* [帝鑑圖說; *O espello do Emperador*] [1573] de Zhang Juzheng [張居正] [1525-1582]), e noutros puntos da obra escrita de Ricci (caso da *Historia da introdución do Cristianismo en China*, I, 101).

438 Por esta vía, a empresa ricciana ten sido comparada coa levada a cabo polos apoloxistas cristiáns durante os primeiros séculos da súa relixión: «Ricci aplicou ao estudo dos clásicos chineses e do confucianismo a mesma perspectiva dos primeiros apoloxistas cristiáns no imperio romano ante a filosofía grega, desde a convicción de que o importante era buscar puntos de contacto, indagando nas estruturas máis fondas do ser humano, como a que deseña a amizade» (Madrigal 2010: 369).

4.4. Unha outra entrada no amizar, a Querela dos Ritos e a praxe do P. Matteo Ricci

4.4.1. O camiño de Emaús

Con anterioridade, e por distintos motivos, xa nos referimos a dous dos catro gravados preparados por Ricci para Cheng Dayue, concretamente ao terceiro e o derradeiro, o cuarto, pero aquí queremos ocuparnos especificamente do segundo deles, relativo ao suceso cristolóxico do camiño de Emaús, pois o seu capital en materia de amizade resulta de interese para a presente investigación. Se ben son precisas algunhas notas aclaratorias previas.

Cheng Dayue era un fabricante de tinta e impresor chinés que, a inicios do século XVII, se propuxo dar ao público letrado un texto que intitulará *O xardín de tinta*. Para esta empresa, solicitará a colaboración de Ricci en forma de catro gravados, segundo quedou finalmente acordado, e así se executou. Estes gravados, orixinalmente preparados en bronce para ser posteriormente entintados, estaban deseñados e planificados para un marco temático concreto, o da relixión que o xesuíta estaba a predicar en terras chinesas. E Ricci, por suposto, aceptou a encomenda.

Cicais foi o exotismo, neste caso occidentalista, o que incentivou a solicitude do impresor, pois, por máis que, como vimos sinalando, as pretensións de atopar espazos de encontro e coincidencia entre ambos universos relixioso-culturais que servisen como elementos favorecedores do diálogo estaban a ser explorados por propios e alleos, a incomprensión parcial ou as posibilidades de distorsión da mensaxe, cando esta non era exposta coa suficiente claridade, eran riscos elevados para unha estrutura misional aínda fráxil (e que, de feito, o sería durante toda a súa historia). Tal afán clarificador se agocha, de feito, tralo acompañamento dos gravados por pequenos textos (primeiro, segundo e terceiro) ou lemas explicativos (cuarto) relativos e relacionados co seu contido, nos cales, por certo, se evidencia o sentido e significación concreto buscados por Matteo Ricci. Non en balde, os contidos desta colaboración, xunto coas imaxes do seu palacio da memoria e determinadas achegas iconográficas do seu opúsculo da amizade formaban parte e configuraban unha sorte de estrutura visual do discurso (neste caso, do discurso evanxélico) apropiada en extremo para a laboral misional do xesuíta.

No concernente ao segundo gravado preparado polo noso xesuíta para o impresor de tintas chinés, intitulado «Dous discípulos, despois de oír a verdade, rexeitan toda vaidade» (Apéndice XI), a tentación de reducilo a unha sorte de ponte ou espazo de tránsito entre os gravados primeiro e terceiro, caracterizados por unha maior (ou, cando menos, máis evidente) carga simbólica, se evidencia en máis dunha ocasión. Certamente, o sentido misional dos gravados primeiro e terceiro parece resultar senón máis eficaz, desde logo si máis propicio para o cumprimento dos obxectivos apostólicos últimos do noso xesuíta, en boa medida debido ao revestimento efectista do que ambos están dotados. Neste sentido pode afirmarse que este segundo gravado e a terceira imaxe da memoria ricciana gardan un fondo común, o de semellar engadidos formais, mesmo accidentais, inseridos con apenas xustificación entre entidades simbólicas maiores, máis elaboradas ou, cando menos, caracterizadas por trazos máis desenvolvidos ou teatrais. Aínda a cuarta peza do conxunto preparado por Ricci para Cheng Dayue, a pesar da súa natureza lacónica a nivel textual, aseguraba o valor da súa presenza por medio da súa identificación e asociación coa cuarta figura da memoria, coa que compartía un mesmo fondo apostólico-funcional. Con todo, aquí, ao igual que acontecía coa terceira imaxe da

memoria, estamos ante a forza das aparencias, e aquí pretendemos subliñar e analizar o valor que lle é propio a este segundo gravado, e que aquí nos resulta de especial interese, toda vez que pode ser aproximado á reflexión filosófico-histórica ricciana sobre o amizar.

Ricci selecciona para a ocasión o capítulo 24 do *Evanxeo* de San Lucas, no que se nos presenta o devagar tráxico de dous discípulos de Cristo, dos que unicamente se identifica a un de forma explícita (nominal): Cleofás. Na súa travesía camiño de Emaús, os seguidores do Mesías, cuxa perda os mergullara nun estado de total tristura e desamparo, atopáronse cun terceiro peregrino (e teremos a oportunidade de observar con posterioridade que o emprego desta verba non é aleatorio), quen, evidenciando o seu estado de ánimo, lles preguntaría polas razóns da súa máis que notoria tristeza. Aquí estamos a transitar xa o espazo que transita do relato evanxélico orixinario á versión ricciana, e será este un movemento constante ao longo do desenvolvemento posterior desta figura e do texto explicativo que a acompaña.

Sorprendido polo aparente descoñecemento amosado polo terceiro viandante en relación aos sucesos acaecidos en Xudea, Cleofás responderalle con unha outra pregunta. Acaso ignoraba o estraño os acontecementos que convulsionaran recentemente este recuncho do Mediterráneo Oriental? Estivera acaso á marxe das novas relativas á vida, obra e milagres de Xesucristo, e, en particular, ao seu posterior martirio e morte? O texto que acompaña ao gravado sintetiza estes feitos con brevidade, case que en forma de contextualización, para pasar inmediatamente ao feito narrativo en torno ao que se estrutura toda a narración posterior, a marcha dos dous discípulos cara a Emaús (indicación xeográfica que non se menciona no relato ricciano, por razóns sobre as que logo volveremos)[439]. E é que non é a morte de Xesús na Cruz, e a conseguinte desaparición da face da terra do tan agardado redentor e liberador (primeiro, do pobo elixido e, posteriormente, do xénero humano no seu conxunto), o que capitalice a narración dos feitos, así como tampouco, en sentido estrito, a tristura dos discípulos, senón a dor padecida polo Fillo de Deus e o ignominioso camiño que o levou a tan tráxico desenlace. Tema igualmente destacado, cuxas raíces poden rastrexarse aos conflitos da apoloxética teolóxica-política cos pagáns durante os primeiros séculos da historia do Cristianismo, é o das razóns que xustifican que tal padecemento fose coñecido non xa por un enviado dos Ceos, senón por un ser de natureza divina. Así se pecha a primeira sección do acompañamento textual do gravado: «Explicáronlle [os discípulos ao terceiro camiñante] as palabras das Sagradas Escrituras, que predixeran como o Señor do Ceo debía resistir á dor e padecer para así salvar ao mundo, despois do cal regresaría ao seu reino celestial» (Ricci, cit. Spence 2002: 139).

O terceiro viandante, o propio Xesucristo recentemente resucitado, pero cuxa verdadeira identidade non fora aínda descuberta ou adiviñada polos seus discípulos (ben fose por culpa deles ou porque o Fillo de Deus a estaba a agochar de forma premeditada)[440], tras atender aos seus lamentos, explicaralles e faralles comprender, recorrendo para tal fin ao universo das profecías e referencias bíblicas veterotestamentarias relativas á súa (propia) figura (segundo a Igrexa as fora interpretando e asumindo como tales por medio da súa esexese posterior), como e en

439 «Na época na que o Señor do Ceo, para salvar o mundo, aguantaba a súa dor aquí na terra, dous dos seus discípulos fuxían xuntos polo camiño» (Ricci, cit. Spence 2002: 139).

440 O asunto non é tratado na versión elaborada polo de Macerata, posiblemente polo complexidade e, mesmo, carácter problemático do mesmo, non sendo este o espazo máis adecuado para tal exposición comprensiva, quedando reducida a problemática en torno ao non-recoñecemento do Mesías por parte dos seus seguidores á fortuna da habilidade deste (identificado aquí simplemente co Señor do Ceo) en materia de disfrace: «O Señor do Ceo cambiou de forma e, sen aviso, uniuse a eles» (Ricci, cit. Spence 2002: 139).

que maneira o martirio e violento final de Cristo eran necesarios para a redención do xénero humano que Deus prometía.

Unha vez chegados a Emaús, o aínda velado Xesucristo pretendía seguir co seu camiño, pero os seus discípulos acabaron convencéndoo de que pasase a noite con eles. Finalmente, o Mesías revelaría a súa verdadeira identidade durante a cea, concretamente no momento de bendicir e partir o pan. Non puideron, con todo, os discípulos gozar por demasiado tempo da compañía do mestre, dado que, no mesmo momento en que se revelou como tal, se esvaeceu, deixándoos, iso si, nun estado de fervor relixioso renovado e de maior paz de espírito, froito tanto da experiencia e reencontro cristolóxicos como, elemento non menor, da adquisición dun mellor, máis completo e, sobre todo, íntimo coñecemento e comprensión do sentido teleolóxico e universal da vida do Fillo de Deus.

Este Cristo viandante que consola ao aflixido e o acompaña, facendo súas as inquedanzas do outro e aliviándoas, neste caso, por medio do consolo que aporta a ensinanza a quen menos sabe, tería servido a intelectuais como o cartuxo Ludolfo de Saxonia (*ca*. 1300-1377/1378) para configurar e deseñar a imaxe de Xesucristo amigo. Esta imaxe e a súa simboloxía, certamente, coñeceron una fortuna histórica e, en particular, historiográfica inferiores ás doutras fórmulas que serviron á lectura sociolóxico-moral do Mesías, destacadamente polo que respecta á do Cristo amante (pénsese no par Xesucristo maduro-Xoán mozo), pero non por tal motivo se limitou ou detivo o seu particular devir histórico. Máis aínda, non só existen trazos compartidos entre as formas do Cristo amante e do Cristo amigo, senón que algúns deles coñeceron un máis pormenorizado e coidado desenvolvemento na súa versión amizosa, en particular polo que respecta á presenza próxima e íntima que se achega e detén a comprender e tentar paliar as causas do sufrimento daqueles cos que se asocia emocionalmente, no caso do episodio de Emaús a dous discípulos (dous discípulos menores e, á luz da súa fortuna histórica posterior no seo do santoral cristián, practicamente descoñecidos).

A versión ricciana do relato resulta reducida ou, cando menos, sensiblemente simplificada, restrinxíndose como o fai ao tránsito previo á chegada do grupo a Emaús, o cal podería atopar a súa necesaria xustificación no feito de que o noso xesuíta tivese seleccionado para a ocasión un dos episodios máis complexos e crípticos de cantos compoñen a relación biográfico-escatolóxica contida e exposta nos Evanxeos. Tal sería, de feito, o fondo que subxacería tralo sentido aclaratorio que acompaña e, en moi boa medida, dá sentido á segunda sección do texto de acompañamento ao gravado. Non debemos esquecer ao respecto que a historia de Emaús foi obxecto de numerosas interpretacións e, mesmo, confrontacións (algunhas das cales chegaron ao campo particular da teoloxía) no seo da Igrexa Católica ao longo dos séculos. Moitos son os interrogantes que atravesan o episodio, comezando pola razón ou razóns de que unicamente un dos dous discípulos fose identificado nominalmente e rematando polos motivos que levaron a Xesucristo a ocultar voluntariamente a súa verdadeira identidade ou aos seus discípulos a non ser capaces de recoñecelo e identificalo correctamente, sen esquecer cuestións de orde máis cabalístico, caso do posible simbolismo matemático existente en relación coas sete leguas que, de acordo con Lucas, separaban Emaús de Xerusalén, coa súa posíbel asociación interpretativa co arco da Paixón (vid. Spence 2002: 138).

Así pois, nesta ocasión non terían sido unicamente motivos propios da súa particular empresa sincretisto-evanxélica os que levaron a M. Ricci a reeditar e

modificar o relato bíblico no comentario anexo ao segundo gravado, senón tamén a imposibilidade de incluír e sintetizar nun espazo textual reducido todos estes elementos, non sendo posíbel darlle unha resposta axeitada ou suficiente a toda a complexidade simbólica e a tódalas posibles interpretacións doutrinais elaboradas en Europa en torno a esta pasaxe. Non obstante, tal e como acontece no resto dos gravados, as modificacións levadas a cabo por Ricci exceden, con moito, as adecuacións instrumentais que esta necesidade primaria demandaría.

No concernente á imaxe seleccionada como modelo para o deseño do seu gravado, segundo ten sinalado Jonathan Spence, o de Macerata tería elixido a ilustración 141 das *Imaxes da historia evanxélica* de Nadal, na que se representa a cea en Emaús. Non obstante, ante a ausencia do referente Ricci, da mesma maneira en que o fixera co primeiro dos seus gravados, recorrerá a outra das láminas da Paixón de Antonio Wierix. Nesta ocasión, nun primeiro plano se representa a Xesucristo e os seus discípulos falando, sinalando o primeiro coa man a dirección contraria da indicada polos segundos. Nun segundo plano, no interior dunha suntuosa edificación, reconstrúese a escena da bendición do pan durante a cea. A versión ricciana, con todo, está totalmente transfigurada, non só no relativo ao relato evanxélico ou a imaxe de Nadal, senón mesmo á de Wierix. Así, no gravado de Ricci Xesucristo preséntase baixo a sincretista e ricciana imaxe do Fillo de Deus como Fillo do Ceo, os discípulos que o franquean están luxosamente engalanados e visten como peregrinos, moi similares ao estilo dos romeiros ou xacobeos por certo, e calquera posíbel referencia, textual ou visual, á cea foi desterrada.

En última instancia, tanto o gravado como o texto aclaratorio adxunto o son dunha conversa, cuxa importancia, propia tanto do tema tratado como do encargado de expoñelo, é suficiente como para deter o propio tempo. Non importa a viaxe, non importan as razóns da mesma, non importa a casuística e identidade de quen atende ás palabras de Xesucristo, o único merecedor de atención son as ensinanzas deste, e á exposición e clarificación das mesmas adicará Ricci a totalidade da segunda sección (sección conclusiva) do acompañamento textual. Así, se a sección preparatoria ou introdutoria concluía coa interpretación cristolóxica das Sagradas Escrituras, as cales profetizaran o martirio do Fillo de Deus (e, a través del e mercé do segredo ou misterio trinitario, de Deus mesmo) como forma de cumprir e garantir o fin escatolóxico salvífico da humanidade (ou, cando menos, daquela parte desta que se adherise ás ensinanzas da Igrexa), Ricci progresará a partir deste punto na demostración de que:

> «[N]on debemos aferrarnos aos gozos do mundo nin afastar os sufrimentos. Cando o Señor do Ceo veu á terra, de desexar a felicidade tería podido ter felicidade, de desexar o sufrimento tería podido ter sufrimento: e non foi ningún erro que elixise o sufrimento. Nos sufrimentos deste mundo hai depositada unha grande alegría, nos gozos deste mundo acumúlase un gran sufrimento» (Ricci, cit. Spence 2002: 139).

Pode acaso negarse que aquí reside unha sabedoría superior (suprema, en última instancia)?, prosegue Ricci, como se parecese querer responder a aquela problemática xurdida e fornecida en tempos da loita entre as apoloxéticas cristiá e pagá xustamente en relación ás razóns pola que a divindade encarnada se vira obrigada non xa só a padecer tormento e, finalmente, a atopar a súa morte nas mans dos seus opositores, cuestións sobre as que, en calquera caso, existían exemplos afíns na mitoloxía grecolatina e noutras similares da contorna histórica, senón ao porqué o fixo como un vulgar criminal (Porfirio). Unha problemática que, lonxe de terse extinguido no hiato dos tempos,

parecía estar chamada a reaparecer no contexto das evanxelizacións chinesa e nipoa. Desde logo, a cuestión resultaría evidente e libre de toda sombra de dúbida para os discípulos unha vez comprenderon o fondo moral da mesma: «Tras cobrar conciencia e comprender, os dous discípulos entregáronse a unha vida de amargo sufrimento, do mesmo xeito que a xente normal busca xoias e diñeiro. A súa dor aguda terminou fai tempo e a recompensa polo seu apego ao sufrimento é unha eternidade na esfera do ceo» (Ricci, cit. Spence 2002: 139).

A escatoloxía posmortuoria, unha vez máis, salvaba (ou, cando menos, pretendía facelo) a problemática dunha interpretación biográfica significada no seu carácter espiritual (e en toda a doutrina teolóxica establecida en torno á mesma), así como a necesidade e beneficios de adecuación a unha vida coherente e consecuente coas ensinanzas personificadas e exemplificadas vivencialmente polo Fillo de Deus. Non en balde, toda dúbida posible que puidesen albergar ou manter os discípulos en relación ao labor e misión mesiánica de Xesucristo quedan aquí radicalmente extirpadas, recorrendo, para o abandono da dúbida, ás Sagradas Escrituras, máis concretamente (á luz dos contidos e fórmulas que se destacan) a seccións ou fragmentos xa pertencentes ao bloque neotestamentario ou, mesmo, os resultados da hermenéutica bíblica posterior. (Ricci sitúa, deste modo, na dramatización do relato o novo *corpus* documental nun tempo histórico, no mellor dos casos, inmediatamente posterior ao padecemento, morte e resurrección de Xesucristo.) A única dúbida (ou, desde logo, a principal e definitoria) que, con anterioridade á exposición didáctica do Mesías, os aflixía e pola que vagaban e deambulaban sen rumbo aparente se refire ao correcto ou incorrecto da elección cristolóxica, á preferencia pola dor e o infortunio sobre a posibilidade de conseguir e desfrutar dunha vida feliz e próspera.

Tal é xustamente a ensinanza coa que Xesucristo os amoesta e que Ricci traslada aos lectores chineses. Ata certo punto, un eloxio do sufrimento estoico, que non chega a selo realmente, no que se incide tanto en determinados elementos da que poderíamos designar como a vertente clásica ou tradicional (o sufrimento persoal a cambio do beneficio público, colectivo ou cívico) como dos relativos ás reformulacións e mutacións que se deron no seo do propio Cristianismo, fixados nunha referencia significativamente máis persoal ou individualista (aos beneficios anteriores súmanse os do propio suxeito, que practicamente compra a cambio do seu padecer a entrada no Reino dos Ceos, dando lugar a unha correlación case mercantil entre o nivel do sufrido e o grao de graza adquirido para a vida eterna). Matteo Ricci agochou ou simulou (disfrazou), en máis dunha ocasión e de forma premeditada, determinados elementos doutrinais, teolóxicos ou cultuais da relixión que profesaba (e ensinaba) na súa exposición da mesma aos chineses, sempre que os consideraba problemáticos, dificultosos ou, en calquera caso, contraproducentes para co correcto cumprimento dos fins da misión apostólica que estaba a realizar. Con todo, si insistirá en numerosas ocasións na introdución deste aspecto particular da escatoloxía cristolóxica no universo cultural chinés, reforzándoa co recurso á exposición e defensa da mesma por boca dun dos máis "estoicos" de entre os cristiáns pertencentes ao relato histórico-lendario, quen, ao mesmo tempo, participaba dun coñecemento privilexiado das leis e esquemas divinos en tanto en canto fillo do Señor do Ceo (e Señor do Ceo el mesmo, segundo a sempre complexa e controvertida noción da Trindade)[441].

441 Non deixa de ser interesante a este respecto constatar como, nun xogo simbólico xa explorado na *Escola de Atenas* de Rafael, Xesucristo, como se de Platón se tratase, apuntaba coa súa man ao ceo nun xesto dobre, impartindo o seu particular sermón aos seus discípulos e seguidores ao tempo que sinalaba o lugar da súa procedencia ("persoal" e do seu coñecemento) e ao que pronto haberá de volver (vid. Spence 2002: 140). Polo que concirne á influencia da filosofía estoica no Cristianismo, é recomendábel a seguinte bibliografía: os *Ideología e historia. El fenómeno estoico*

Máis aínda, a proposta duns discípulos que, unha vez comprendida a verdadeira doutrina do Ceo e a moral que este esixe, deixaron de vagar sen rumbo e se apresuraron a seguir a senda correcta, a do sufrimento terreal (compensado pola recompensa celestial), parece servir para reforzar a propia imaxe dos misioneiros, incluso como defensa ante as posibles críticas dos seus detractores chineses relativas á lectura pesimista que a súa relixión ofrecía respecto da lectura da realidade físico-material e histórico-terreal (por certo, nunha nova similitude co Budismo que, a bo seguro, xesuítas como Ricci terían desexado afastar o antes posíbel). E isto era especialmente relevante en relación coas penalidades e dificultades da empresa apostólica, da súa propia. O sufrimento auto-imposto ou a non-fuxida da penalidade, senón a aceptación desta (mesmo a súa aceptación gozosa), non traducían unha sorte de proba ou manifestación, por consecuencia, das incapacidades do suxeito entregado á vida relixiosa (en particular polo que respecta aos encargados da súa propagación, do labor misional), como tampouco do infrutuoso ou, mesmo, perverso de dito labor. Pola contra, respondían e demostraban a sacralidade da que esta tarefa estaba revestida, fundamentada como se atopaba nas ensinanzas teóricas e na práctica vital do propio Fillo do Ceo (que, ao tempo, era el mesmo o Señor do Ceo). O cristián, en xeral, e o misioneiro, en particular, non se sacrifican e soportan o tormento pola procura de beneficios temporais ou por fanatismo, senón buscando a salvación da huanidade no seu conxunto (ao que habería que sumar, por máis que neste punto non se especificase ou expuxese abertamente, posiblemente por non ser este o momento ou o contexto [textual] adecuado para facelo, a recompensa particular prometida para unha vida posterior, para o Máis Alá).

4.4.2. A Querela dos Ritos

A fortuna coñecida pola empresa apostólica xesuítica de gradiente ricciana en terras chinesas nos obriga a falar da Querela dos Ritos. Denomínase *Querela dos Ritos* (tamén polémica, cuestión ou disputa) a un dos máis intensos conflitos aos que tivo que facer fronte a Igrexa contrarreformada ao longo dos séculos modernos. Aínda que orixinada e desenvolvida en primeiro termo no contexto dos procesos de evanxelización extra-europeos dirixidos pola Compañía de Xesús, en pouco tempo excedeu con creces tales coordenadas xeográfico-culturais, por máis que a propia historiografía católica tradicional tería intentando de forma sistemática reducir a problemática a unhas dimensións máis reducidas (e, por conseguinte, máis manexábeis), tratando, por tal vía, de reducir á marxinalidade unha polémica de carácter radicalmente estrutural e que, a pesar da súa orixe, rematou sendo máis europea que asiática.

Non en balde, a polémica acabou afectando á institución romana no seu conxunto, pero certamente o seu xermolo nos guía ata o Extremo Oriente, máis concretamente ata o conxunto de prácticas sincretistas e inculturacionistas deseñadas polos membros do instituto ignaciano como resposta pragmática á convicción de que era preciso atender e tomar en consideración as particularidades e casuística concretas dos diversos universos culturais nos que pretendían levar a cabo a súa actividade evanxélica. Desde logo o

en la sociedad antigua (1974) e *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (1974) de Gonzalo Puente Ojea, por parte da historiografía marxista, e *El Estoicismo* (1972) de Eleuterio Elorduy (a non confundir con seu irmán Carmelo, especialista en Filosofía Oriental, sobre todo chinesa, aínda que fixo o limiar dalgúns dos seus libros orientalistas), por parte da historiografía cristiá (os dous irmáns son xesuítas militantes). O propio Diderot, na voz «Chineses (Filosofía dos)» da *Enciclopedia Francesa*, xa observara una certa comuñón ou indicios da mesma existente entre os grandes tratados da Filosofía Chinesa tradicional e os escritos de Lucio Anneo Séneca.

Imperio do Medio, pero tamén o Xapón, a India e mesmo o Tíbet, sen esquecernos dos conflitos habidos na práctica misional (heterodoxa, isto é, non declaradamente aculturacionista) americana, pronto se revelarían en focos activos de oposición e resistencia ante toda unha serie de procedementos, asimilacións e aceptacións do pulso local que, en non poucas ocasións, parecían afastarse progresiva e perigosamente da ortodoxia controlada desde Roma. En torno a estas prácticas heterodoxas comenzarán a xurdir xa no século XVII toda unha serie de censuras e reprobacións, as cales evolucionarán ao conflito aberto e pouco disimulado (por máis que se tivese tentado) coa chegada do XVIII. Co cambio de século, e coa intensificación da polémica que o acompañou, deuse paso a unhas dinámicas nas que as críticas dirixidas de forma xeral contra a Compañía no seu conxunto se mesturaron coas denuncias e reprobacións das prácticas e actitudes particulares das misións asiáticas, desde a disputa formal dos ritos propiamente dita á controversia terminolóxica, cun punto particularmente quente no que concirne á tradución e exposición de conceptos claves do aparello teolóxico-doutrinal (incluída a propia referencia a Deus) por medio de verbas e nocións provenientes da lingua chinesa, sen esquecer outras problemáticas que, se ben orixinalmente singularizadas ou claramente diferenciábeis, acabarían sendo asociadas e confundidas baixo unha mesma denominación de conxunto (vid. Franco 2006: 225). Deste xeito, as pretensións de acomodación da empresa apostólica ás realidades locais ás que chegaban e nas que se integraban os membros Compañía en contexto asiático e americano pasaban a sumarse e engrosar o número de prácticas heterodoxas, cando non directamente sospeitosas de herexía, que, a ollos dos seus detractores, evidenciaban o carácter depravado que caracterizaba ao Instituto Teolóxico fundado por San Ignacio.

O peche da polémica chegaría coa reprobación e prohibición oficiais dos métodos e estratexias que os membros da Compañía viñan poñendo en práctica na India e na China desde tempos de Nobili e Ricci. A cadea das consecuencias, lonxe de restrinxirse á deslexitimación ou caída en desgraza do instituto ignaciano, tería afectado, danándoo, á fortuna do Catolicismo no Extremo Oriente, en cuxos esforzos os xesuítas xogaran un papel verdadeiramente privilexiado.

E, con todo, a disposición da curia respecto dos métodos dos xesuítas mudou sensiblemente ao longo dos séculos, non sendo recta a senda histórica que conduce á condena sen paliativos da metodoloxía destes. A segunda metade do século XVI e boa parte da centuria seguinte representan un período non xa de tolerancia, senón de aberta aceptación e, mesmo, celebración do *modo soave* de Valignano e das prácticas sincretistas de Ricci, Nobili ou Xavier. Son estes os tempos nos que Gregorio XIII reservar en exclusiva aos xesuítas as terras chinesas e nipoas mediante o breve pontificio do 26 de xaneiro de 1585. O século XVII iniciaría o cambio de ritmos. A exclusión de terceiros, da mesma maneira en que acontecera coas Bulas Alexandrinas ou co Tratado de Tordesillas, foi tan limitada como a fortuna dos documentos nos que se consagraba o devandito estado de monopolio. Para o caso chinés, a política de exclusión quedaría rescindida na práctica coa chegada e ingreso de membros das ordes mendicantes no Imperio do Medio desde o Sur, primeiro franciscanos (1631) e logo dominicos (1633).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Franciscanos e dominicos, defensores da mesma política aculturacionista da *tabula rasa* que as súas ordes xa viñan practicando en América, ademais de abertos competidores dos xesuítas por poder e prestixio tanto dentro como fóra de Europa, traerían consigo a faceta colonizadora e de conquista da Igrexa, aquela que, nun contexto de perda progresiva da autoridade e poder fáctico dos referentes universais tradicionais, apoiou e xustificou a expansión das monarquías occidentais como medio

necesario para o correcto desenvolvemento dos soños universalistas do Cristianismo, por máis que este proselitismo cristián de corte máis secular derivase cara a un espírito de identidade fragmentada que, ao longo dos séculos modernos, daría lugar aos denominados cleros nacionais[442].

A sombra deste espírito evanxélico-belicista se prolongaría no tempo, converténdose nunha sorte de recordo amargo contra o que aínda hoxe as comunidades cristiás occidentais se ven na obriga de loitar. Nesta liña, os integrantes dun comité teolóxico asiático aínda defendían á altura de 1995 que:

> «Desde a perspectiva de Asia, a historia da misión cristiá do século XVI ao XIX presenta a imaxe dun cristianismo que irrompe atropelando a harmonía de Asia, un cristianismo entregado a conquistar para Cristo a tódalas demais relixións e culturas […] Esta actitude basicamente negativa da Igrexa e da teoloxía cristiá cara ás demais relixións e culturas asiáticas explica en gran parte por que a misión cristiá non logrou botar raíces en Asia» (en Izco 2006: 179-180).

Xa os propios xesuítas asistirán con receo e preocupación á entrada destes novos corpos misionais. Neste estado de suspicacia xeneralizado se facían presentes as pretensións dos membros da Compañía por defender o monopolio adquirido décadas antes, pero tamén un sincero e calculado intento por eludir e evitar os máis que previsíbeis conflitos e desacordos derivados de premas de incompatibilidade metodolóxica e de interpretación doutrinal. Durante os tempos de preponderancia da Compañía, os seus numerarios no Imperio do Medio non só se esforzaran por consolidar a base dos seus fieis e, en particular, por ampliar e fornecer a súa rede de contactos nas esferas da intelectualidade e a autoridade política chinesas, senón que se esforzaran igualmente por publicitar a imaxe dun clero unido polos designios dunha Igrexa representada por unha soa e única voz. A cacofonía das múltiples seitas budistas, así como os frecuentes enfrontamentos habidos entre estas, xa foran aproveitados con mestría polos ignacianos para reforzar esta imaxe. O final do monopolio supuña o final do monólogo, e a competencia entre corpos misionais se anunciaba agónica.

Os xesuítas calcularon alto o prezo desta mutación, nunha aritmética evanxélica que, á luz dos acontecementos, se revelaría pouco equivocada, e se amosaron contrarios á idea de que a multiplicación dos esforzos evanxélicos, sempre que dita multiplicación significase unha proliferación de iniciativas, fose a ser favorábel aos obxectivos globais da Igrexa nun espazo tan volátil e inestábel como Asia. Porén, a política defensiva, practicamente proteccionista, coa que a Compañía pretendía facer valer os seus dereitos de predicación adquiridos acabaría representando unha nova fonte de críticas contra a mesma, non sendo poucos os que atoparon neste exceso de celo o reflexo dos medos e complexos duns personaxes heterodoxos que se vían na tesitura de afrontar a chegada de verdadeiros e fieis defensores da mensaxe evanxélica (vid. St. Clair 2000: 26 e 141ss.). Unha situación similar pode observarse no acontecido nas reducións guaranís da provincia xesuítica do Paraguai. Asumido o seu papel como fieis defensores da ortodoxia tridentina, os mendicantes tomaron nota da defensa xesuítica da homoxeneidade misional e aproveitaron a situación para denuncialos, contrapoñendo as prácticas privacionistas destes ao espírito sempre entregado á colaboración dos

442 Exemplos temperáns deste tipo de sacerdotes e relixiosos de lealdade primeiro territorial (monárquica) e, logo universal (papal) atopámolos no Subcontinente Indio, máis concretamente á sombra do Vicerreinado da India e ao amparo da misión xesuítica e do Arcebispado de Goa. Os vellos soños de cruzada do vicerrei Alfonso de Albuquerque (o Marte Portugués, o León dos Mares, César do Oriente...) veríanse cumpridos ou personificados en persoeiros como o visitador xesuítico de Goa, Nicolau Pimenta, un daqueles defensores da necesidade de progresar na colaboración e implicación conxunta dos esforzos dos poderes político e relixioso ao servizo da expansión e engrandecemento das monarquías seculares (vid. Gastão 1995: 31-32).

apóstolos. Tal sería o punto de vista desde o que o franciscano Sebastián de San Pedro se achegou á polémica. Este, no seu escrito anti-xesuítico de 1614, asimilaría a devandita procura de exclusividade cun espírito de avaricia incompatible coa xenerosidade mostrada polos primeiros discípulos do Mesías, os cales, no momento en que se achegaban aos bancos de peixes aos que lanzar as redes de Cristo, máis copiosos e abundantes por certo que os explotados polos membros da Compañía, non só non rexeitaron a axuda doutros pescadores, senón que eles mesmos os chamaron. Os xesuítas, pola contra: «parecíalles bastaban eles para todo o Xapón e China, por máis peixes ou almas que pescasen coa rede do Evanxeo, como agora din» (San Pedro, cit. Franco 2006: 206).

Serán estas tensións as que rematen por desembocar e cristalizar na denominada Querela dos Ritos. A polémica estendeuse cronoloxicamente o suficiente e tivo tanta intensidade como para definir o horizonte de conxunto baixo o que a misión xesuítica chinesa viu o seu final, e, con ela, o espazo construído polo P. Ricci como lugar de encontro e diálogo efectivo co diferente. Porén, para este punto a Querela dos Ritos xa se convertera nun fenómeno xenuinamente europeo, capaz de atraer a atención e interese das mentes vivas do seu contexto, e non só polo seu carácter doutrinal. Tal é o caso de Voltaire, quen, no seu *Século de Luís XIV* (1751), chegará a considerala como un claro reflexo ou manifestación do carácter contencioso ou do espírito camorrista que reinaba na Europa da súa época.

Agora ben, deben terse presentes unha serie de consideracións previas respecto desta problemática. En primeiro lugar, falamos dunha controversia que, se ben tivo o seu período de maior desenvolvemento e intensidade chegado o século XVIII, as súas orixes poden rastrexarse ata a primeira metade do XVII. Son, de feito, practicamente contemporáneas ao propio Ricci, pertencendo ao seu contexto as primeiras críticas e as censuras temperáns dos bispados de Manila e Macao, ás que, co tempo, se iría sumando toda unha serie de informes e denuncias que acabarían en mans das autoridades latinas, incluído o Santo Oficio. Neste contexto destaca a actividade do dominico Xoán Bautista Morales, quen enviará a Roma n total de 17 denuncias contra a Compañía. O efecto inmediato destas primeiras denuncias, recriminacións e amoestacións foi, con todo, limitado, e así tamén as súas consecuencias, tanto no seu contido como na súa forma, pero si serviron á historiografía posterior como os tronos que anunciaban a tempestade que se aproximaba. Neste sentido, as verbas do tan polémico Xoán de Mariana, historiador xesuíta, parece verdadeiramente premonitorias: «*De pequeños arroyos, y aun de gotas se hacen las crecientes de los rios, y de pequeños disgustos, que son ordinarios, resultan mares de amargura*» (Mariana 1768: 98).

A existencia de precedentes favorábeis, algúns deles de tanto peso xerárquico como a autorización emitida por Gregorio XV (p. 1621-1623) en 1623 validando as técnicas deseñadas e practicadas na India por Roberto de Nobili[443], non permitiron a rápida resolución do conflito. Máis ben pola contra, a capacidade de neutralizar a situación de polémica propia dos primeiros tempos do conflito se alteraría e desaparecería no momento en que comezaron a sucederse e intercalarse prohibicións e permisos, condenas e rectificacións, debuxando un clima non xa só propicio para a extensión da polémica, senón verdadeiramente caótico. A sanción gregoriana sería prontamente

443 Quen, da mesma maneira en que o fixera Ricci respecto dos letrados confucianos, adaptara os hábitos e empregaba roupaxes propios dos brahmáns, traducira o catecismo de Belarmino ao sánscrito e avogaba polo coñecemento da tradición escrita hindú (e previa), incluídos documentos con claras connotacións e significación relixiosa (caso dos *Vedas*), como medio de adquirir unha mellor comprensión do universo cultural e identitario no que levaba a cabo a súa actividade, converténdose, por esta vía, no pai indiscutido da polémica dos ritos malabares.

contestada por Inocencio X (p. 1644-1655) á altura de 1645 por medio de cartas de prohibición emitidas pola Congregación de Propaganda Fide. Pero tampouco este ditame gozarían dun percorrido moito maior, sendo derogado polo seu sucesor, Alexandre VII (p. 1655-1667) apenas dúas décadas máis tarde, no 1656, volvendo a permitir por esta vía as prácticas evanxelizadoras da Compañía tras ter atendido e valorado positivamente a exposición que, das mesmas e da súa necesidade, realizara o xesuíta Martino Martini (1614-1661). Clemente IX (p. 1667-1669), como se dunha imposición salomónica se tratase, tentará liquidar o conflito e deter a proliferación de ordes e disposicións contrarias (e, en ocasións, contraditorias) por medio do decreto de 1669, no que concluía que cada misioneiro era libre de aplicar a metodoloxía que considerase oportuna, fose esta a da aculturación ou a inculturación, baixo a máxima da necesidade de atender ás circunstancias concretas nas que realizaba a súa actividade apostólica.

A mediación pontificia logrou deixar temporalmente en suspenso a polémica, atenuándoa sensiblemente durante o derradeiro tramo do século XVII, pero os intentos de acompañar a esta pacificación dunha certa claridade en relación á confusión institucional previamente xerada non coñeceron a mesma sorte. Máis ben pola contra, a falta dunha dirección clara froito da proliferación de disposición e valoracións dispares e, en ocasións, abertamente contrarias en torno a un mesmo fenómeno, apenas se atenuou, volvendo a xurdir con forza durante o século XVIII, momento en que a extensa e heteroxénea tradición documental previa sería parcial e partidariamente reclamada por detractores e defensores da Compañía, os cales acudirían a uns ou outros dependendo dos seus intereses particulares, actuando en relación aos textos seleccionados como se estes fosen os únicos existentes ou válidos, ignorando de forma sistemática aqueles outros discordantes ou pouco propicios para coas súas posturas. Neste sentido cabe destacar as *Reflexións sobre o memorial presentado á Santidade de Clemente XIII* do escolapio Urbano Tosetti (1714-1768), no que se realiza unha condena sen paliativos da Compañía por medio do pouco inocente comentario de Tosetti ao memorial enviado polo último xeneral do instituto ignaciano, Lorenzo Ricci (posto que ocupa entre 1758 e 1773), a Clemente XIII (p. 1758-1769) en xullo de 1758. Tosetti empregará aberta e sistematicamente o decreto de Inocencio X para xustificar a súa postura, ao tempo que, nun nada sinxelo xogo malabar, tentaba xustificar o "erro" de xuízo de Alexandre VII denunciando as artimañas e enganos cos que os xesuítas o someteran:

> «*El Papa Inocencio X. por un Decreto preceptivo de 12. de Septiembre de 1645. prohibió con pena de* excomunion latae sententiae *los Ritos de la China, y ordenó a todos los Misioneros que observasen las determinaciones contenidas en dicho Decreto, en el qual se hacía especial mención de los Jesuitas.* […]
>
> *Estos Religiosos, desobedeciendo al Decreto, no solo tragaron las censuras, sino que apareció el Padre Diego Morales con un libro defendiendo los Ritos ya condenados por el Vicario de Christo. En el mismo tiempo pretendió la Compañía justificar la desobediencia de sus Misioneros, alegando que no habían sido oidos quando se formó el Decreto. En estos términos estuvieron las cosas por once años, hasta que llegó a Roma su Padre Martín, reynando Alexandro VII. Entró este a pintar al Papa los Ritos de la China y Malavar en trage tan diverso del verdadero, que á fuerza de mil imposturas y cabalas pudo arrancar de las manos de este Pontífice un Decreto favorábel, dado en 23. de Marzo de 1656. No era el Decreto preceptivo como el de Inocencio, y solamente toleraba algunos Ritos, no todos, y esto con la siguiente clausula, repetida en cada uno de los puntos:* Iuxtâ ea qua proposita sunt; *que es lo mismo que decir, si es verdad lo que se expone*. […]

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> *Se lisonjearon los Jesuitas de que con este Decreto quedaba su pertinacia bastantemente defendida, y del todo abolido el precepto de Inocencio, que obligaba con censuras. Solo Alexandro VII. fue entonces el infalible, é Inocencio X. logró esta prerrogativa únicamente en la condenación de Jansenio, porque tuvo de su parte, además de la verdad, la inclinación de los Jesuitas*» (Tosetti 1768: 55-56).

Así pois, os documentos emitidos por Alexandre VII e, fundamentalmente, Clemente IX non supuxeron ningún tipo de solución á polémica. Lonxe de resolvela, limitáronse a dilatala no tempo, aletargándoa á espera de que o proceso de denuncias e querelas dirixidas contra os xesuítas e a súa metodoloxía se reiniciase. O cal, por certo, tampouco supuxo unha espera excesivamente longa, unicamente sendo preciso agardar aos primeiros compases do século XVIII para que esta paréntese se suprimise. As críticas e condenas dirixidas contra os membros da Compañía e as súas prácticas misionais extra-europeas aumentaron e se viron sensiblemente agravadas trala chegada ao Imperio do Medio, en primeiro lugar, de membros da Congregación Propaganda Fide, despachados xustamente co obxectivo de investigar as devanditas prácticas, e, con posterioridade, de numerarios da Sociedade de Misións Estranxeiras de París, xogando un papel especialmente relevante neste novo contexto Carlos Maigrot, vicario apostólico da provincia relixiosa de Fukien, e o legado papal e patriarca de Antioquía, o moi combativo Maillard de Tournon. Con eles, os erros supostos ou dos que eran acusados os membros da Compañía nas súas empresas asiáticas entraron nunha nova fase, aumentando tanto cualitativa como cuantitativamente. Algunhas condenas xa clásicas (soberbia ou o abandono, parcial ou total, dos seus votos) creceron en intensidade, mentres que se sumaban outras novas: defensa do probabilismo ou laxismo, incumprimento das leis e decretos eclesiásticos ou, mesmo, idolatría (vid. St. Clair 2000: 83ss.)[444].

Para os seus detractores, a Compañía de Xesús levaba demasiado tempo conspirando contra a ortodoxia e negando a debida obediencia a Roma. No seu momento, os ignacianos xa foran acusados de ser responsábeis ou, cando menos, instigadores da Reforma protestante, por máis que as datas non acabasen de cadrar e a propia orixe fundacional do Instituto apuntase en sentido contrario, pero, no contexto concreto das súas misións asiáticas, xurdiron non só críticas maiores e de maior profundidade, senón, o que resultaba máis perigoso, dotadas dunha maior aparencia de veracidade: os xesuítas levaban demasiado tempo erixindo en China, a India, Xapón, o Imperio Mogol ou o Tíbet as súas propias igrexas heréticas. Desobedecendo e ignorando as advertencias pontificias, as milicias xesuíticas corromperan o Catolicismo por medio da súa hibridación cos cultos idólatras locais, chegando ao extremo de reclamar en titularidade de monopolio, como se dun coto privado se tratase, tales xeografías nun intento de impedir o acceso ás mesmas a calquera outro continxente

444 O bispo de Córdoba, Martín de Barcia, denunciaba o «*simultáneo incienso que tributan estos regulares a Dios y a Confucio*». O seu homónimo de Zaragoza, Juan Sáenz de Buruaga, de «*defender y practicar, en unión con los sagrados ritos de la religión católica, los usos y ceremonias sacrílegas de la gentilidad*». Similar é a denuncia de Francisco Armañá, bispo de Lugo: «*las nuevas iglesias de la China que, por la detestáble condescendencia de la Compañía, vieron exaltados juntamente en sus aras a Dios y al ídolo*», e pretendidamente elocuente a que eleva o de Segovia, Juan José Martínez Escalzo: «*Introduciendo ritos gentilicios en la Iglesia de Dios, procuraron unir la luz con las tinieblas, y a Jesucristo con Belial*» (vid. St. Clair 2000: 111-112). Este derradeiro reproche será igualmente compartido, e na mesma dirección, polos bispos de Burgos e Valencia. O propio Michel Le Tellier —referímonos ao membro da Compañía de Xesús, confesor de Luís XIV, a non confundir co seu homónimo, o Marqués de Barbezieux, secretario de asuntos militares e chanceler do mesmo monarca francés— daría constancia na súa *Defensa de los nuevos Christianos e Missioneros de la China, Japón e Indias* de como entre as diversas falacias e inventos por medio dos cales os detractores da Compañía atacaban as prácticas misionais orientais desta estaban: «*que autoriza, y que practican la idolatria, que permiten la usura mas excesiva, que no predican la Cruz del Salvador, que persiguen con mortal odio a los otros Missioneros, &c*» (Le Tellier 1690: 130).

misional que puidese descubrir e testemuñar as actividades daqueles. Eran acusacións graves. Agora ben, como xa se insistiu en máis dunha ocasión, coa caída da Compañía en Asia, acompasada polo descrédito e dispersión da mesma en Europa, derrubaríase a práctica totalidade da obra levantada polos seus membros en Oriente ao longo dos séculos, o que neste contexto particular supuña case o mesmo que dicir a obra do Catolicismo, toda vez que o éxito relativo da mesma resulta indisociábel da habilidade amosada polos xesuítas á hora de deseñar e poñer en marcha a súa particular estratexia misional sincretista e inculturacionista. Un proceso que se resolveu con independencia das queixas e reclamacións presentadas por xesuítas de prestixio, vinculados directa ou indirectamente coas misións chinesas (caso do Pai Isla [1703-1781], Jean-Baptiste Du Halde [1674-1743] ou Dominique Parrenin [1665-1741]), e de personalidades non adscritas á Compañía, pero que simpatizaban con ela, algúns dos cales pertencentes ás filas dos mendicantes (caso dos franciscanos españois Serrano e Antonio da Concepción ou, de forma temperá, do bispo agostiño e vicario apostólico da provincia relixiosa de Kiangsi, Álvaro de Benavente [1647-1707]).

Porén, ao cabo, nada se puido facer por deter a marea. As críticas máis feroces non se fixeron esperar, materializándose nun torrente de decretos e condenas oficiais a partir do 21 de novembro de 1704, data na que se promulga o primeiro gran decreto contra os ritos auspiciado pola Inquisición e aprobado por Clemente XI (p. 1700-1721). Este primeiro documento, no que as prácticas orientais xesuíticas eran tachadas e rexeitadas como supersticiosas e idólatras, sería seguido case de inmediato pola censura de 1707 do legado Carlo Tomasso Maillard de Tournon (1668-1710), quen xa se opuxera con anterioridade aos ritos malabares na India. Tal era o Mandato de Nanking, o cal, na práctica, se limitaría a repetir e insistir nas ordenanzas papais de 1704. A novidade, pois, era pequena, pero o perigo era maior, na medida en que este documento, con independencia das súplicas en contra doutros relixiosos e das advertencias abertas do emperador Kangxi contra calquera actitude contraria á práctica dos seus ritos, sería finalmente difundido por terras chinesas.

As advertencias imperiais eran merecedoras de toda consideración, máxime na medida en que a ira da corte dos Ming xa fora espertada por misioneiros e relixiosos de talante similar ao de Maillard. Preto no tempo, no mesmo contexto, se promulgar as ordes de 3 de maio de 1706, por medio das cales se pasaba a esixir aos relixiosos estranxeiros a obtención dun *piao* (acreditación ou diploma oficial) como condición previa para poder exercer como misioneiros na China. Con todo, as consecuencias foron maiores nesta ocasión, e, se ben xa á altura de 1706 se procedera á expulsión e desterro de relixiosos católicos, por entón aínda a título individual e de forma non sistemática, en 1707 atopámonos coas primeiras grandes expulsións auspiciadas pola autoridade imperial desde a chegada de Ricci a China, comezando pola do propio legado, a cal se levaría a cabo o mesmo ano da emisión do seu decreto, quen sería prontamente acompañado por outros relixiosos, particularmente dominicos e agostiños.

E, a pesar de todo, por máis que as consecuencias da actitude representada por Tournon resultaban máis que manifestas e de que o lance dificilmente podería ser gañado pola Igrexa, o decreto do legado sería aprobado e subscrito polas autoridades pontificias por medio do Decreto do Santo Oficio de 1710. O xeneral da Compañía, sometido ás presións do Instituto en Europa e acosado pola crecente vaga de críticas que proliferaban desde máis alá do Vello Continente, remataría claudicando, acatando e someténdose ao conxunto de prohibicións e condenas contrarias á metodoloxía oriental da Compañía. O acordo sería selado cun renovado xuramento de obediencia realizado pouco tempo despois da publicación das devanditas ordenanzas.

Ningunha das embaixadas enviadas polo emperador chinés a Roma para facer cambiar de parecer a Clemente XI tivo o efecto desexado[445], e o Papado, lonxe de abandonar ou, cando menos, matizar a súa postura, reiteraría as prohibicións e censuras previas mediante o Decreto da Sagrada Congregación de Ritos de 1713, o cal chegaría a China, concretamente a mans do bispo franciscano de Pekín, Bernardino della Chiesa, xa rematando o ano de 1714. Bernardino parecer ser prontamente consciente das máis que potencialmente tráxicas consecuencias que se derivarían da publicación e difusión do devandito decreto, motivo polo que tería intentado ocultalo dos ollos das autoridades chinesas (vid. Revuelta 2006: 151), tratando de limitar a súa difusión e coñecemento aos relixiosos católicos. A mascarada, con todo, non durou demasiado tempo, chegando finalmente o texto a coñecemento das elites chinesas a mediados da década de 1710, preparando o camiño que levaría á crise pontificio-imperial de 1715, a cal chegaría ao seu punto álxido coa disposición de toda unha serie de medidas dirixidas á limitación do comercio naval europeo. As medidas viñeron acompañadas por unha prohibición de carácter xeral do Cristianismo en China, pero, unha vez máis, o rigor da súa aplicación puido evitarse grazas ao bo facer dos xesuítas na corte, quen lograron minimizar sensiblemente o seu alcance, conseguindo, cando menos, que non se procedese á expulsión dos misioneiros residentes en Pekín e daqueles que lograran obter o *piao*.

Porén, chegados a este punto a resolución do conflito aberto dificilmente parecía poder conducir a un escenario distinto do do aberto enfrontamento entre a autoridade de Roma e a de Pekín, e a autorización dada por Clemente XI á constitución apostólica *Ex illa dei* o 19 de marzo de 1715 unicamente viu a acelerar o proceso. Publicada en Pekín en novembro do ano seguinte, e difundida por toda a China xa en 1717, este documento contiña toda unha serie de duras recriminacións e correccións dirixidas a garantir e lembrar non xa só a subordinación dos colectivos misionais de herdanza ricciana ás decisións tomadas polo Solio Pontificio, senón tamén a reforzar a mesma relación de vasalaxe que, cando menos en materia de relixión, o Papado pretendía impoñer á autoridade imperial chinesa. Entre as disposicións contidas non só se incluían ordes relativas ao cese no uso de termos froito da hibridación cultural, en particular dos empregados para referirse á divindade, senón tamén a prohibición explícita e específica do mantemento dos sacrificios cultuais aos antepasados e a Confucio.

O conflito de autoridades no que derivou a situación desembocaría no decreto imperial de 1718, por medio do cal a relixión cristiá pasaría a quedar proscrita e prohibida en todo o territorio chinés (se ben o rigor da súa aplicación remataría por quedar nas mans das autoridades locais encargadas de levar á práctica e supervisar o cumprimento das autoridades locais encargadas de levar á práctica e supervisar o cumprimento das disposicións imperiais). A chegada e desembarco de novos misioneiros quedaba, pola súa vez, cancelada, ao tempo que se volvía a poñer sobre a mesa a cuestión da expulsión dos xa instalados. A desastrosa embaixada pontificia dirixida por Ambrosio Mezzabarba entre 1720-1721 e o pouco frutuoso das dispensadas polo emperador a Roma pareceron convencer a este último de que, segundo deixou escrito en 1721: «a lei cristiá non pode practicarse en China; será mellor non practicala, así acabarán os problemas e as loitas, será o mellor» (vid. Revuelta 2006: 152).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

445 Das que chegaron, unha en 1708 e unha segunda en 1712. Con anterioridade fora dispensada outra legación en 1707, a cal naufragaría antes de chegar ao seu destino. A fortuna das restantes dúas non sería, salvando o tráxico da de 1707, moito mellor que a da primeira, sen que parecese posíbel chegar a ningún tipo de acordo válido e minimamente satisfactorio entre as partes. Non sería a distancia, senón o cambio de talante que acompañara as mutacións contextuais o que parecía negar a posibilidade de reiniciar e restaurar as virtudes do diálogo ínter-cultural.

Coas pezas xa colocadas, os derradeiros movementos desta partida realizáronse desde o bando da administración chinesa, xa baixo o reinado do herdeiro de Kangxi, o emperador Yongzheng (雍正) (r. 1722-1735), por medio de dous decretos. O decreto de 1724, entre outras disposicións, ordenaba a expulsión de tódolos misioneiros de China, coa so excepción daqueles que operaban na corte e dos ques se trasladasen a Cantón (excepción conseguida, unha vez máis, grazas á influencia dos xesuítas), permitía a apropiación das igrexas e a incautación dos seus ben por parte das autoridades nativas e establecía duras penas para aqueles que fosen descubertos participando no culto ou adoracións cristiás, con independencia de que tales actos se realizasen en público, acompañados ou na intimidade. O segundo decreto, de 1732, viría a endurecer as penas e condicións do primeiro, derogándose os casos excepcionais recollidos e recoñecidos neste. Yongzheng será sucedido polo derradeiro dos tres grandes emperadores Qing, Qianlong (乾隆) (r. 1735-1796), quen tería continuado a política anti-cristiá do seu avó (incipiente) e do seu pai (declarada)[446].

No relativo ao bando católico, en 1742, é dicir, dous anos antes da condena definitiva das prácticas malabares, Benedito XIV (p. 1740-1758), en medio de duras e públicas acusacións contra os xesuítas, promulgará a bula *Ex qua die*, na que se condenaba a totalidade das prácticas misionais riccianas, instándose aos misioneiros xuramento de abandono das mesmas. E, deste xeito, a Compañía quedou atrapada no intercambio do lume. As misións evanxélicas chinesas retomadas a mediados do século XIX faríano baixo a estrita observancia destas máximas e precaucións.

Nin as lúcidas apelacións de homes tan pouco sospeitosos de heterodoxia como Álvaro de Benavente nin as advertencias de que toda condena dos ritos chineses e das demais prácticas empregadas polos xesuítas como medio para favorecer o achegamento e, en particular, evitar a confrontación coas autoridades locais unicamente contribuirían a decantar e acelerar a expulsión inmediata de tódolos misioneiros católicos, coas súas consecuencias para o conxunto dos fieis no Imperio do Medio, tiveron efecto. As seguintes liñas, nas que se recolle parte da apelación dirixida por Benavente a Tournon en 1707, apórtannos unha excelente instantánea non só da cadea de feitos que vimos de analizar, senón tamén do clima de extrema fraxilidade e volatilidade no que tomaron corpo:

> «Se se admite este decreto tódolos misioneiros serán botados de China, e, por conseguinte, cesará a propagación da fe, apostatarán os neófitos non moi firmes nela, os máis seguros quedarán sen sacramentos, as igrexas e casas dos misioneiros serán ocupadas polos pagáns e quizais se converterán en templos dos ídolos, e sucederán outros males innumerábeis e irremediábeis. Non basta dicir, como se fai no decreto, que debemos preferir estes e outros males peores antes que tributar a Confucio e aos antepasados os sacrificios que se deben só a Deus, antes que manter as taboíñas segundo os costumes chineses, e antes que ensinar

446 Non debemos esquecer que Yongzheng, un ano antes da promulgación do primeiro dos decretos antes referidos, xa tería permitido e, de feito, ordenado a destrución xeneralizada de igrexas e lugares de culto cristiáns, no mesmo contexto no que se procedía a unha primeira expulsión dos relixiosos latinos das súas terras, coa excepción explícita dos xesuítas profesores de ciencias: «*Tambien en el pacifico Imperio de la China huvo guerra, no entre partidos bien preparados de armas, y pertrechos de guerra; sino entre Yongtchching, Emperador de aquel basto Imperio, lleno de saña, y el inocente partido de los Christianos armado de paciencia: este Principe, pues, instigado del poder del Infierno, mandó en mil setecientos y veinte y tres, que trescientas Iglesias que tenian los Chistianos en su Imperio fuessen demolidas, y que todos ellos, á excepción de los Jesuitas Professores de Mathematicas, y Physica, saliessen de sus Dominios. El mismo Principe envió á los ultimos del año de mil setecientos y treinta una magnifica Embaxada á Ana, Emperatríz de Russia. Fueron recibidos los Enviados con mucho honor, y distinción de la Czarina, y despues de haber estado dos meses en este Imperio, se volvieron al suyo cargados de magnificos presentes. Murió finalmente este Emperador, perseguidor del nombre Christiano, en mil setecientos y treinta y cinco, y le sucedió su hijo Kien-Long, enemigo tambien de los Catholicos*» (Alvarez y Olano 1756: 322).

> que o Deus dos cristiáns é o Ceo ou o seu poder. Non basta, repito, dicir iso, porque o Emperador, seguindo a Ricci e a misioneiros doutísimos, e mesmo aos chineses que escribiron libros sobre estas cousas, non afirma que "*Tien*" e "*Xang-ty*" significan o ceo material, senón o seu poder. Tampouco afirma que deban ofrecerse sacrificios a Confucio e aos defuntos. O que propiamente di é que as ofrendas que se lles fan non son sacrificios, e que con elas non se lles tributa unha honra sobrehumana, nin se pide ou espera nada, senón que soamente os trata e os considera como homes. Por tanto, os inconvenientes que se enumeran no decreto son máis ben suposicións sen fundamento. As consecuencias da súa execución son máis claras que a luz do día e, por conseguinte, deben evitarse» (Benavente, cit. Revuelta 2006: 156-157).

Co pasar dos séculos a Igrexa tivo a posibilidade de emendarse. Agora ben, o solio pontificio, pouco dado ás presas, non recoñecerá ata 1939 o valor dos esforzos dirixidos e sostidos por suxeitos como Matteo Ricci a favor da misión apostólica católica en terras chinesas e a súa importancia para o éxito (relativo) desta durante a Modernidade por medio dun informe elaborado, por certo e non sen certa ironía, pola Congregación de Propaganda Fide (vid. Revuelta 2006: 153, Vizuete 2000: 222). Con posterioridade, Bieito XVI (p. 2005-2013) tería enxalzado na súa mensaxe de 6 de maio ao bispo de Macerata, Claudio Giuliodori, a Matteo Ricci como modelo das actitudes de diálogo e respecto polas crenzas alleas, achegándoo, por esta vía, a actitude habida polos Pais da Igrexa no seu contacto coa cultura grecolatina (vid. Madrigal 2010: 370).

E, con todo, podemos afirmar que o triunfo histórico-filosófico do programa de inculturación ricciano subxace tralo feito de que, corridos os lustros e en plena disputa dos ritos, fose común referirse á política suave de Valignano e aos seus métodos de tolerancia como «prácticas da Compañía de Xesús» ou «praxes do P. Matteo Ricci», segundo se pode apreciar na documentación preparada polo Pai Serrano ou o Pai Palencia a inicios do século XVIII (vid. Revuelta 2006: 165). Igualmente relevante resulta o feito de que no momento en as autoridades imperiais chinesas esixían aos misioneiros cristiáns a obtención do *piao*, diploma ou visado necesario para realizar o seu traballo e permanecer en China, unha das preguntas que se lles realizaba era se eran seguidores das doutrinas e prácticas de Ly (lembremos, unha das fórmulas coas que se coñecía a Ricci en chinés) e se comungaban cos métodos da Compañía de Xesús (*Yeh-su hui*) (vid. Revuelta 2006: 165-166). Da mesma maneira, o feito de que o P. Ricci optase por abandonar a faceta máis intransixente da doutrina cristiá en obras como o seu *Verdadeiro significado do Señor do Ceo* ou no propio *Da Amizade*, permitiu, como se puido observar, que moitos letrados e intelectuais chineses estivesen predispostos ao recoñecemento dun xogo de simetrías (un tanto inverosímil noutro contexto) entre o pensamento chinés, en particular polo que respecta ao Confucianismo, e as ideas que os xesuítas expuñan. Neste sentido son sempre reveladoras as seguintes liñas escritas por Qu Taisu no seu prefacio de 1599 ao opúsculo da amizade de Ricci:

> «O señor Ricci, que posúe unha capacidade innata grande como o ceo, non veu soamente como hóspede para adecuarse á civilidade dos nosos "santos", senón que traduciu ao chinés aquilo que aprendeu dos seus mestres, amosando así que o modo de pensar e a doutrina de Oriente e Occidente concordan como as dúas metades dun instrumento contractual. Por iso escribín este prefacio, coa intención de que os textos que concordan coa nosa tradición sexan difundidos como documentos da expresión dos pobos» (Qu Taisu, en Ricci 2007: XXX).

«Dúas metades dun mesmo instrumento contractual». (No *Eclesiastés* se fala de «corda de tres fíos» [Eclesiastés 4,12], e no *Eclesiástico* de «tesouro» [Sir. 6,14] e «talismán»

[Sir. 6,16].) Na mesma liña se situarían sobresaíntes neoconfucianos como Guo Zhengyu ou Zou Yaunbiao, quen escribiría a Ricci a principios do século XVII as seguintes verbas:

> «Recibín unha carta do meu respectado amigo Guo, que superou tódalas miñas expectativas; e con ela chegou a súa nota manuscrita [de Ricci]. Sentinme, en efecto, como se fose un dos que viaxaran a illas afastadas e puideran coñecer a unha persoa extraordinaria, reflectíndose a miña alegría no rostro. Vostede e dous ou tres dos seus compañeiros están impacientes por difundir a súa doutrina relativa ao Señor do Ceo en China: esta intención parece que é digna e despois de examinar a súa mensaxe parece que non hai ningunha diferenza co que os nosos propios sabios ensinaron.
>
> As obras dos nosos sabios, e dos letrados confucianos que os sucederon, rexistráronse por completo co maior dos detalles: Está de acordo comigo en que non existe ningunha diferenza importante? Se hai casos nos que as cousas non son idénticas, é porque os aspectos da práctica non son iguais. Se examina un exemplar do *Libro dos cambios* [*Libro das Mutacións*], verá que o hexagrama *qian* relaciónase co "goberno do ceo". O pobo do noso humilde país sempre entendeu ao ceo» (Zou Yaunbiao, cit. Spence 2002: 157).

A obra e o pensamento de Ricci no seu conxunto, e en particular expresións do mesmo como o seu tratado sobre a amizade, parecen, nesta liña, adaptarse perfectamente á imaxe alquímica do / da Rebis[447].

O resultado final da súa articulación e hibridación das estruturas e macro-estruturas filosófico-relixiosas occidentais (latinas) e orientais (chinesas) (con fins apostólicos, convén sempre telo presente), non se traduciu nun simple composto de conxunto. Máis ben pola contra, da mesma maneira en que, de acordo coa teoría de sistemas complexos, a natureza destes non se resume ou supón a suma dos seus compoñentes, senón que inclúe un compoñente máis, un "algo" novo, xurdido da composición e pertencente a ela pero non identificábel como tal entre os seus elementos, a obra de Ricci representou algo novo, dotado dunha identidade e idiosincrasia que lle son propias. Desta sorte, a dualidade ou bidireccionalidade orixinais das que, nun primeiro momento, se lle puidese ter acusado, rematou por mudar e transformarse en multidireccionalidade trinitaria, convertendo a súa obra e pensamento en reguladores e enriquecedores do intercambio. Aquí atopámonos co *Jiaoyou lun*, pero tamén as imaxes da memoria do seu tratado mnemotécnico, o catálogo de catro gravados entregados a Cheng Dayue ou o seu traballo cartográfico, entre outros posíbeis exemplos.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

447 «Tanto no nivel conceptual como nas propias operacións —aínda que na alquimia non hai diferenza entre un e outro nivel—, a finalidade principal da Grande Obra é a unión dos contrarios, a resolución de pares antinómicos nunha terceira entidade, produto das dúas anteriores pero que conserva as naturezas harmonizadas de cada unha. Os antigos mestres chamárona "Rebis", a cousa dobre, resolución de toda dialéctica na harmonía: adóitalla representar como o andróxino, novo ser creado pola arte e o espírito; é o corpo glorioso que evocan as palabras do adepto cando di: "Todos se unen nun que está dividido en dous"» (Aromatico 1997: 29; APÉNDICE XII).

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

5. CONCLUSIÓNS

5.1. CONCLUSIÓNS XERAIS

> «Os que van vivir cen xeracións despois de nós aínda non naceron e non podo saber que tipo de persoas serán. Aínda así, grazas á existencia da cultura escrita, aínda os que vivan dez mil xeracións despois poderán entrar na miña mente como se fósemos contemporáneos. Respecto ás figuras respectábeis que viviron fai cen xeracións, aínda que xa non estean aquí, grazas aos libros que deixaron atrás, nós que lles sucedemos podemos escoitar as modalidades do seu discurso, observar o seu porte impoñente e entender tanto a boa orde como caos das súas épocas, exactamente igual que se vivísemos entre eles» (Ricci, cit. Spence 2002: 34-35).

Estas son verbas redactadas por Matteo Ricci a Cheng Dayue en 1606. Con independencia aquí do carácter case oracular das mesmas, existe nelas un certo parecido conceptual respecto do que séculos máis tarde será defendido polo teólogo e filósofo xermano Friedrich Schleiermacher. Ambos pensadores se aproximaron, por vías diferentes, á consideración e defensa da potencial comuñón existente entre autor e lector por medio da recepción e interpretación realizada por parte do(s) segundo(s) da obra escrita e deixada polo primeiro, é dicir, da posibilidade de que os primeiros se volvan, en certa medida e nunca libres de distorsión e recombinación conceptual-interpretativa, contemporáneos dos primeiros[448]. Nun contexto historiográfico dominado polo substancialismo histórico e polo carácter inventarial propio das crónicas e narracións tardo-medievais, renacentistas e indianas (americanas), Ricci entendeu que o valor histórico dunha obra, aquí como a forza suficiente como para que o seu contido sexa lanzado cara á posteridade, residía na súa capacidade para transmitir e seguir transmitindo ao longo dos séculos, cos ollos postos na actualidade histórica futura, coa súa mutabilidade e imposibilidade de definición ou concreción.

Séculos antes, Aristóteles xa nos previñera de que o tempo todo o desmorona, todo o somete ao seu maxisterio e poder. Pretender escapar das garras do esquecemento pode ser unha pulsión connatural á existencia humana, pero non pode ser escusa para a disección cega daquilo que se pretende conservar baixo a forma (e fórmula) do monumento, da ruína histórica contra a que con tanta vehemencia se alzará Nietzsche nas súas *Intempestivas*. Fosilizados, os restos do pasado que así perduraron o fixeron para rematar servindo ao goce estético futuro, ou ben para saciar a curiosidade novelística de xeración posteriores, de tal forma que se pode afirmar que non sobreviviron realmente, non cando menos no sentido literal do termo, senón que se limitaron a perdurar, transmitíndose en forma de materia inerte. Pero existe outra forma de supervivencia, moito máis complexa e fráxil, pero que si resulta merecedora de tal

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

448 «Como se pode ver en Schleiermacher, a hermenéutica ten como modelo a comprensión recíproca que se consigue na relación entre o eu e o ti. Comprender un texto comporta a mesma posibilidade de adecuación perfecta que a comprensión dun ti. O que indica o autor vese inmediatamente polo seu texto: o texto e o intérprete son absolutamente contemporáneos» (Gadamer 1993: 68). Unha visión que, polo demais, non se diferencia en exceso da parábola do ollo de boi de Leopold von Ranke.

nome, na medida en que si mantén vibrante a vitalidade histórica do transmitido (que non a súa pura orixinalidade) por medio da extensión da súa influencia a tempos futuros, por chegar[449]. Posiblemente, un dos autores que, xa na Contemporaneidade, mellor soubo traducir este sentido, a cuestión do perdurar temporal potencial dun elemento dado, foi Hans-Georg Gadamer, defendendo que este non reside, se fundamenta ou depende do seu carácter puramente historicista, senón dun outro histórico, propio da posibilidade de que tal elemento poida seguir comunicando e, por conseguinte, se manteña como parte activa e constituínte de posteriores realidades histórico-temporais (isto é, que siga sendo un problema, no sentido en que esta voz foi presentada e empregada na nosa Tese, de interese, non resolto e presente na experiencia cotiá e na reflexión teórica propias do seu tempo, espazo e cultura).

Unha idea que, de acordo co previamente analizado e exposto, non parece ser totalmente allea ao caso concreto do noso xesuíta (que tampouco do letrado das Primaveras e Outonos ou do monxe cisterciense). Se os chineses puideron seguir relendo e interpretando durante centurias as súas máximas sobre o amizar ou as imaxes da memoria riccianas, e se nós mesmos podemos seguir realizando hermenéutica a partir das mesmas, cun océano de séculos interposto entre ambos momentos, tal estado das cousas se debe ao feito de que as súas ideas e teses teñen sido capaces de seguir navegando sobre o Lete (ou o Limia), cunha vitalidade suficiente como para ter podido chegar finalmente ás costas do presente, da mesma maneira en que xa o fixera con anterioridade noutras latitudes xeográficas, culturais e cronolóxicas.

Matteo Ricci soubo afondar na potencialidade dunha retórica moderna en pleno estado de renovación, superando as limitacións dunha hermenéutica e unha retórica clásicas esencialmente concibidas como instrumento filolóxico-discursivo, de crítica textual e elucubración oratoria, atopando nelas unha forma de auto-representación do ser humano a través da actividade intelectual, do contacto co outro cultural, da exploración das posibilidades do universo lingüístico e da correlación harmónica (e, por certo, compartida polo acervo confuciano) entre o pensado e o realizado, entre a abstracción e a experiencia vital.

Tradición, cultura e lingua aparecen implicadas aquí nunha trindade dirixida a posibilitar a comprensión do ser humano respecto de si mesmo e dos outros. En certa medida e como consecuencia do dito, este triunvirato operaría como fronteira das posibilidades de desenvolvemento do suxeito, sexa no nivel da súa subxectividade máis íntima ou da colectividade das relacións que estableza cos seus semellantes. Certamente, Ricci non expuxo en forma de teoría sistemática e explícita esta ideas, pero si están presentes e impregnan, como parte das súas consideracións transversais, a práctica totalidade da súa obra. Neste sentido, e sempre coas precaucións necesarias, as semellanzas existentes en relación coa idea gadameriana da historia efectual, isto é, da

449 Un tipo de relación que tendeu a abordarse tradicionalmente, e de feito aínda se segue facendo así en determinados foros do debate histórico-historiográfico, desde unha perspectiva causal, de causa e efecto, de maneira que a influencia coetánea de feitos, procesos, suxeitos ou estruturas pretéritas resulta avaliada en forma de consecuencia. Este tipo de consideracións, con todo, non sempre son capaces, a consecuencia de determinados excesos neopositivistas, de captar a totalidade (enténdase, na medida do posíbel) da xenialidade do feito pasado, o cal mantén a súa vixencia (e, neste sentido, vive e é vivido) na flutuación da corrente temporal soamente cando existe e é posíbel a conservación e interacción cos seus efectos (na medida e grao que sexa, e susceptíbeis de coñecer maiores ou menores distorsións segundo varíe o contexto). A consecuencia supón un certo final, conclusión, da causa, en tanto en cuanto esta se transforma en algo, como mínimo, parcialmente distinto. Ao noso entender, de maior utilidade e valor resultan a este respecto propostas como a do *continuum* de Charles S. Peirce, con precedente na teorética agostiñana, na medida en que nos permiten explorar unha dimensión viva (coexistente) do tempo pasado remanente no presente vivido.

consideración de que non somos senón un produto do actuar, do estar actuando, e, por conseguinte, do pasado, da tradición, resultan interesantes[450].

Somos produto da Historia, se ben a comprensión e asunción individuais de tal feito leva a cada individuo ao desenvolvemento de problemáticas e casuísticas propias, no marco da procura de solucións particulares adecuadas a un mirar xánico que atende de forma simultánea aos linteis gretados do pasado e os aínda non definidos do futuro. Neste sentido, afírmase que cada quen se atopa na obriga de percorrer o seu propio camiño, no que semella ser un subxectivo e experiencial refacer persoalmente o camiño que percorre e realiza con nós o espírito histórico. Así pois, en cada un de nós reside, nos atopamos, cunha porción constituínte e non extirpada, eliminada, da esencia xeral da historia, rubricándonos e, ata certo punto (sen que dito punto poida delimitarse con precisión sen caer en dinámicas historiográficas finalistas e deterministas), limitándonos. E é que pode que o contexto aporte parcialmente a nosa definición, pero esta determinación o será unicamente de forma parcial, na medida en que cada suxeito é quen debe cruzar e transitar el mesmo e por si mesmo polos sendeiros do tempo. Se o momento presente é, tal e como afirmou Ch. Peirce, metade de pasado e metade de futuro, unha fronteira na que se actualizan as posibilidades e absolutamente irredutíbel a unha localización exacta, identificábel como tal, o é xustamente a causa desta faceta experiencial subxectiva da temporalidade.

Ábrese entón o interrogante de que considerar máis desexábel ou preferíbel, se a valoración das cousas no seu estado presente (coetáneo), de xerminación e xestación, ou a través da acumulación de capas e estratos de que nos prové a óptica temporal. Se volvemos unha vez máis a Gadamer, o xermano nos dirá, con pouco marxe de dúbida, que máis positiva resulta a segunda opción, e o fará, en esencia, retomando o dito popular, polas mesmas razóns polas que a proximidade da árbore nos impide ver o bosque:

> «Todo presente finito ten os seus límites. O concepto da situación determínase xustamente en que representa unha posición que limita as posibilidades de ver. Ao concepto da situación perténcelle esencialmente o concepto do *horizonte*. Horizonte é o ámbito de visión que abarca e encerra todo o que é visíbel desde un determinado punto. Aplicándoo á conciencia pensante falamos entón da estreiteza do horizonte, da posibilidade de ampliar o horizonte, da apertura de novos horizontes. […] O que non ten horizontes é un home que non ve suficiente e que en consecuencia supervalora o que lle cae máis preto. En cambio ter horizontes significa non estar limitado ao máis próximo senón poder ver por enriba diso. O que ten horizontes pode valorar correctamente o significado de tódalas cousas que caen dentro deles segundo os patróns de preto e lonxe, grande e pequeno. A elaboración da situación hermenéutica significa entón a obtención do horizonte correcto para as cuestións que se nos formulan cara á tradición» (Gadamer 1977: 372-373).

450 «A conciencia da historia efectual é en primeiro lugar conciencia da *situación* hermenéutica. Porén, o facerse consciente dunha situación é unha tarefa que en cada caso reviste unha dificultade propia. O concepto da situación caracterízase por que un non se atopa fronte a ela e polo tanto non pode ter un saber obxectivo dela. Estase nela, un atópase sempre nunha situación cuxa iluminación é unha tarefa á que nunca se pode dar cumprimento por enteiro. E isto vale tamén para a situación hermenéutica, isto é, para a situación na que nos atopamos fronte á tradición que queremos comprender. Tampouco se pode levar a cabo por completo a iluminación desta situación, a reflexión total sobre a historia efectual; pero esta inacababilidade non é defecto da reflexión senón que está na esencia mesma do ser histórico que somos. *Ser histórico quere dicir non esgotarse nunca no saberse*. Todo saberse procede dunha predeterminación histórica que podemos chamar con Hegel "substancia", porque soporta toda opinión e comportamento subxectivo e en consecuencia prefigura e limita toda posibilidade de comprender unha tradición na súa alteridade histórica» (Gadamer 1977: 372).

As obras de M. Ricci, da mesma maneira en que as de Confucio e Aelredo de Rievaulx, pasaron o limiar dos séculos, e o contido das mesmas, así como a súa, chamémola, *riqueza periférica* (é dicir, todos aqueles contidos e desenvolvementos diferentes do núcleo orixinario que, baixo distintas fórmulas e modelos, se foron adherindo ou gravitando con maior ou menor fortuna en torno ao mesmo), puideron favorecerse dun enriquecemento progresivo a medida que se acumulaban reaccións de diverso tipo, reformulacións interpretativas a medida que o material era recollido e adecuado a novos contextos (xeográficos, cronolóxicos e/ou culturais) e demais elaboracións tardías realizadas sobre o material orixinario. En definitiva, a medida que o segundo facer se acumulaba e actualizaba en distintas vagas e desde distintas fontes. A nosa propia interpretación e análise históricas residen e dependen da suma destes e outros elementos igualmente implicados na forma da conservación e transmisión do produto intelectual. E, con todo, o valor do esforzo reside en non contentarse coa asimilación presentista do remanente histórico, así como tampouco en pretender unha reconstrución histórica efectiva e plena do mesmo, ignorando a sempre incómoda cuestión da temporalidade (é dicir, das formas nas que se produce a conservación histórica), senón en atender e destacar a importancia absoluta do momento, en recoñecer e reclamar a importancia do intre que, na súa fugacidade e no seu estado non-atómico (é dicir, non susceptíbel ser ser illado de forma plena e clara en canto unidade independente), representa o espazo de creación por selo de actualización das posibilidades. Asúmese aquí, por tanto, o valor da distinción establecida por Paul Ricoeur entre a posibilidade de poder "ver como" foron os feitos e a posibilidade de velos "tal cal" foron.

Pretender aferrarse de forma militante ao presente como valor indispensábel e privilexiado no proceso de comprensión dos feitos pasados e das producións que nos chegan dun mundo pretérito, xustamente en detrimento dese mesmo pasado, tomado como pouco máis que un reflexo a recuperar coa finalidade de poder explicalo, con maior habilidade e carga erudita, xa non ao interlocutor presente, senón aos propios habitantes do tempo vivido, a aqueles que experimentaron o tempo histórico en carne propia, en pouco ou nada se diferenza, en última instancia, de lanzar un anel ás aguas para posteriormente pretender explicar a súa morfoloxía tomando como referencia única a imaxe arroxada pola cambiante superficie do elemento líquido. O historiador (tamén o historiador da filosofía) tende, en ocasións de forma inconsciente, pero non inocente, a deixarse seducir polo desexo (tan caro á historiografía decimonónica de Leopold von Ranke e a hermenéutica de Friedrich Schleiermacher) de ser quen de comprender o pasado mellor que os seus propios moradores orixinarios, de entender a Pericles mellor que o propio Pericles, e non hai logro que implique ou supoña unha maior e máis clara manifestación do dominio posuído sobre a súa arte que este. Suxeito a esta mitificación do seu labor, o historiador presuponse capaz de ser quen de observar o pasado na súa totalidade, con obxectividade e neutralidade, grazas á simple aplicación correcta dos métodos e técnicas aprendidas para o manexo documental.

O historiador, en definitiva, pretende ser capaz da arte de contar as cousas tal e como foron, sen intromisión ou concurso de subxectivismos nin adicións impropias capaces de distorsionar a esencia, forma, sentido ou natureza orixinarios daquilo que é por el enunciado. Neste marco paradigmático, a amplitude de miras, a amplitude de horizontes e perspectivas que propicia e facilita o paso do tempo, tendeu a confundirse cunha sorte de neutralidade e imparcialidade en materia de investigación e argumentación. Certamente, teses como as de Hans-Georg Gadamer superan, con moito, a falsa e equívoca asociación establecida entre incremento da perspectiva, da amplitude de miras, e neutralidade axiolóxica, pero non por iso deixaron de dotar de certa

continuidade ao carácter de benignidade do presente como chave interpretativa do pasado, convertendo o que non é máis que un principio de necesidade (estudamos o pasado desde o presente e por medio das ferramentas coas que contamos no presente porque non temos outra forma de facelo) nunha sorte de utilidade ou beneficio engadido.

O estudo do pensamento de Confucio, Aelredo de Rievaulx e Matteo Ricci, habida conta das particularidades das súas respectivas obras intelectuais, revela con claridade o sentido último do paradigma do dobre facer cantabrixense e obríganos a reflexionar e valorar a importancia da dobre dimensión do noso exercicio de análise, evidenciando o dobre ámbito sobre o que este se realiza: a) o do historiador, hermeneuta ou filólogo que traballa sobre documentos, mensaxes e demais formas de transmisión transcorrido un certo arco temporal (maior ou menor, pero sempre prudencial) desde o momento da produción dos elementos que analiza, e b) o do pensador que realiza a súa obra atendendo a un abano de necesidades, intereses e posibilidades que lle son persoais ou contextuais, é dicir, coa vista posta no contexto no que se atopa e desenvolve a súa actividade intelectual, incluíndo no mesmo as posíbeis pretensións de cambio futuro do devandito contexto ou, mesmo, de inmortalidade e reverencia histórica que poida abrigar. Neste sentido, pode que nin Confucio, Aelredo de Rievaulx ou Matteo Ricci fosen quen de ver o bosque, e que nós, pola contra, si esteamos en condicións de delimitar as súas dimensións e morfoloxía con maior claridade, pero puideron facer o que para nós xa resulta imposíbel, a saber, sentir as árbores (tocalas, cheirar a súa fragrancia, observar como se moven as súas sombras, etc.). Faise patente aquí unha outra diferenza, neste caso aportada por Zdzisław Beksínski, entre ver un cadro e vivir no cadro, a cal nos permite traducir a complexa e agónica relación existente entre coñecer a historia pasada e vivir a historia coetánea, que será pasada e estudada como tal por outros individuos nun presente seu que para nós será futuro. Non existe solución, ou non a toparemos aquí, á problemática sobre a primacía ou prioridade epistemolóxica habida entre estes dous tipos de coñecemento, non máis alá do cuestionamento da lexitimidade mesma deste interrogante.

Recapitulando, ao longo dos tres bloques dos que se compón a nosa investigación, puidemos observar e analizar como a fama e reverencia da que chegaron a gozar os pensadores seleccionados non sempre nin en todos momentos foi tal, non faltando os tempos ou espazos nos que os seus respectivos pensamentos foron ignorados ou, mesmo, abertamente combatidos. O propio Ricci pareceu identificar, practicamente adiviñando a fortuna historiográfica que coñecerían os seus rexistros escritos e, mesmo, a súa historia persoal, as causas e razóns subxacentes a este tipo de fenómenos. Coas seguintes verbas comezaba o seu inconcluso relatorio da historia da expansión do Cristianismo en China:

> «Ocorre a miúdo que quen viven nunha época posterior non poden captar o momento no que se orixinaron as grandes empresas ou accións deste mundo. Eu, que busco sen cesar o motivo deste fenómeno, non puiden achar máis resposta que esta, a saber, que tódalas cousas (incluídas as que ao fin conseguen triunfar poderosamente) son nos seus comezos tan pequenas e de contornos tan imperceptíbeis que non é fácil convencerse de que vaian orixinar asuntos de grande importancia» (Ricci, cit. Spence 2002: 264).

E, con todo, a máis pequena das campás, tocada coa graza e arte suficientes, pode resoar con forza e obrigar ao eco das montañas. Non esquezamos que non era Xúpiter, senón Pan, quen recollía a Eco no seu regazo. E os tres casos aquí analizados caben perfectamente baixo esta metáfora.

5.2. CONCLUSIÓNS ESPECÍFICAS

Isto polo que respecta ás conclusións e valoracións xerais da nosa investigación, pero, baixando ao caso particular e, con el, aos obxectivos específicos presentados na introdución da presente Tese, habería que sinalar o seguinte:

Comezando polo primeiro destes obxectivos, relativo ao recoñecemento e representación da amizade na súa multiplicidade contextual (BI), este nos sirve como elemento de compensación de potenciais desviacións que, por exceso, poidan xurdir do principio da abordaxe problemática da noción da amizade. Falar de problema, mesmo en plural (de problemas), supón falar dun modelo de realización ou aproximación ao concepto, elemento ou fenómeno analizado. Dito doutro modo, falar da problemática ou problemáticas da teorización e experiencia da amizade ao longo da historia, en distintas xeografías, tempos e culturas, supón falar da(s) amizade(s) (potencial plural) como problema (singular único). O problema que aquí se corre é o de converter a amizade, a amizade como problema, nunha sorte de punto *topos* singular e exacto, independente, en última instancia, das coordenadas cronolóxicas, culturais e xeográficas nas que se instancia e particulariza, pero nas que non muda ou varía a súa esencia, común para todas elas. Así entendida, a reflexión sobre a amizade quedaría fixada nunha fórmula semellante á dos arquetipos literarios, eternos na súa capacidade de transmitir ou representar caracteres ou sentimentos tan xenuinamente humanos que, en teoría, poderían ser recibidos e comprendidos por calquera cultura e por calquera suxeito dentro desta (desde logo os grandes nomes shakesperianos, pero tamén o Fausto de Goethe, en tanto eterno insatisfeito).

Certamente, a noción da amizade analizouse ao longo da presente Tese baixo un principio problemático, asumida, deste xeito, como un valor histórico compartido e continuado que foi recollido por distintos autores de distintas épocas e culturas no marco da construción histórica dunha elaboración práctico-teórica superior (a reflexión filosófica sobre o amizar no deu devir temporal). Pero non o fixo como defensa da existencia dun valor maiúsculo e único do amizar agochado, pero que se revelou e mostrou en diferentes formas e baixo diferentes esquemas a medida que uns ou outros autores se aproximaban e interactuaban cun fondo común. A reflexión filosófica (e non só, tamén literaria, sociolóxica, relixiosa, biolóxica, etc.) sobre a amizade é un fenómeno rastrexábel e detectábel en distintos tempos e culturas, dentro e fóra de Europa, por pobos que, en ocasións, pouco ou nada tiñan que ver entre si, e, no seu conxunto, todos estes procesos e as elaboracións resultantes compoñen partes dun todo historiográfico maior (a Filosofía da Amizade, en particular, e das Emocións, en xeral), propio dos fíos cos que se entretece a Historia Universal da Humanidade. Pero falamos dun todo maior historiográfico e non histórico, e a precisión é necesaria. O traballo do historiador (tamén do historiador da filosofía) reside en dar sentido de continuidade e conxunto a grupos de pezas fraccionadas e dispersas, enchendo os ocos froito da non conservación e engarzando elos non sempre orixinalmente conectados nun relato común capaz de dar sentido presente (desde o presente e para o presente de acordo coas nocións disciplinares e ferramentas de investigación propias do presente), pero o pasado é presa esquiva.

Distintos pobos, moi distintos pobos, se interesaron de forma sistemática pola noción da amizade, as súas implicacións sociolóxicas e a forma en que esta servía para unha mellor comprensión do eu a través da súa relación co outro (que, mercé do vínculo que en torno a ela se establecía, en ocasións parecía ser un outro eu), pero non o fixeron como parte dun esforzo compartido, e, aquí, o evidente que isto puidese resultar queda

en ocasións agochado ou disimulado polo sentido de globalidade teleolóxica que se agocha tralas pretensións universalistas da Historia da Humanidade. Non só as súas manifestacións e idealizacións particulares, senón tamén os intereses que levaron a tantos intelectuais de distintas épocas e territorios a pensar sobre a amizade, os esquemas ideolóxicos e idiosincráticos nos que se enmarcaron as súas reflexións e as redes históricas (culturais, relixiosas, sociopolíticas, económicas, etc.) para as que tal amizade foi deseñada co obxectivo de ter encaixe nelas (fose para darlles continuidade ou co obxectivo de transformalas) definen e deseñan un universo de múltiples e heteroxéneas familias de amizade, cuxas particularidades unicamente poden ser respectadas desde o recoñecemento daquela pluralidade histórica abertamente oposta a calquera intento de fixación ideal ahistórico. Neste sentido (e aquí o primeiro obxectivo específico entronca e se vincula plenamente co segundo [BII] e o cuarto [BIV], relativos, respectivamente, ao tratamento de paneis históricos concretos e a investigación da ideoloxía e historia da Filosofía da Amizade), en relación coa tríade de autores seleccionados como eixes da nosa investigación histórico-filosófica sobre o amizar, non só non se pretendeu establecer ou demostrar a existencia dunha liña de continuidade histórica entre eles, segundo xa se especificou ao inicio da presente Tese, senón que as súas respectivas abordaxes da amizade revelan en tódolos casos un fenómeno de multiplicidade interna, de recoñecemento de distintos tipos ou modos de relacionarse amistosamente cos outros, sexa na forma da inclusión do amizar nunha árbore relacional superior de enmarcación (Confucio), do tratamento comparativo de distintas formas de amizar (Aelredo de Rievaulx) ou do recoñecemento da outredade cultural na búsqueda dun espazo de coincidencia filosófica que permita ou favoreza o diálogo (Matteo Ricci).

Máis aínda, é baixo este prisma de recoñecemento da particularidade histórica e da estrita contextualización da análise textual que debe entenderse a nosa aproximación á análise comparativa entre pensadores, escolas, obras ou períodos. Como se dixo, a nosa investigación xirou en torno a tres grandes nomes da historia (universal) da filosofía: Confucio, Aelredo de Rievaulx e Matteo Ricci, seleccionados non xa só polo seu valor individual e interese particular para a temática que aquí nos ocupou (o estudo do problema da amizade como cuestión histórico-filosófica), senón tamén por entender como un factor enriquecedor da mesma a distancia e multiplicidade cronolóxica, xeográfica e cultural que, xa de por si, traducían e que, en base á composición de conxunto á que foron sometidos, magnificaban. Porén, ao longo da mesma foron xurdindo e se foron incluíndo outros nomes, correntes e fondos documentais, en ocasións de forma monográfica (Mencio, Mozi ou Pedro Abelardo), e noutras de forma episódica ou contextual (Aristóteles, Voltaire, Li Zhi, as derivas neoconfucianas, as aproximacións da neurociencia contemporánea, etc.), implicando e conexionando a análise destas fontes, digamos, secundarias no transcurso da nosa análise principal, como enriquecemento ou complemento da mesma, ben fose para reforzar o fondo comparativo, destacando determinados aspectos comúns de formulacións semellantes para a amizade preparadas, na súa diferenza, para adecuarse a contextos particulares (por exemplo, Confucio e Aristóteles), para afondar nas dinámicas de apropiación da tradición (por ex., Aelredo e o fondo patrístico e, fundamentalmente, procedente da literatura sapiencial xudía) ou evidenciar a importancia do diálogo intercultural na elaboración de propostas sincretistas (por ex., Ricci e as tendencias neoconfucianas). Outros exercicios comparativos diferentes dos sinalados ou doutros semellantes poderían reconducirnos facilmente cara ao establecemento de series xenealóxicas lineais e continuístas, teleolóxicas, levarnos ao erro da prolepse e o anacronismo ou a un relato máis propio da novelización histórica, da historia ficción, que da análise histórica disciplinar propiamente dita, e, neste sentido, foron descartados.

É este o mesmo macro-contexto propedéutico no que se inscribe o noso interese por contribuír á hermenéutica do texto filosófico, en permanente atención ao seu contexto (en particular polo que respecta ao seu contexto ideolóxico) (obxectivo específico BIII). En concordancia co defendido pola Escola de Cambridge e, a título individual, por voces críticas dentro da historiografía galega (en particular José Carlos Bermejo Barrera), contrarias á recuperación neopositivista dos excesos rankeanos aínda presentes na nosa disciplina (voces que asumimos e ás que nos adherimos ao longo da presente investigación), o texto histórico, en tanto en canto remanente dun tempo pretérito que se pretende estudar, non pode ser asumido como un espazo de conexión íntima e directa con este, libre de toda distorsión e mutación contextual. A mística do texto como ollo de boi, como prisma a través do cal poder observar con claridade e precisión os sucesos pasados segundo estes aconteceron e foron fielmente recollidos agocha a problemática da contextualización ideolóxica. Concretamente, da dobre contextualización ideolóxica: a propia daquel que rexistrou, analizou e transmitiu o feito e a de quen recolleu o documento e o interpretou para e desde un outro contexto (e aínda se poderían sumar máis axentes: editores, copistas, comentaristas, etc.). Todos estes axentes, incluidos nós mesmos como receptores e continuadores da análise, permitiron e permiten a conservación, para o que aquí nos interesa, dun ou dunha serie de documentos dados, pero tamén son todos eles (e, novamente, nós incluídos) axentes de deformación do transmitido.

Sequera a física, senón desde as premisas relativistas de Einstein si desde o principio de incertidume (ou relación de indeterminación) de Heisenberg, pode pretender abranguer o seu obxecto de estudo na súa totalidade e, digamos, pureza, sen deixar espazos baleiros e non permitindo que a figura do investigador (desde a súa formación e intereses ata a súa propia actuación ou, mesmo, presenza) interfira nos resultados da súa investigación. Menos podemos facelo nós, os historiadores (aquí historiadores do pensamento e da filosofía), incapaces de fuxir ou colocarnos nun plano distinto do horizonte (gadameriano) ante o que nos situamos e que, por medio dos vestixios do mesmo que se teñan conservado, pretendemos analizar. Non existe un outro lugar ao que acudir ou no que refuxiarnos, desde o que poder realizar o noso labor de forma plena e claramente obxectiva, desde o que non interferir e, por tanto, non "contaminar" co presente e as súas forzas o noso obxecto de estudo. Pero debemos lembrar que exactamente a mesma limitación coa que nós nos atopamos e que tanto deforma e interfire coa nosa actividade, foilles antes propia a aqueles que, nun tempo seu presente que para nós é pasado, reflexionaron, se cuestionaron por aquilo que os rodeaba e, dunha forma ou outra, deixaron rexistro das súas elucubracións.

Ao longo da presente Tese pretendeuse demostrar, a partir de cada caso concreto, a importancia de atender ao contexto, non como axente de determinación ou como tradutor por si mesmo dos contidos desde el extraídos, senón como espazo de xustificación e razoamento crítico necesario para a correcta aproximación e análise aos mesmos, de tal forma que non só se evidenciase a necesidade de atender e recoñecer a importancia dun correcto e extenso coñecemento do tempo envolvente propio dos distintos autores estudados, senón tamén da influencia que a nosa propia posición, como axentes históricos (de conservación e deformación) e observadores do horizonte (gadameriano), exerce sobre a nosa actividade como forma de recoñecer e detectar os límites e posíbeis incorreccións (sexa en forma dos xa referidos anacronismos e prolepses, de prexuízos, problemas de tradución e interpretación, descontextualización significativa e recontextualización contemporánea inexacta, etc.) da mesma.

Neste sentido, non debe esquecerse que no xa mencionado cuarto obxectivo específico non nos referimos á investigación da ideoloxía da Filosofía da Amizade, senón á investigación da ideoloxía *e* da historia da Filosofía da Amizade. Tanto as facianas ideolóxica como a histórica da Filosofía da Amizade posúen, na singularidade e autonomía das súas respectivas análises, valor e interese por si mesmas, pero non foi esta a perspectiva coa que se decidiu abordar os contidos da presente Tese. A nosa aposta, pola contra, foi a dunha análise mixta, co obxectivo de poder servirse da mesma como modo de desvelar e evidenciar os procesos de mutación, interpretación (e reinterpretación sistemática) e apropiación contextual antes referidos e aquí entendidos como instrumentos de enriquecemento da análise textual, cando non simplemente como compoñentes constituíntes de ambos (documento e análise) e, por conseguinte, como espazos de estudo histórica e historiograficamente relevantes.

Evidentemente, esta dinámica transversal non podía eludir outra, neste caso de tipo conceptual: a apertura da análise da amizade a outras paixóns humanas e emocións sociais presentes ou de interese para distintas abordaxes histórico-filosóficas realizadas en torno á primeira. A ampliación do espectro da análise que se operou con este obxectivo específico (BV), cuxas primeiras trazas se deron xa durante a introdución da presente Tese da man da reflexión de Antonio Damasio respecto do valor ou proxección social do noso aparato biolóxico anímico-emocional, serviunos, ao igual que o conxunto dos puntos aos que vimos de referirnos, como instrumento contra a atomización do obxecto de estudo. Que a amizade, tanto na súa reflexión filosófica como na súa dimensión histórica, non pode ser analizada na súa radical individualidade, por si mesma e con independencia doutros elementos co-contextuais é un fundamento ao que pretendemos axustarnos ao longo do noso traballo. Non só se atopa intimamente asociada, entre outros, con determinadas estruturas da súa contorna sociolóxica e con determinados elementos literarios e simbólicos transmitidos pola tradición, senón tamén con distintos eidos do noso corpo emocional (así como das distintas elaboracións teóricas realizadas en torno ao mesmo).

Aínda que non exclusivamente, o amor é aquí o caso paradigmático. Fose na forma de fundamento da amizade ou de expresión da mesma, como peza constitutiva súa ou como unha das posíbeis manifestacións na que esta podía darse, ou, simplemente, como unha forza ou pulsión emocional paralela cuxos desenvolvementos, afeccións e influencia dificilmente podían disociarse e illarse dos que lle son propios á amizade, a reflexión filosófica sobre esta non só rara vez se presentou sen o concurso dunha outra reflexión sobre o amor, senón que, en determinadas ocasións, a primeira se manifestou baixo a primacía (mesmo nominal) da segunda, cando non simplemente nun discurso conxunto no que non se viu necesidade de distinguir entre as partes. O amor universal moziano, a interacción e relación (que non equiparación) que entre amizade e caridade se evidencia nas obras de Aelredo de Rievaulx e Santo Tomé de Aquino, a influencia do amor místico en Pedro de Blois ou no propio Aelredo ou a aposta ricciana polas propostas multiformes son bos exemplos ao respecto.

Insistir no tratamento monográfico da amizade como unha experiencia humana singular pode ou non enriquecer e favorecer a profundidade da análise. Pode facelo cando se evidencia o interese e valor analítico do traballo do escalpelo, isto é, cando se pretende atender especificamente ao feito amizoso, sobrerrepresentando o espazo de estudo e delimitando con claridade as súas fronteiras, como en ocasións nós mesmos realizamos na nosa investigación. Pero non o é cando se pretende que a tal separación analítica responde a ou traduce un estado das cousas (neste caso, unha independencia) realmente existente. Estudar a amizade, en distintas épocas, culturas e xeografías (e, en

particular, cando se introduce unha variable comparativa e se incide na importancia da lectura contextual), supón estudar unha experiencia (vital e teórica, práctica e ideal) xenuinamente humana, e, en tanto que tal, indisociábel do complexo multifocal e multifacético no que nos constituímos en tanto seres históricos e autorreflexivos, polo que non debe nin, en última instancia, pode ser asumida como un espazo monádico de traballo, sen ventás (imposibilidade e ausencia de necesidade de comunicarse co exterior), ou, máis especificamente, non pode ser así asumida de forma acrítica e non reflexiva, asumindo como un histórico existente o que non pasa de ser un historiográfico analítico.

Finalmente, polo que respecta ao derradeiro obxectivo específico presentado na presente investigación (BVI), relativo á casuística da homosexualidade e a relación desta coa experiencia vital e a reflexión teórica sobre o amizar (e, en determinadas ocasións, o amar-amizar ou o amizar-amar), este é, sen dúbida, o obxectivo máis concreto e particular de todos, sen, por iso, afastarse en exceso das máximas e principios de contextualización que rexen o noso traballo no seu conxunto. Concretado, fundamentalmente, en torno á figura e pensamento de Aelredo de Rievaulx, coa análise histórica auxiliar da historia da homosexualidade e dos homosexuais nos tempos medievais europeos e de finais da China dos Ming, por medio del se intentou, de feito, evidenciar e poñer de manifesto os perigos resultantes dunha limitada ou inexistente contextualización dos elementos transversais incluídos nunha determinada análise (máxime cando os devanditos compoñentes ou elementos transversais se converten en centro, ou en parte do centro, da mesma), na súa dobre vertente: a elaboración de estruturas atemporais susceptíbeis de poder ser aplicadas a calquera tempo, pois non pertencen nin responden a ningún tempo, e de modelos presentistas preparados para ser impostos (e impostados) sobre esquemas e elementos previos, pasados (os obxectos de estudo), aos que non lles resultan propios. Da primeira destas facianas se ocupan transversalmente o conxunto dos obxectivos específicos previos, mentres que a segunda xira, fundamentalmente, en torno ao caso particular da lectura en clave *queer* de John Boswell.

Habida conta do actual estado da nosa contorna bibliográfica, pero tamén do estado actual do noso propio contexto socio-cultural (e cívico), abordar a cuestión da homosexualidade, nas súas distintas vertentes (no noso caso, centrados na súa casuística histórica e na súa relación co amizar), nunha verdadeira esixencia disciplinar (e non só). Agora ben, este mesmo imperativo nos impele a que a tarefa sexa realizada de forma rigorosa e metódica, evitando toda deformación que, ben sexa por exceso ou por defecto, poida entorpecer a correcta consecución dos seus obxectivos. Como diciamos, o caso paradigmático aquí é o de J. Boswell, non desde logo pola súa reivindicación de atender á cuestión da homosexualidade nos tempos medievais, senón polos seus reiterados e pouco disimulados intentos de crear relicarios, nomes e espazos históricos de reverencia nun pasado capaz de reflectir ou no que poder recoñecer con claridade patróns, imaxes e dinámicas características do noso presente contemporáneo. Supoñer ou pretender que a homosexualidade é, digamos, unha sorte de invención moderna ou contemporánea, unha dexeneración propia dos tempos presentes ou próximos no pasado, é descoñecer a historia (neste caso a historia da sexualidade, pero tamén dos afectos) da nosa especie. Tamén o é considerala, para o caso concreto da historia medieval, un vicio ou perversión marxinal, propia de grupos populares (aquí entendido como incultos) ou daqueles pobos e culturas alleos á fe cristiá ou pouco e mal tocados pola mesma (en calquera caso, lonxe dos mosteiros). Pero non o é menos asumir que as formas nas que a homosexualidade era vivida e comprendida, interpretada (teórica,

simbólica e ideoloxicamente), durante os tempos medievais eran, con apenas modificacións (ou, cando menos, con apenas modificacións significativas), as mesmas que nós coñecemenos por experiencia propia (vivida, presente). Ser homosexual nun mosteiro da Inglaterra plenomedieval non é o mesmo que selo como estudante de doutorado da USC no ano 2021, da mesma maneira en que non é o mesmo selo hoxe en Santiago de Compostela que en Kabul, ou, mesmo, selo no seo dunha familia que apenas chega ou non chega ao salario mínimo que no dunha gran fortuna, por máis que ambas experiencias se inscriban nunha mesma demarcación municipal.

A contextualización do dato (que, deste xeito, pode transformarse en información e, desexosamente, en información útil), unha vez máis, será a clave interpretativa que nos permita aproximarnos á cuestión como problema (no sentido no que esta noción foi definida e empregada na presente Tese), validando deste xeito o valor do obxecto de análise como o que é, unha peza máis de tantas que compoñen unha estrutura maior (histórica), cuxa influencia e dinámicas poden seguirnos afectando (e, por conseguinte, mantendo a súa relevancia e interese) en tanto que tal, habendo pasado nós mesmos, en pleno *continuum* peirceano, a estender e actualizar, no presente fugaz, esa mesma estrutura de conxunto, ese todo (a Historia) que, como se da *natura naturata* spinoziana se tratase, nos ocupa existencialmente ata o punto de non haber un outro ao que poder escapar e no que poder situarnos alternativamente.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. FONTES

[1] *A Biblia*. José Fernández Lado, editor literario. Tradución ao galego das linguas orixinais. Tradución coordinada por Andrés Torres Queiruga e José Fernández Lago. Vigo, SEPT, 2001.

[2] Aelred de Rievaulx, *L'amitié spirituelle*. Présentation, traduction et notes par J. Dubois. Bruges / Paris, Charles Beyaert, 1948.

[3] Aelredo de Rievaulx, *La amistad espiritual*. Traducción del P. Hermenegildo Zanuso. Presentación, introducción y notas del P. Pedro M. Gasparotto. México D.F., Librería Parroquial de Clavería, 1984.

[4] Agustín de Hipona, *Qué es el tiempo. Libro XI de las Confesiones*. Edición bilingüe y traducción de Agustín Corti. Madrid, Trotta («Minima Trotta», s.n.), 2011.

[5] Agustín de Hipona, *Confesiones*; *Contra los académicos*; *De la vida feliz*; *Soliloquios*; *La inmortalidad del alma*; *El maestro*; *La catequesis de los principiantes*; *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*. Apéndice con la *Vida de San Agustín* por Posidio. Estudio introductorio por Salvador Antuñano Alea. Traducciones cedidas por la Biblioteca de Autores Cristianos: de la traducción y las notas de *Confesiones*: Ángel Custodio Vega; de la traducción y las notas de *Contra los académicos*, *De la vida feliz*, *Soliloquios*, *El maestro*, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos* y *Vida de San Agustín*: Victorino Capánaga; de la traducción y las notas de *La inmortalidad del alma*: Lope Cilleruelo; de la traducción y notas de *La catequesis de los principiantes*: José Oroz Reta. Madrid, Gredos («Biblioteca de Grandes Pensadores», s.n.), 2012.

[6] Alighieri, D., *La Divina Comedia*. Prólogo y notas de Juan Alarcon Benito. Ilustraciones de Gustavo Doré. Madrid, Edimat Libros, 1998.

[7] Alvarez y Olano, J., *Continuacion de la Historia Universal del P. Horacio Turselino, de la Compañia de Jesus. Sacada de varios Autores Classicos, y compuesta por el Doct. Don Juan Alvarez y Olano, Presbytero*. Tomo IV. Madrid, Imprenta de Joseph Garcia Lanza, 1756.

[8] Aristóteles, *Gran Ética*. Traducción del griego y prólogo de Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires, Aguilar, 1981.

[9] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*; *Ética Edemia*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 89), 1988.

[10] Aristóteles, *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 116), 1988.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[11] Benito, *La Regla de San Benito*. Introducción y comentario por García M. Colombás. Traducción y notas por Iñaki Aranguren. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos («Biblioteca de Autores Cristianos», 406), 1993.

[12] *Breve de nuestro muy Santo Padre Clemente XIV por el Qual la Santidad suprime, deroga y estingue el instituto y orden de los Clérigos Regulares, denominados de la Compañía de Jesus, que ha sido presentado en el Consejo para su publicación*, Madrid, Imprenta de Pedro Marín, 1773.

[13] Bruno, G., *La cena de las cenizas*. Edición preparada por Miguel Á. Granada. Madrid, Editora Nacional («Clásicos para una Biblioteca Contemporánea», 35), 1984.

[14] Chan, W.-Ts., *A Source Book in Chinese Philosophy*. Translated and compiled by Wing-Tsit Chan. Princeton, Princeton University Press, 1963.

[15] Cicerón, M. T., *La amistad*. Introducción, traducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid, Trotta («Clásicos de la cultura», 20), 2002.

[16] Confucio, *Los cuatro libros*. Traducción, introducción y notas a cargo de Joaquín Pérez Arroyo. Barcelona, Paidós («Paidós Orientalia», s.n.), 2015.

[17] Confucio e Mencio (1995): *Los Cuatro Libros*. Prólogo, traducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo. Madrid: Alfaguara («Clásicos Alfaguara», s.n.).

[18] Confucio (Maestro Kong), *Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*. Traducción del chino, introducción y notas de Anne-Hélène Suárez Girard. Barcelona, Kairós («Clásicos Kairós», s.n.), 1997.

[19] Confucius, *The Analects of Confucius*. Translation and Notes by Simon Leys. New York / London, W.W. Norton & Company, 1997.

[20] Davy, M.ª-M., *Un traité de l'amour du XII^e siècle. Pierre de Blois*, Paris, E. de Boccard, 1932.

[21] Descartes, R., *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris, Flammarion («GF», 513), 1989.

[22] Descartes, R., *Les passions de l'âme*. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Pascale d'Arcy. Paris, Flammarion («GF», 865), 1996.

[23] *El Corán. Interpretación al español actual*. Edición especial para la Liga Islámica para el Diálogo y la Convivencia en España. Traducción del texto árabe de *El Corán* del Dr. Bahige Mulla Huech. Corrección estilística y críticas de la traducción de Marciano Villanueva Salas. Supervisión y corrección del texto árabe de Boubakeur Bederina. Revisión tipográfica: Milagros Tirado Torres. Sta. Eulalia de Ronçana (Barcelona), C.S.T. Editions, 2017.

[24] *El libro de los gatos*. Edición crítica por John Esten Keller. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas («Clásicos Hispánicos», Serie II, Vol. IV), 1958.

[25] Elredo de Rieval, *La amistas espiritual*; *Oración pastoral*. Introducción de Pierre-André Burton. Traducción de Mariano Ballano. Burgos, Monte Carmelo, 2002.

[26] Elredo de Rievaulx, *La amistad espiritual*. Introducción, notas y traducción

por Fr. Martín M.ª García: Madrid, Stvdivm, 1969.

[27] Epicuro, *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa. Con la colaboración de Montserrat Camps y Francesca Mestre. Madrid, Tecnos («Clásicos del pensamiento», 83), 1991.

[28] Erasmo de Rotterdam, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*. Edición, traducción y presentación de Ramón Puig de la Bellacasa. Valencia, Pre-Textos («Humaniora», 1), 2000.

[29] Ficino, M., *De amore. Comentario a "El Banquete" de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura. Madrid, Tecnos («Colección metrópolis», s.n.), 1989.

[30] Francisco Javier, *Cartas de S. Francisco Xavier, apostol de las Indias, en que se dexa ver un vivo retrato de su fervoroso espiritu, respirando en sus clausulas un ardiente amor de la virtud, y un implacable odio de los vicios: Recogidas, y traducidas de Latin en Castellano por el P. Francisco Cutillas, de la Compañía de Jesús*. Tomo II. Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernandez, 1752.

[31] Freud, S., *Obras completas*. Tomo 8 (1925-1933), Ensayos CXLV al CLXXXIV: *Inhibición, síntoma y angustia*; *Sueños*; *Psicoanálisis profano (psicoanálisis y medicina)*; *El porvenir de una ilusión*; *Dostoiewsky y el parricidio*; *El malestar en la cultura*; *Sexualidad femenina*; *Siete lecciones de psicoanálisis* (XXIX a XXXV). Traducción directa del alemán de Luis López-Ballesteros y de Torres. Ordenación y revisión de los textos e índices de Jacob Numhauser Tognola. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

[32] Fung, Yu-lan, *Breve historia de la filosofia china*. Traducción de Juan José Utrilla. México D.F., Fondo de Cultura Económica («Breviarios», 446), 1987.

[33] Gadamer, H.-G., *Verdad y método Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1977.

[34] Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*. Traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla. Madrid, Tecnos («Cuadernos de filosofía y ensayo», s.n.), 1993.

[35] García Gual, C., *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, Alianza («Libro de bolsillo», 1369), 1989.

[36] Guadalupi, G., e Stocchi, G., *La China: las artes y la vida cotidiana vistas por el P. Matteo Ricci y otros misioneros jesuitas*. Textos escogidos y reunidos por Gianni Guadalupi y Giulio Stocchi. Introducción por Josef Franz Schütte. Nota a la iconografía por Mario Bussagli. Milán, Franco María Ricci, 1989.

[37] Guerreiro, F., *Relaçam annal das cousas que fezeram os padres da Companhia de Iesus nas partes da India Orienta, & no Brasil, Angola, Cabo verde, Guine, nos annos de seiscentos & dous & seiscentos & tres, & do processo da conuersam, & christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de là vieram. Pelo padre Fernam Guerreiro da mesma Companhia, natural de Almodouuar de Portugal*, Lisboa, Iorge Rodrigues, impressor de livros, 1605.

[38] *I Ching. El Libro de las Mutaciones*. Versión del chino al alemán, con comentarios, por Richard Wilhelm. Traducción al español por D. J. Vogelmann. Barcelona, Edhasa, 1991.

[39] Ibn Hazm, A. b. A., *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducción por Emilio García Gómez. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid, Alianza («Libro de bolsillo», 351), 1971.

[40] Jámblico, *Vida pitagórica*. Traducción, introducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Madrid, Etnos, 1991.

[41] Le Tellier, M., *Defensa de los nuevos Christianos, y Missioneros de la China, Japon, y Indias. Contra dos libros intitulados, La Práctica Moral de los Jesuitas, y el Espiritu de M. Arnaldo. Traducida de Frances en Español de la segunda impression, hecha en Paris, en casa de Estevan Michallet, Impressor Mayor del Rey, en la Calle Santiago, à la Insignia de San Pablo, año 1688*, Madrid, Antonio Roman, 1690.

[42] Leibniz, G. W., *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. Traducción, introducción y notas por Lourdes Rensoli Laliga. Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger / Prometeo Libros («En el camino hacia el *Otro* pensar», s.n.), 2007.

[43] Luciano, *Obras*. Vol. III. Traducción y notas por Juan Zaragoza Botella. Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 138), 1990.

[44] Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Introducción y notas de Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza («Alianza clásicos», 1291), 1996.

[45] Mariana, J. de, *Discurso de las enfermedades de la Compañía por el P. Juan de Mariana. Con una disertación Sobre el Autor y la legitimidad de la Obra. Y un apéndice De varios Testimonios de Jesuitas Españoles que concuerdan con Mariana*, Madrid, Imprenta de D. Gabriel Ramirez, 1768.

[46] Mo Ti, *Política del amor universal*. Estudio preliminar de Fernando Mateos. Traducción y notas de Carmelo Elorduy. Madrid, Tecnos («Clásicos del Pensamiento», 40), 1987.

[47] Mo Zi, *The Mozi: A Complete Translation*. Translated and Annotated by Ian Johnston. Hong Kong, The Chinese University Press, 2010.

[49] Montaigne, M. de, *Ensayos completos*. Traducción de Almudena Montojo. Introducción, notas y traducción de los sonetos de La Boétie de Álvaro Muñoz Robledano. Madrid, Cátedra («Biblioteca Aurea», s.n.), 2019.

[50] Pascal, B., *Las Provinciales. Opúsculos. Cartas. Pensamientos. Obras matemáticas. Obras físicas*. *Vida de Monsieur Pascal* por Gilberte Périer. *Conversación con Monsieur de Saci* por Nicolas Fontaine. Estudio introductorio por Alicia Villar Ezcurra. Traducción y notas de Carlos R. de Dampierre. Madrid, Gredos («Biblioteca de grandes pensadores», s.n.), 2012.

[51] Platón, *Diálogos*. Vol. I: *Apología de Sócrates*; *Critón*; *Eutifrón*; *Ion*; *Lisis*; *Cármides*; *Hipias Menor*; *Hipias Mayor*; *Laques*; *Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducciones de Julio Calonge Ruiz (*Apología de Sócrates*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hipias Menor* e *Hipias Mayor*), Emilio Lledó Íñigo (*Ion*, *Lisis* y *Cármides*) y

Carlos García Gual (*Laques* y *Protágoras*). Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 37), 2019.

[52] Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Vol. I. Introducción, traducción y notas por Concepción Morales Otal y José García López. Madrid, Gredos, 1985.

[53] Porfirio, *Vida de Pitágoras*; *Argonáuticas órficas*; *Himnos órficos*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 104) 1987.

[54] *Retórica a Herenio*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez. Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 244), 1997.

[55] Ricci, M., *Costumbres y religiones de China*. Prólogo de Ismael Quiles. Introducción y notas de Walter Gardini. Versión castellana de Nerina D'Alfonso de la obra de Mateo Ricci "Della Entratá della Compagnia de Giesú e Christianitá nella Cina". Buenos Aires, Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985a.

[56] Ricci, M., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*. Translated, with Introduction and Notes, by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen. A Chinese-English Edition edited by Edward J. Malatesta. St. Louis / Taipei, The Institute of Jesuit Sources / The Ricci Institute («Series I. Jesuit Primary Sources», 6), 1985b.

[57] Ricci, M., *Dell'Amicizia / De la amistad*. Introducción y notas de Filippo Mignini. Traducción de Jesús Salazar Velasco. México D.F., Los libros de Homero, 2007.

[58] Risco, V., *La historia de Oriente contada con sencillez*, Cádiz, Escelicer, 1955?.

[59] Risco, V., *Obras Completas*. Vol. 6: *Las tinieblas de Occidente. Ensayo de una valoración de la civilización europea*; *La historia de Oriente contada con sencillez*; *Mitología cristiana*; *Orden y caos*. Vigo, Galaxia, 1994.

[60] *Sagrada Biblia*. Carta prólogo de su Emcia. Revdma. Dr. D. José María Bueno Monreal. Prefacio, introducciones y revisión general sobre los textos originales del R. P. Serafín de Ausejo, O.F.M. CAP. Barcelona, Herder, 1970.

[61] Salustio, C., *Conjuración de Catilina*; *Guerra de Jugurta*; *Fragmentos de las «Historias»*. Volumen conjunto con Pseudo-Salustio: *Cartas a César*; *Invectiva contra Cicerón*, y Pseudo-Cicerón: *Invectiva contra Salustio*. Introducción, traducción y notas de Bartolomé seguro Ramos. Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 246), 1997.

[62] Tolkien, J. R. R., *El señor de los Anillos*. Ilustrado por Alan Lee. Traducción de Matilde Horne, Luis Domènech y Rubén Masera. Barcelona, Minotauro, 2012.

[63] Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*. Vol. II: libros 3º y 4º; «Dios, fin último y gobernador supremo»; «Ministerios divinos y postrimerías». Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Introducción por Edualdo Forment Giralt. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos («Biblioteca de Autores Cristianos», 102), 2007.

[64] Tosetti, U., *Reflexiones sobre el memorial presentado á la Santidad de Clemente XIII. por el general de los jesuitas: En que se refieren varios hechos de los Superiores y Misioneros esta Orden en todas partes del Mundo, dirigidos á frustrar las Resoluciones de los Papas contra sus procedimientos y doctrinas, y que demuestran la incorregibilidad absoluta de este cuerpo. Traducidas del italiano*, Madrid, Joachin Ibarra impresor, 1768.

[65] Twain, M., *Adventures of Huckleberry Finn*. Centennial Facsimile Edition with a new introduction and bibliography specially prepared for this centennial edition by Hamlin Hill. New York, Harper & Row, 1987.

[66] Spinoza, B., *Ética demostrada segundo a orde xeométrica*. Prólogo de Luis Rodríguez Camarero. Tradución de José Carracedo Fraga e Manuel Enrique Vázquez Buján. Santiago de Compostela / Madrid, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela / Fundación BBVA («Clásicos do Pensamento Universal», 23), 2015.

[67] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*. Vol. I. Introducción, traducción y notas de Santiago López Moreda, M.ª Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Alvarez. Madrid, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 311), 2003.

[68] Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la Historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*. Estudio preliminar de Francisco Romero. Traducción de Hernán Rodríguez realizada sobre la edición de las *Œuvres de Voltaire*, a Paris, Chez Lefèvre, Librairie, MDCCCXXIV (ts. XV, XVI, XVII y XVIII). Buenos Aires, Hachette («Biblioteca Hachette de Filosofía», 6), 1959.

[69] Voltaire, *Diccionario filosófico*. Traducción y anotaciones de Juan B. Bergua. Madrid, Clásicos Bergua, 1966.

6.2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

[1] Acuña Fernández, R., «A amizade na literatura sapiencial xudía». En M. González Fernández, J. Cendón Conde, O. Parcero Oubiña e R. Carolo Tosar (eds.), *Filosofía de la Amistad. De amicitia. Amistad en la Filosofía Medieval y de inicios de la Modernidad. Homenaxe ao Profesor César L. Raña Dafonte. Amizades no campo de estrelas*; páxs. 259-274. V. N. Famalicão, Húmus / SOFIME / Área de Pensamento do Seminario de Estudos Galegos, 2020.

[2] Adler, J. A., *Religiones chinas*. Traducción de Francisco López Martín. Madrid, Akal («Religiones del mundo», s.n.), 2005.

[3] Aromatico, A., *Alquimia: un secreto entre la ciencia y la filosofía*. Traducción de Francisco Rodríguez de Lecca. Barcelona, Ediciones B («Biblioteca de bolsillo», 8), 1997.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[4] Augusto, M., «Fontes para o estudo da Universidade de Coimbra. Estado da questão». En L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares e J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Miscelánea Alfonso IX, 2005: Universidades clásicas de la Europa Mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá*; páxs. 93-108. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca («Aquilafuente (Universidad de Salamanca)», 97), 2006.

[5] Avarello, V., *L'Œuvre italienne de Matteo Ricci. Anatomie d'une rencontre chinoise*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

[6] Àvila i Serra, M., *Una mirada a la amistad*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor («El Barquero», 8), 2003.

[7] Barua, B., *Historia de la filosofía india prebudista*, Barcelona, Versión Libros («Filosofía y ensayo», s.n.), 1981.

[8] Basalo, M. R., e Parcero Oubiña, O., «Leibniz e a China». En M. González Fernández, O. Parcero Oubiña, J. Cendón Conde e M. R. Basalo (eds.), *Philosophia Orientalis. A Filosofía Oriental desde Galicia*; páxs. 321-361. Santiago de Compostela / V. N. Famalicão, Seminario de Estudos Galegos (Área de Pensamento) / Húmus, 2016.

[9] Basalo, M. R., e Parcero Oubiña, O., *O pensamento oriental en España. Guía bibliográfica*. Limiar de Martín González Fernández. Santiago de Compostela / V. N. Famalicão, Seminario de Estudos Galegos (Área de Pensamento) / Húmus, 2016.

[10] Bataillon, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Traducción de Antonio Alatorre. Segunda edición corregida y aumentada. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966.

[11] Bauer, W., *Historia de la filosofía china. Confucianismo, taoísmo, budismo*. Traducción de Daniel Romero. Revisión de Gabriel Menéndez. Barcelona, Herder, 2009.

[12] Beltrán, M., «Judaísmo y Molinismo en el siglo XVII. Consideraciones teológicas en torno al problema del Libre Albedrío», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 2 (1997), páxs. 7-15.

[13] Bennassar, B., *La Europa del Renacimiento*, Madrid, Anaya («Biblioteca Básica de Historia», s.n.), 1988.

[14] Bermejo Barrera, J. C., «Edipo, Kant y P. Levi: una reflexión sobre la autonomía de la voluntad», *Habis*, 34 (2003), páxs. 411-428.

[15] Bermejo Barrera, J. C., *La aurora de los enanos. Decadencia y caída de las universidades europeas*. Prólogo de Enrique Gavilán Domínguez. Ilustraciones de Santiago Jiménez Jiménez. Madrid, Foca («Foca Sátira», 74), 2007.

[16] Bermejo Barrera, J. C., *La maquinación y el privilegio. El gobierno de las universidades*, Madrid, Akal («Pensamiento crítico», 9), 2011.

[17] Bermejo Barrera, J. C., *Dignidad, cultura y libertad*, Santiago de Compostela, Enxebrebooks, 2013.

[18] Bermejo Barrera, J. C., *La tentación del rey Midas. Para una economía política del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 2015.

[19] Bermejo Barrera, J. C., *Historia y melancolía*, Tres Cantos (Madrid), Akal («Akal Universitaria», 376), 2018.

[20] Bermejo Barrera, J. C., e Piedras Monroy, P. A., *Genealogía de la Historia*. Ensayos de Historia Teórica III. Madrid, Akal («Akal Universitaria», 201), 1999.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[21] Biardeau, M., «Las filosofías de la India». En Br. Parain (dir.), *Historia de la Filosofía*. Vol. 1: «El pensamiento prefilosófico y oriental: Egipto – Mesopotamia – Palestina – India – China»; páxs. 78-219. México D.F., Siglo XXI, 1981.

[22] Bloch, E., *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Traducción del texto alemán y de las notas a la edición francesa de Jorge Deike Robles. Notas de Maurice de Gandillac. Madrid, Ciencia Nueva («Ciencia Nueva», 15), 1968.

[23] Bodde, D., «Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 62 (1942), n.º 4, páxs. 293-299.

[24] Boswell, J., *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*. Traducido del inglés por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Muchnik («Ensayo», s.n.), 1993.

[25] Boswell, J., *Las bodas de la semejanza. Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*. Traducido del inglés por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Muchnik («Ensayo», s.n.), 1996.

[26] Bouwsma, W. J., *El Otoño del Renacimiento, 1550-1640*. Traducción de Silvia Furió. Barcelona, Crítica («Letras de humanidad», s.n.), 2001.

[27] Brown, Fr., *et al*., *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Seattle, Biblesoft, 2006.

[28] Callón, C., *Amigos e sodomitas. A configuración da homosexualidade na Idade Media*, Santiago de Compostela, Sotelo Blanco («Estudos e investigación», s.n.), 2011.

[29] Cantarella, E., *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo*. Traducción de María del Mar Llinares García. Madrid, Akal («Akal universitaria», 151), 1991.

[30] Châtelet, Fr., «Del mito al pensamiento racional». En Fr. Châtelet (dir.), *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*; páxs. 17-21. Tomo I: primera parte: «La filosofía pagana (Del siglo VI antes de Cristo al siglo III después de Cristo», por Pierre Aubenque, Jean Bernhardt y François Châtelet; segunda parte: «La filosofía medieval (Del siglo I al siglo XV», por Anuar Abdel-Malek, Abdurraman Badawi, Benedykt Grynpas, Patrick Hochart y Jean Pépin. Traducción del francés por Victorio Peral Domínguez. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

[31] Cheng, A., *Historia del pensamiento chino*. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard. Barcelona, Bellaterra («Biblioteca de China Contemporánea», 10), 2002.

[32] Chong, K.-ch., «Classical Confucianism (II): Meng Zi and Xun Zi». En B. Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*; páxs. 189-208. London / New York, Routledge («Routledge History of World Philosophies», 3), 2009.

[33] Cervera Jiménez, J. A., «La interpretación ricciana del confucianismo», *Estudios de Asia y África*, 37 (2) (2002), páxs. 211-239.

[34] Cocking D., e Kennett, J., «Friendship and Moral Danger», *The Journal of Philosophy*, 97 (5) (2000), páxs. 278-296.

[35] Collingwood, R. G., *Ensayos sobre la Filosofía de la Historia*. Traducción de José Luis Cano Tembleque. Barcelona, Barral («Breve Biblioteca de Respuesta», 3), 1970.

[36] Collingwood, R. G., *The Idea of History*. Revised Edition with Lectures 1926-1928. Edited with and introduction by Jan van der Dussen. Oxford, Oxford University Press («Oxford Paperbacks», s.n.), 1994.

[37] Córdova Quero, M. H., «Friendship with Benefits: a Queer Reading of Aelred of Rievaulx and his Theology of Friendship». En M. Althaus-Ried e L. Isherwood (eds.): *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*; páxs. 26-46. London / New York, T&T Clark, 2004.

[38] Cronin, V., *Matteo Ricci. Le sage venu de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2010.

[39] Cua, A. S., «The emergence of the history of Chinese philosophy». En B. Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*; páxs. 43-68. London / New York, Routledge («Routledge History of World Philosophies», 3), 2009.

[40] Cummins, J. S., *A Question of Rites. Friar Domingo de Navarrete and the Jesuits in China*, Londres, Scolar Press, 1993.

[41] Damasio, A., *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York / San Diego, Harvest Book / Harcourt, Inc., 2003.

[42] Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducción de Joandomènec Ros. Barcelona, Destino («Imago Mundi», 202), 2011.

[43] Dawkins, R., «No somos genes». En R. Dawkins, *El Capellán del Diablo. Reflexiones sobre la esperanza, la mentira, la ciencia y el amor*; páxs. 145-148. Traducción de Rafael González del Solar. Barcelona, Gedisa («Libertad y Cambio», s.n.), 2005.

[44] Delhaye, Ph., «Deux adaptations de *De amicitia* de Cicéron au XII^{e} siècle», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 15 (1948), páxs. 304-331.

[45] Dingping Shen, «La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XVII. Un estudio comparativo entre sus estrategias». Traducción del chino: Huang Xiang. *Estudios de Asia y África*, 35 (1) (2000), páxs. 47-75.

[46] Dreyfus, P., *Mattèo Ricci. L'homme qui voulait convertir la Chine*, Paris, Jubilé, 2004.

[47] Ducornet, É., *Matteo Ricci, le lettré d´Occident*, Paris, Cerf («Épiphanie», s.n.), 1992.

[48] Ebrey, P. B., *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge, Cambridge University Press («Cambridge Illustrated History», s.n.), 1996.

[49] Ebrey, P. B., *Historia de China*. Traducción de Carlos Fernández-Victorio. Madrid, La Esfera de los Libros, 2009.

[50] Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Traducción de Ernestina de Champourcin. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982.

[51] Elorduy, E., *El Estoicismo*. Con la colaboración de J. Pérez Alonso. Madrid, Gredos («Biblioteca hispánica de filosofía», 75), 1972.

[52] Etiemble, R., *Confucius (Maître K'ong)*. Edition revue et augmentée d'un chapitre sur Confucius en Chine de -551 (?) à 1985. Paris, Gallimard, 1986.

[53] Fan, R., «Reconsidering Surrogate Decision Making: Aristotelianism and Confucianism on Ideal Human Relations», *Philosophy East and West*, 52 (3) (2002), páxs. 346-372.

[54] Ferrero, J., *Las experiencias del deseo. Eros y misos*, Barcelona, Anagrama («Argumentos», 396), 2009.

[55] Ferro, M., *Cine e Historia*. Versión castellana de Josep Elias. Revisión general e índice filmográfico por Joaquim Romaguera i Ramió. Barcelona, Gustavo Gili («Punto y línea», s.n.), 1980.

[56] Ferro, M., *Historia contemporánea y cine*. Traducción y adaptación de la nueva versión francesa por Rafael de España. Prólogo de J. M. Caparrós Lera. Barcelona, Ariel («Ariel Historia», s.n.), 1995.

[57] Floristán Imízcoz, A., «La ruptura de la cristiandad occidental: las reformas religiosas». En A. Floristán (coord.), *Historia moderna universal*; páxs. 81-104. Barcelona, Ariel, 2008.

[58] Franco, J. E., *O mito dos Jesuítas: em Portugal, no Brasil e o Oriente (séculos XVI a XX)*. Vol. I: «Das origens ao Marquês de Pombal». Lisboa, Gradiva, 2006.

[59] Fritze, R. H., *Conocimiento inventado. Falacias históricas, ciencia amañada y pseudo-religiones*. Traducción de José Adrián Vitier. Madrid, Turner («Noema», s.n.), 2010.

[60] Gastão, M., *Os Missionários Jesuítas no Tibete. Evocação histórico-religiosa*, Lisboa: Rei dos Livros, 1995.

[61] Gelber, H. G., *The Dragon and the Foreign Devils. China and the World, 1100 BC to the Present*, London, Bloomsbury, 2007.

[62] Gelber, H. G., *El dragón y los demonios extranjeros. China y el mundo a lo largo de la historia*. Traducción de Francisco Martín. Barcelona, RBA, 2008.

[63] Gernet, J., *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard («Bibliothèque des Histoires» s.n.), 1994.

[64] Gernet, J., *El mundo chino*. Edición revisada y actualizada. Traducción castellana de Dolors Folch. Barcelona, Crítica («Libros de Historia», s.n.), 2005.

[65] Gilles, D., e Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit («Critique», s.n.), 1991.

[66] Goberna Falque, J. R. (ed.), *Affaire Arbor / Bermejo*, Autopublicación, 2008.

[67] Gómez Urdáñez, J. L., «La construcción del sujeto histórico». En D. Bermejo (ed.), *La identidad en sociedades plurales*; páxs. 270-298. Barcelona / Logroño, Antrhopos / Universidad de La Rioja («Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico», 197), 2011.

[68] González España, P., «La filosofía china». En M. Cruz Hernández (ed.), *Filosofías no occidentales*; páxs. 37-95. Madrid, Trotta («Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía», 19), 1999.

[69] González Fernández, M., «Ὦ φίλοι, οὐδεὶς φίλος. Amizade e Filosofía: Idade Media e Renacemento». En M. Ricci, *Tratado da Amizade (1601)*; páxs. 7-162. Estudo preliminar, tradución e notas a cargo de Jorge Cendón Conde. Colaboran: Martín González Fernández (Limiar), Alba Iglesias Varela (Apéndice), Oscar Parcero Oubiña (Epílogo). Santiago de Compostela / V. N. Famalicão, Seminario de Estudos Galegos (Área de Pensamento) / Húmus, 2015.

[70] González Fernández, M., «A racionalidade dos animais: Gómez Pereira, Montaigne e Suárez». En O. Parcero Oubiña, M. González Fernández e J. Cendón Conde (eds.), *L'Homme-Machine. Filósofos, Animais & Máquinas. Homenaxe ao Profesor Dr. D. Luis Rodríguez Camarero: Leccións do mestre e libro dos amigos*; páxs. 187-212. V. N. Famalicão, Húmus, 2018.

[71] Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito. Unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002.

[72] Granet, M., *La féodalité chinoise*. Précédée de *Marcel Granet, sociologue*, par Maurice Freedman. Paris, Imago, 1981.

[73] Hall, D. L., e Ames, R. T., *Thinking Through Confucius*, Albany, State University of New York Press, 1987.

[74] Hall, D. L., e Ames, R. T., «Confucian Friendship: The Road to Religiousness». En L. S. Rouner (ed.), *The Changing Face of Friendship*; páxs. 77-94. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1994.

[75] Hall, D. L., e Ames, R. T., *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York Press, 1998.

[76] Hammerstein, N., «Las relaciones con la autoridad». En H. de Ridder-Symoens (ed.), *Historia de la universidad en Europa*. Vol. II: «Las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800)»; páxs. 115-158. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1999.

[77] He Yuanguo, «Confucius and Aristotle on friendship: A comparative study», *Frontiers of Philosophy in China*, 2 (2) (2007), páxs. 291-307.

[78] Henry, E., «The Motif of Recognition in Early China», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47 (1) (1987), páxs. 5-30.

[79] Hosne, A. C., «Shaping Virtuous Friendship: The Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) in Late Ming China», *European University Institute Working Paper*, MWP 2011/25 (2011), páxs. 1-11.

[80] Hosne, A. C., «Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552-1610) in Late Ming China», *The Journal of Transcultural Studies*, 5 (1) (2014), páxs. 190-214.

[81] Izco, J. A., «Retos de la evangelización en Asia». En M. Reus Canals (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*; páxs. 177-184. Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto («Teología (Universidad de Deusto», 35), 2006.

[82] Jordan, M. D., *La Invención de la Sodomía en la Teología Cristiana*. Traducción de Lluís Salvador. Barcelona, Laertes («Colección Rey de bastos», 38), 2001.

[83] King, A. Y. C., «The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective». En D. Munro (ed.), *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*; páxs.57-70. Ann Arbor, University Of Michigan Press, 1985.

[84] Klein, N., *No logo. El poder de las marcas*. Prólogo conmemorativo del 10.º aniversario de la publicación de esta obra por Naomi Klein. Traducción de Alejandro Jockl. Traducción del epílogo de Genís Sánchez Barberán. Traducción del prólogo de Lourdes Bassols Pascual. Barcelona, Paidós («Booket», 3242), 2015.

[85] Kutcher, N., «The Fifth Relationship: Dangerous Friendship in the Confucian Context», *American Historical Review*, 105 (5) (2000), páxs. 1615-1629.

[86] Lai, Wh., «Friendship in Confucian China: Classical and Late Ming». En O. Leaman (ed.), *Friendship East and West*; páxs. 215-250. Richmond, Curzon Press, 1996.

[87] Laín Entralgo, P., *Sobre la amistad*. Prólogo de Diego García. Madrid, Espasa-Calpe («Colección austral», 1659), 1985.

[88] Lam, J. S. C., «Music and Male Bonding in China». En M. Huang (ed.), *Male Friendship in Ming China*; páxs. 70-110. Leiden, Brill, 2007.

[89] Lao, Sz.-kw., «On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal». En R. E. Allinson (ed.), *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*; páxs. 265-293. Hong Kong, Oxford University Press, 1989.

[90] Lau, D. C., «Theories of Human Nature in *Mencius* and *Xunzi*». En T. C. Kline III e Ph. J. Ivanhoe (eds.), *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*; páxs. 188-219. Indianapolis, Hackett, 2000.

[91] Levenson, J. R. e Schurmann, Fr., *China: an Interpretive History. From the Beginnings to the Fall of Han*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1969.

[92] Levy, J., *Confucio*. Traducción de Albert Galvany. Madrid, Trotta («Pliegos de Oriente», s.n.), 2005.

[93] Leys, S., *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Robert Laffont, 1991.

[94] Lin, Y., *The importance of living*. New York, Penguin Books, 1998.

[95] MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988.

[96] Madrigal, J. S., «Matteo Ricci, la sabiduría universal de la amistad», *Razón y fe. Revista hispanoamericana de cultura*, 262 (1346) (2010), páxs. 355-370.

[97] Marina, J. A., *Palabras de amor. Un tratado de los sentimientos a través de las más intensas cartas de amor de todos los tiempos*. Historias de Oscar Wilde, Franz Kafka, Hannah Arendt y Simone de Beauvoir a cargo de María de la Válgoma. Labor documental a cargo de Elena Errazuriz Goyet y Elisa Fenoy Cassinello. Madrid, Temas de Hoy, 2009.

[98] Marino, G., «La transmisión del Renacimiento cultural europeo en China. Un itinerario por las cartas de Alessandro Valignano (1575-1606)», *Studia Aurea*, 11 (2017), páxs. 395-428.

[99] Martin, Th. H., *Études sur le Timée de Platón (texte grec, traduction française, longues notes et dissertations sur l'Atlantide, l'ame du monde, etc...)*. Notice préliminaire de Rémi Brague. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

[100] Martín Reyes, M.ª G., *Breve historia de la Alquimia*, La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia («Materiales de Historia de la Ciencia», 7), 2004.

[101] Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Akal («Tractatus Philosophiae», 1), 2010.

[102] McGuire, Br. P., «Looking Back on Friendship: Medieval Experience and Modern Context», *Cistercian studies*, 21 (1986), páxs. 123-142.

[103] McGuire, Br. P., *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York, Crossroad, 1994.

[104] Mendoza, J., «Muerte e inmortalidad en los *brāhmaṇas*». En A. Bernabé, M. Kahle e M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*; páxs. 47-73. Madrid, Abada («Lecturas de Historia», s.n.), 2011.

[105] Moliné, A., *El gran libro de los mangas*, Barcelona, Glénat («Viñetas», 4), 2002.

[106] Moran, J. F., *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, London / New York, Routledge, 2002.

[107] Mullis, E. C., «Confucius and Aristotle on the Goods of Friendship», *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 9 (4) (2010), páxs. 391-405.

[108] Ollé, M., «Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. *De Amicitia* 交友 論 (*Jiaoyou lun*) (1595) de Matteo Ricci», *Revista Estudios*, 32 (2016), I-2016, páxs. 582-595.

[109] Pangle, L. Sm., *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[110] Pizzolato, L., *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*. Traducción del italiano por José Ramón Monreal. Barcelona, Muchnik, 1996.

[111] Pocock, J. G. A., *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press («Ideas in Context», s.n.), 1985.

[112] Pocock, J. G. A., *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Traducción de Sandra Chaparro Martínez. Madrid, Akal («Akal Universitaria», 324), 2011.

[113] Puente Ojea, G., *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI («Teoría», s.n.), 1974.

[114] Puente Ojea, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI («Teoría», s.n.), 1974.

[115] Rambo, L. R., *Understanding Religious Conversion*, USA, Yale University Press, 1993.

[116] Raña Dafonte, C., «Amistad y filosofía. A. de Rievaulx», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19 (2012), páxs. 59-74.

[117] Revuelta, M., *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. «Servir a todos en el Señor»*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid («Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas», 94), 2006.

[118] Richards, J., *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*, London / New York, Routledge («Medieval History», s.n.), 1994.

[119] Rocha Pino, M., «El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial», *Culturales*, VI (12) (2010), páxs. 147-180.

[120] Rodríguez Camarero, L., «El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza», *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, VII (2012), páxs. 259-270.

[121] Rodríguez Camarero, L., «Pasión e imaginación en Spinoza». En J. L. Fuertes Herreros, Á. Poncela González, D. Jiménez Castaño, M.ª Martín Gómez, P. Oliveira e Silva e A. Granado García (coords.), *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*; páxs. 331-340. V. N. Famalicão, Húmus («Textos & Estudios de Filosofía Medieval», 6), 2013.

[122] Rodríguez Miguélez, D., «Aproximación a la filosofía de Antonio Machado: el sentido de lo apócrifo». En O. Parcero Oubiña, D. Perarnau Vidal e Marcio Gimenes de Paula (eds.), *Heterodoxias. Filosofía e Literatura*; páxs. 277-302. V. N. Famalicão, Húmus, 2021.

[123] Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E., «Humanismo y renacimiento cultural». En A. Floristán (coord.), *Historia moderna universal*; páxs. 55-79. Barcelona, Ariel, 2008.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[124] Rodríguez Sánchez, R. Á., «El valor educativo de la amistad en la filosofía de Aristóteles», *Thémata. Revista de Filosofía*, 24 (2000), páxs. 217-226.

[125] Rodríguez Valls, Fr., «Ética y amistad. Estudio de la noción aristotélica de "Philía"». En J. Villalobos (ed.), *Radicalidad y Episteme*; páxs. 133-177. Sevilla, Kronos («Raigal», 1), 1991.

[126] Ross, A. C., *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*, New York, Orbis Books, 1994.

[127] Roux, J.-P., *Les explorateurs au Moyen Age*. En collaboration avec Sylvie-Anne Roux. Paris, Fayard («Pluriel», s.n.), 1995.

[128] Sánchez Hernández, A., *La ética en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento*, Madrid, La Casa de la Biblia, 1970.

[129] Santiago, J. A., *Manga. Del cuadro flotante a la viñeta japonesa*, Pontevedra, Universidade de Vigo / Grupo de Investigación dx5 (digital & graphic art research, Facultad de Bellas Artes de Pontevedra), 2010.

[130] Schmidt-Biggeman, W., «Nuevas estructuras de conocimiento». En H. de Ridder-Symoens (ed.), *Historia de la universidad en Europa*. Vol. II: «Las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800)»; páxs. 525-568. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1999.

[131] Schwartz, B. I., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge / London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

[132] Scuccimarra, L., *Los confines del mundo. Historia del cosmpolitismo desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII*. Traducción y prólogo de Roger Campione. Oviedo, KRK («Pensamiento», 40), 2017.

[133] Slingerland, E., «Classical Confucianism (I): Confucius and the *Lun-Yü*». En B. Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*; páxs. 107-136. London / New York, Routledge («Routledge History of World Philosophies», 3), 2009.

[134] Spence, J. D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Viking Penguin, 1984.

[135] Spence, J. D., *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*. Traducción de Mabel Lus González. Barcelona, Tusquets («Tiempo de memoria», 21), 2002.

[136] St. Clair, E. M.ª, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000.

[137] Taveira, F., «História da Universidade de Coimbra. Estado da questão». En L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares e J. L. Polo Rodríguez (eds.), *Miscelánea Alfonso IX, 2005: Universidades clásicas de la Europa Mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá*; páxs. 109-137. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca («Aquilafuente (Universidad de Salamanca)», 97), 2006.

[138] Thoraval, J., «De la philosophie en Chine à la “Chine” dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise?». *Esprit*, 201 (1994), páxs. 5-38.

[139] Vandermeersch, L., *Wangdao o la Voie royale: Recherches sur l’esprit des institutions de la Chine archaïque*. 2 vols. Paris, École française d’Extrême-Orient, 1977, 1980.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[140] Vandermeersch, L., «Tradition chinoise et religion». En A. Forest e Yoshiharu Tsuboï (eds.), *Catholicisme et Sociétés asiatiques*; páxs. 21-33. Paris / Tokyo, L'Harmattan / Sophia University («Recherches asiatiques», s.n.), 1988.

[141] Vansteenberghe, E., «Deux théoriciens de l'amitié au XII^{e} siècle: Pierre de Blois et Aelred de Riéval», *Revue des Sciences Religieuses*, XII (1932), páxs. 572-588.

[142] Vernant, J.-P., «Parole et signes muets». En J. P. Vernant, L. Vandermeersch, J. Gernet, J. Bottéro, R. Crahay, L. Brisson, J. Carlier, D. Grodzynski e A. Retel-Laurentin, *Divination et Rationalité*; páxs. 9-25. Paris, Seuil («Recherches anthropologiques», s.n.), 1974.

[143] Vervoorn, A., «Friendship in Ancient China», *East Asian History*, 27 (2004), páxs. 1-32.

[144] Vidal-Naquet, P., *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*. Traducción de María del Mar Llinares García. Madrid, Akal («Akal Universitaria», 249), 2006.

[145] Vizuete, J. C., *La Iglesia en la Edad Moderna*, Madrid, Síntesis, 2000.

[146] Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legaz Lacambra. Barcelona, Península («Historia, ciencia, sociedad», 47), 1977.

[147] Wong, D., «Is There a Distinction Between Reason and Emotion in Mencius?», *Philosophy East and West*, 41 (1) (1991), páxs. 31-44.

[148] Xiao, J., e Li, J. (eds.), *An Outline History of Chinese Philosophy*. Vol. I. Translated from the Chinese by Zhang Siqi. Beijing, Foreign Languages Press («China Studies», s.n.), 2008.

[149] Xiufen Lu, «Rethinking Confucian Friendship», *Asian Philosophy*, 20 (3) (2010), páxs. 225-245.

[150] Yao, X., *El confucianismo*. Traducción de María Condor. Madrid, Cambridge University Press («Religiones y mitos», s.n.), 2001.

[151] Yates, Fr. A., *El arte de la memoria*. Traducción de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid, Taurus, 1974.

[152] Zamora Bonilla, J., *Ciencia pública-ciencia privada. Reflexiones sobre la producción del saber científico*, México D.F., Fondo de Cultura Económica («Ciencia, Tecnología, Sociedad», s.n.), 2005.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7. APÉNDICES

7.1. CADRO EXEMPLIFICATIVO DAS «EMOCIÓNS SOCIAIS»

No seguinte cadro exemplificativo, indexado como Figura 4.4. do cap. IV («Desde que houbo sentimentos») do *En busca de Spinoza* de Antonio Damasio, aparecen representadas e descritas catro das principais emocións sociais, seleccionadas con independencia do seu compoñente afectual negativo ou positivo e agrupadas en conxuntos de semellanza en base á afinidade dos seus caracteres e de similitudes no seu funcionamento e mecanismos de manifestación ou xurdimento. A descrición e proxección das mesmas realízase en cada caso en base a (I) o estímulo emocionalmente competente (EEC), entendido como detonador potencial susceptíbel de iniciar os procesos que acaben por desencadear as súas respectivas emocións; (II) as súas principais consecuencias; e (III) a súa base fisiolóxica. (FONTE Antonio Damasio [2011]: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Destino; páx. 175.)

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

TURBACIÓN, VERGOÑA, CULPABILIDADE

EEC: debilidade / fracaso / violación da propia persoa ou comportamento do individuo.

Consecuencias: prevención do castigo por outros (inclúe ostracismo e ridículo); restablecemento do equilibrio no eu, noutros ou no grupo; reforzo das convencións e normas sociais.

Base: medo; tristeza; tendencias sumisas.

DESPREZO, INDIGNACIÓN

EEC: violación das normas doutro individuo (pureza; cooperación).

Consecuencias: castigo da violación; reforzo das convencións e normas sociais.

Base: aversión; ira.

SIMPATÍA / COMPAIXÓN

EEC: outro individuo que sofre ou precisa axuda.

Consecuencias: alivio; restablecemento do equilibro no outro ou no grupo.

Base: afecto; tristeza.

ADMIRACIÓN / ASOMBRO ; ELEVACIÓN; GRATITUDE; ORGULLO

EEC: recoñecemento (noutros ou nun mesmo) dunha contribución á cooperación.

Consecuencias: recompensa pola cooperación; reforzo da tendencia cara á cooperación.

Base: felicidade.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.2. Esquema constitutivo das catro fórmulas históricas detectadas por Marc Ferro

A caracterización constitucional dos catro grandes modelos ou fórmulas historiográficas que capitalizaban ou, cando menos, primaban no marco do esquema historiográfico finisecular procederá a definirse, en base ao esquema realizado por Marc Ferro, a través da significación e identificación da diferenza tomando como eixos axiomático-nucleares a) o principio de organización prioritario, b) os criterios guía na selección da información, c) e d) a función explícita da obra e os obxectivos latentes dos seus creadores e e) a potencialidade e criterios direccionais da creatividade e a invención; un esquema historiográfico-estrutural que, ao noso entender, resultará tanto máis esclarecedor e significativo de comparalo e completalo con modelos historiográfico-narrativos tales como o tamén pentagonal esquema empregado por José Carlos Bermejo Barrera en pos de detectar o sentido tanto propio como relacional de determinados compoñentes —a) escena, b) actor, c) axente, d) medios e e) fin— no marco da enunciación, pero tamén do pensamento, históricos. (Fonte Marc Ferro [1995]: *Historia contemporánea y cine*. Barcelona: Ariel; páx. 188.)

	Historia-memoria	**Historia xeral**	**Historia experimental**	**Historia-ficción**
Principio de organización	Cronolóxico	Cronolóxico	Lóxico	Estético-dramático
Selección da información	Acumulativa	Xerárquica	Xustificada	Vencellada ao presente
Función explícita	Identificación	Lexitimación	Analítica	Pracer
Obxectivos latentes dos autores	Dignidade	Honra e cargos	Poder intelectual	Prestixio, narcisismo
Creatividade e invención	Ningunha	Clasificación e ordenación	Elección das cuestións e definición das premisas	Elección das situacións e importancia das premisas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.3. *O CISNE AMEAZADO* (*CA.* 1650)

O cisne ameazado (*De bedreigde zwaan*), óleo sobre lenzo de Jan Asselijn elaborado en torno a 1650 e actualmente localizado na Galería de Honor do Rijksmuseum (Ámsterdam, Países Baixos) (dispoñíbel dixitalmente a través do proxecto Google Arts & Culture). Poden apreciarse na imaxe as inscricións en letras capitais referidas no texto: *DE RAAD=PENSIONARIS*, *DE VIAND VAN DE STAAT* e *HOLLAND*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.4. RECOMPILACIÓN DE REFERENCIAS AO AMIZAR NOS *CATRO LIBROS*

Recollemos a continuación unha escolma de fragmentos pertencentes aos *Catro Libros* (*Sishu* / 四書) nos que se recollen o conxunto daquelas referencias, máximas e reflexións de carácter directo que, en torno á cuestión da amizade, o amigo e o amizar, se realizaron no *Lunyu* (論語), o *Mengzi* (孟子) e o *Zhongyong* (中庸). Co obxectivo de non perder o valor de comprensión contextual dos devanditos fragmentos, reproduciranse na súa integridade e, da mesma maneira en que se realiza no corpo da investigación e polas mesmas razóns alí sinaladas (n. 140), as referencias ás *Analectas*, realizadas, da mesma maneira que as dos restantes clásicos chineses, a partir da edición de Joaquín Pérez Arroyo, complementaranse en nota a rodapé coas presentadas por Anne-Hélène Suárez Girard na súa versión do mesmo texto. (FONTE Confucio e Mencio [1995]: *Los Cuatro Libros*. Madrid: Alfaguara; Confucio (1997): *Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*. Barcelona: Kairós.)

Analectas

Libro I

1

Confucio dixo: «Estudar con constancia e dedicación é agradábel.

É pracenteiro ter amigos que veñen de lugares distantes.

O home que non se altera, aínda que os demais non lle coñezan, é un home superior»[451].

4

Zengzi dixo: «Diariamente examino tres puntos diferentes de min mesmo: vexo se fun desleal ao facer negocios para outros; vexo se fun insincero nas relacións cos meus amigos e vexo se aprendín o que o meu mestre me transmite»[452].

7

Zixia dixo: «Dun que cambia os praceres do sexo pola estimación dos ilustres, que pode facer o máximo esforzo no servizo dos seus pais, que é capaz de servir ao seu príncipe ata o punto de dar a vida, e que nas relacións de amizade pronuncia verbas de sinceridade, aínda que se diga del que non estudou, eu vereime obrigado a dicir que si o fixo»[453].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

451 O Mestre dixo: «Estudar e, no momento oportuno, levar á práctica o aprendido, non é acaso motivo de alegría? O que veña un amigo desde lugares remotos, non é acaso motivo de xúbilo? Non experimentar amargura pese a ser ignorado polos homes, non é acaso [propio do] fidalgo?».

452 O Mestre Zeng dixo: «Cada día examino o meu ser por tres veces: no meu servizo a outros, fun leal? No trato cos meus amigos, fun sincero? Levei á práctica as ensinanzas que me foron transmitidas?».

453 Zixia dixo: «Daquel que honre a excelencia [da súa esposa] non estimando a súa beleza, que sirva ao seu pai e a súa nai con absoluta devoción, que sirva ao seu señor ofrecendo a súa propia vida, que fale con boa fe no trato cos seus amigos, aínda que se diga que non ten educación, eu haberei de dicir que si a ten».

8

Confucio dixo: «Se o home superior non é serio non inspirará respecto e a súa aprendizaxe non será sólida.

Ten como base a fidelidade e a sinceridade.

Non teñas amigos que non sexan como ti.

Cando erres non temas emendar os teus erros»[454].

Libro IV

26

Ziyou dixo: «No servizo do príncipe, as críticas frecuentes levan á desgraza. Na amizade, as críticas frecuentes fan a relación difícil»[455].

Libro V

16

Confucio dixo: «Yan Ping sobresaía nas relacións ínter-persoais. Por moito que durasen, el sempre mantiña o mesmo respecto»[456].

24

Confucio dixo: «As verbas untuosas, o aspecto compracente e a cortesía excesiva, son cousas das que Zuo Qiuming teríase avergoñado e das que eu me avergoñaría como el. Facerse amigo de alguén a quen se garda un oculto rancor é algo do que Zuo Qiuming teríase avergoñado e do que eu tamén me avergoño»[457].

25

Yan e Ji Lu estaban ao lado do Mestre e este díxolles: «Que é o que vós diriades que é o voso maior desexo?»

Ji Lu dixo: «Gustaríame ter coches, cabalos e vestidos adornados con peles para compartilos cos meus amigos e, aínda que mos estragasen, non me enfadaría».

Yan Yuan dixo: «Gustaríame non presumir de bondade nin ni exhibir os meus esforzos».

454 O Mestre dixo: «Un fidalgo que non teña gravidade non imporá respecto; o seu coñecemento carecerá de firmeza. Ten por principio a lealdade e a sinceridade. Non cultives máis amizade que a daquel da túa mesma valía. Se erras, non temas emendarte».

455 Ziyou dixo: «Ao servir ao soberano, os reproches provocan desgraza. Na amizade, provocan distanciamento».

456 O Mestre dixo: «Yan Pingzhong relacionábase ben cos demais. Segundo transcorría o tempo, máis respectado era».

457 O Mestre dixo: «Verbas garatuxeiras, aparencia afábel e deferencia servil [son cousas] que Zuo Qiuming consideraba deshonrosas. A min, tamén mo parecen. Ocultar resentimento cara a alguén baixo unha aparencia amistosa [é cousa] que Zuo Qiuming consideraba deshonrosa. A min, tamén mo parece».

Ji Lu preguntou entón: «E cales son os vosos desexos?» Confucio respondeu: «Dar descanso aos anciáns, confianza aos amigos e tenrura aos pequenos»[458].

Libro VIII

2

Confucio dixo: «Sen corrección, a cortesía é un traballo pesado, o coidado convértese en timidez, a valentía en desorde e a sinxeleza en grosería.

Cando o soberano coida dos seus parentes, os súbditos desenvolven as súas virtudes cívicas e, se se coida dos vellos amigos, todo o pobo chegará a ter unha sólida virtude»[459].

5

Zengzi dixo: «Fai tempo tiven un amigo que obraba así: preguntaba aos que non tiñan habilidades, aínda que el tiña moitas; falaba cos que tiñan poucas calidades, aínda que el tamén posuía moitas, de modo que posuía como se non tivese, parecía baleiro cando estaba cheo, e non disputaba aínda que se lle ofendese»[460].

Libro IX

23

Confucio dixo: «Pódese asentir ás verbas de advertencia, pero o que vale é a corrección do que elas advirten. Pódese estar satisfeito cos consellos amigábeis, pero o que vale é o desenvolvemento dos mesmos. Eu non teño nada que facer por alguén que asente ás palabras de advertencia e que non se corrixe ou que oe con gusto os consellos amigábeis e non os pon en práctica»[461].

24

Confucio dixo: «Fai da sinceridade e da fidelidade os teus fundamentos; non teñas amigos que non sexan iguais a ti; non temas corrixir as faltas que tiveres»[462].

458 [Un día en que] Yan Yuan e Ji Lu asistían ao Mestre, este dixo: «Dicídeme, cales son as vosas aspiracións?» / Zilu dixo: «Desexaría carros e corceis, roupas e mantos de peles. Compartiríaos cos meus amigos sen arrepentirme se os estragasen». / Yan Yuan dixo: «Desexaría non alardear dos meus talentos, nin xactarme dos meus méritos». / Zilu engadiu: «Desexaría ouvir cales son as vosas aspiracións». / O Mestre dixo: «Aos anciáns, dar benestar; os meus amigos, inspirar confianza; e os mozos, afecto».

459 O Mestre dixo: «Sen os ritos, a deferencia tórnase anoxosa; a prudencia, pusilánime; a audacia, temeraria; a franqueza, insolente. / [Se] o fidalgo amosa devoción á súa familia, o pobo verase animado á humanidade. Se non abandona ás súas vellas amizades, o pobo non o tratará con displicencia».

460 O Mestre Zeng dixo: «Ser talentoso e consultar a quen non o son, ter moito e consultar a quen teñen pouco, posuír como se nada se posuíse, ser plenitude que semella baleiro, recibir unha ofensa sen sulfurarse por iso; antano tiña un amigo que cultivaba esa actitude».

461 O Mestre dixo: «As verbas exemplares, poden non ser acatadas? [Con todo,] o esencial é emendarse en consecuencia. As verbas compracentes, poden non producir xúbilo? [Con todo,] o esencial é desentrañar [o seu auténtico significado]. Nada podo por quen se deleita sen reflexionar ou acata sen emendarse».

462 O Mestre dixo: «Ten por principio lealdade e sinceridade. Non cultives máis amizade que a daquel da túa mesma valía. Se erras, non temas emendarte».

Libro X

15

Cando morría algún amigo seu que non tivese quen se ocupase do necesario, Confucio dicía: «O enterro é da miña responsabilidade».

Cando un amigo facíalle un agasallo, aínda que se tratase dun carro ou de cabalos, non gastaba reverencias nin cerimonias, só as facía no caso de que fose carne de sacrificio[463].

16

Na cama, Confucio non xacía como un morto, na casa non tiña un ar moi grave.

Cando vía a alguén en traxe de loito, aínda que se tratase dun amigo, puña cara de pena. Cando vía a alguén con sombreiro de cerimonia ou a un cego, sentía a obrigación de saudalos cortesmente aínda que estivese en traxe de casa.

Se ía en carro e vía a alguén de traxe de rigoroso loito, apoiábase no bordo do vehículo e facía unha inclinación. Tamén facía o mesmo se se atopaba con alguén que levaba as táboas do censo.

Cando se atopaba nunha festa na que se lle ofrecían gran cantidade de cousas, cambiaba de xesto e levantábase.

Cando soaba un trono ou sobreviña un refacho de vento, cambiaba de cara[464].

Libro XII

5

Sima Niu dixo con ansiedade: «Todos teñen irmáns menos eu! Son o único que está só».

Zixia dixo: «Eu oín o dito seguinte: *Vida e morte están marcadas, a riqueza e os honores dependen do Ceo*.

Se o home superior é respectuoso en todo momento, cortés cos demais e cheo de corrección, tódolos homes que habitan no recinto delimitado polos catro mares serán os seus irmáns e, entón, por que habería de preocuparse o home superior de non ter irmáns?»[465].

463 Cando un amigo morreu sen familia, [o Mestre] dixo: «Eu encargareime do enterro». / Cando un amigo enviáballe un presente, aínda que se tratase dun carro e cabalos, non sendo carne para as ofrendas, non se prosternaba.

464 Deitado, non [xacía ríxido como un] cadáver. Sentado, [a súa postura] non era rigorosa. / Cando [o Mestre] vía a alguén de loito, por familiar que fose, [a súa expresión] demudábase. Cando vía a alguén con tocado de cerimonia ou a un cego, por sinxelo que fose, mostrábase respectuoso. Cando ía en carro, saudaba con unha inclinación a quen fose enloitado ou levase os rexistros [oficiais]. / Cando [lle presentaban] abundantes manxares, levantábase, turbado, [para dalas grazas]. / Tamén se demudaba a súa face cando oía o fragor do trono ou do vendaval.

465 Sima Niu lamentouse: «Todo o mundo ten irmáns, salvo eu». Zixia contestoulle: «Din que 'vida e morte obedecen ao mandato, riqueza e honores dependen do ceo'. Se o fidalgo cumpre co seu cometido a consciencia e sen falla, se co próximo é respectuoso e cortés, neste mundo, todos serán irmáns. Ha de preocuparse un fidalgo por non ter irmáns?».

23

Zigong preguntou acerca da amizade e Confucio díxolle: «Advirte ao teu amigo con lealdade e guíalle ben. Se vises que non é posíbel, detente e non te danes a ti mesmo»[466].

24

Zengzi dixo: «O home superior válese da cultura para facer amigos e coa amizade fomenta a súa propia virtude»[467].

Libro XIII

28

Zilu preguntou: «Como debe ser un home para que poida chamárselle letrado?» Confucio respondeu: «Ao que se entregue e sexa suave pode chamárselle letrado. Entregado aos seus amigos e suave cos seus parentes»[468].

Libro XV

9

Zigong preguntou como se puña en práctica a benevolencia e Confucio respondeulle: «O traballador manual que desexa facer ben o seu traballo saca primeiro fío ás súas ferramentas. Do mesmo xeito, cando ti vivas en calquera Estado, sirve aos máis ilustres dos seus altos funcionarios e faite amigo dos máis benevolentes entre os mesmos»[469].

Libro XVI

4

Confucio dixo: «Hai tres clases de amizade que reportan beneficios e outras tres que son daniñas. É beneficiosa a amizade cos rectos, cos honestos e cos que ouviron e saben moitas cousas. É daniña a amizade cos hipócritas, cos aduladores e cos que falan hábil e tortuosamente»[470].

466 Zigong preguntou acerca da amizade. O Mestre dixo: «Dá [ao amigo] leal consello e boa guía. Se non o acepta, detente e evita a deshonra [de verte desairado]».

467 O Mestre Zeng dixo: «Pola súa ilustración reúne o fidalgo amigos. Polos seus amigos, perfecciona a súa humanidade».

468 Zilu preguntou: «Que hai que facer para merecer o nome de letrado?» / O Mestre dixo: «Quen é cordial, alentador e afábel merece o nome de letrado: [entre] amigos, cordial e alentador, [entre] irmáns, afábel».

469 Zigong preguntou acerca da práctica da humanidade. O Mestre dixo: «O artesán que desexa destacar no seu oficio, debe empezar por afiar as súas ferramentas. Calquera que sexa o ducado en que vivas, sirve aos seus oficiais máis eminentes, establece amizade cos seus letrados máis humanos».

470 O Mestre Kong dixo: «Hai tres amizades proveitosas e tres prexudiciais. Os amigos rectos, fieis e experimentados son proveitosos. Os amigos falsos, acomodadizos e aduladores son prexudiciais».

5

Confucio dixo: «Hai tres praceres beneficiosos e outros tres que resultan prexudiciais: producen beneficios o pracer da música e o das cerimonias comedidas, o que causa falar acerca das excelencias doutros homes e o de ter moitos amigos de mérito. Son prexudiciais: o gusto polas diversións luxuriosas e extravagantes, o compracerse na preguiza e o deleitarse en festíns disolutos»[471].

Mengzi

Libro II (A)

9

Mencio dixo: «Boyi non servía a un príncipe ao que non estimase, nin se achegaba a quen non considerase o seu amigo; non se establecía na corte dun malvado, nin falaba con un perverso. Establecerse na corte dun malvado ou falar con un perverso, era para el como sentarse entre a sucidade e a cinza vestido co seu traxe e sombreiro de gala. Se seguimos vendo cal era a súa idea do mal veremos que, se se atopaba cun campesiño cuxo sombreiro estaba torcido, marchábase como se se manchase, de modo que, aínda que algúns nobres lle chamaron con moi encomiásticas mensaxes, para que acudise a eles, negouse a recibilos porque consideraba que non eran puros.

Hui de Liuxia non se avergoñaba de servir a un soberano vil, non temía ser un funcionario de rango inferior. Cando progresaba non ocultaba a súa superioridade moral, senón que consideraba preciso poñer en práctica os seus métodos; cando o destituían non protestaba e, oprimido pola pobreza, non se queixaba. Dicía: *Ti es ti, eu son eu, aínda que esteas ao meu lado espido de medio corpo para arriba ou totalmente, como poderías mancharme?* En consecuencia, seguro de si mesmo, xuntábase con todos sen por iso perderse. Se quería marcharse e os outros retíñano, quedábase no seu posto. Quedábase no seu posto cando o retiñan, sen que quixese marcharse por escrúpulos de pureza».

Mencio dixo: «Boyi era limitado, Hui non tiña bastante dignidade. O home superior non debe ser como ningún dos dous».

Libro III (A)

3

O duque Wen de Teng preguntou a Mencio de que maneira se gobernaba o reino.

Mencio dixo: «Os asuntos do pobo non poden ser atrasados. O *Libro da Poesía* [I, XV, Oda I, est. 7] di:

Á luz do día recolle as herbas,

Pola noite torce as cordas.

471 O Mestre Kong dixo: «Hai tres deleites proveitosos e tres prexudiciais. Os deleites [que dan] o bo concerto dos ritos e a música, o falar das bondades dos demais e o ter moitos amigos de gran valía son proveitosos. Os deleites [que dan] o luxo, a disipación e a gula son prexudiciais».

Sube pronto ao tellado

Deseguido empezaremos a recoller os cen grans.

Este é o método a seguir co pobo: se ten unha prosperidade constante, tamén terán un pensamento perseverante. Se non teñen un pensamento perseverante, non hai nada que non fagan en canto a abandono, baixeza, maldade e licencia. Se caen en falta e logo perségueselles con castigos, isto é como poñerlles unha trampa. Como é posíbel que se poñan trampas ao pobo, cando o que ocupa o trono é un home benevolente?

Por conseguinte, un bo soberano ten que ser cortés, económico e respectuoso cara aos inferiores e tomar do pobo con medida.

Yang Hu di: *O que se fai rico non é caritativo, o caritativo non se fai rico*.

Os reis Xia dividían a terra en lotes de cincuenta mu e facían aportar unha contribución; na época Yin dividíase en lotes de setenta e explotábase en cooperación; na dinastía Zhou dividíase en lotes de cen e era compartida a cantidade que debía entregarse. Na práctica, sempre había que entregar o décimo. O compartilo supuña que cada un aportase a súa parte alícuota; a mutua axuda significaba mutua dependencia.

Longzi di: *Na administración das terras, non hai mellor sistema que a prestación de traballo, nin peor que a imposición de contribucións. Se se impoñen estas, aplícase o que se cre a medida, tras unha comparación de varios anos. Nos anos bos, cando o gran é abundante e se colle en cantidade, a exacción non resulta cruel e é unha cantidade insignificante. Nos anos malos, non hai nin sequera con que abonar os campos, polo que a contribución lévase todo*. Cando os que exercen de pai e nai do pobo fan que este teña a mirada decaída e que, ao fin dun ano enteiro de traballo e dilixencia, non se poida nin alimentar aos propios pais, senón que aínda deben tomar prestado para aumentar os seus medios e, con todo, nenos e vellos acaban flotando en foxas e canles, que clase de padres son para o pobo?

En canto ao sisema de salarios hereditarios que existe en Teng.

O *Libro da Poesía* [II, VI, Oda VIII, est. 3] di:

Que a choiva caia no campo público,

que caia despois no meu campo privado.

Só no sistema de mutua axuda hai un campo público. Na pasaxe anterior vemos que aínda a dinastía Zhou conservou este sistema.

Establecede escolas Xiang, Xu, Xue e Xiao para instruír ao pobo. A escola Xiang é para a crianza, a Xiao para a doutrina, a Xu para as artes guerreiras. En tempos dos Xia as escolas chamábanse Xiao, en tempos dos Yin dicíaselles Xu e Xiang chamábanse en tempos dos Zhou. As tres dinastías usaron a apelación Xue. Tódalas escolas iluminan aos homes sobre as súas relacións mutuas. Cando estas relacións son exemplificadas entre os superiores, haberá un sentimento de amor entre os inferiores.

Se aparecese un verdadeiro rei, viría necesariamente a adoptar este método, co que vós seriades o seu mestre.

O *Libro da Poesía* [III, I, Oda I, est. 1] di:

Aínda que Zhou era un país antigo,

o seu mandato foi renovado.

Isto dise con respecto ao rei Wen, pero se vós vos esforzades en poñer en práctica estas medidas, tamén poderedes renovar o voso reino».

O duque enviou a Bi Zhan a preguntar a Mencio acerca do sistema de división da terra en nove cadrados. Mencio dixo: «O voso soberano desexa poñer en práctica un goberno benevolente e, para iso, escolleuvos a vós. É preciso que vos esforcedes nisto. O principio de calquera política de benevolencia é o establecemento das lindes dos campos. Se os límites non son correctos, os cadrados non serán iguais e o gran colleitado e a súa renda non serán equitativos, por iso é polo que os malos soberanos e os funcionarios corruptos necesitan descoidar o establecemento das lindes. Se os límites son correctos, a división dos campos e o sistema de imposición dos mesmos, pódese determinar con tranquilidade.

Aínda que o perímetro de Teng é pequeno, ten que haber nel señores e viláns. Se non houbese señores non se podería gobernar aos viláns; se non houbese viláns, non se podería alimentar aos señores.

Rógovos que nas zonas campesiñas divídase a terra polo sistema dos nove cadrados, un dos cales será cultivado en común. Nos arredores da capital farase pagar a cada un o décimo da colleita.

Desde o máis alto funcionario cara abaixo, todos deben ter o seu campo sagrado. O campo sagrado debe ser de cincuenta mu.

Os campos para os varóns que excedan do número serán de vinte e cinco mu.

Nin por morte nin cambio de residencia abandonará ninguén o seu distrito. Os que dentro dun distrito sexan tamén membros da mesma circunscrición de nove cadrados, portaranse como amigos nas súas idas e vindas, colaborarán nas gardas e vixilancias e sosteranse uns a outros nos enfermidades. Deste modo, o pobo estimarase e amarase.

Unha circunscrición de nove cadrados terá un li cadrado de superficie, equivalente a novecentos mu. O cadrado central será campo público, mentres que cada unha das oito familias desta circunscrición terán á súa vez cen mu privados. Todos cooperarán no cultivo do campo público, coidarán deste en primeiro lugar e, só despois, ousarán ocuparse dos privados. Esta será a diferenza entre señores e viláns.

Esta é a idea xeral. O abrillantala e pulila depende do soberano e de vós».

4

Houbo un tal Xu Xing que dicía facer como Shennong e que veu a Teng dende Chu, presentouse ante o duque Wen e díxolle: «Son dun lugar afastado e ouvín que a vosa excelencia quere poñer en práctica un goberno benevolente. Desexaría que me concedésedes unha residencia e facerme o voso súbdito». O duque Wen concedeullo. Os seus discípulos eran varias decenas. Todos levaban vestidos de tea grosa e confeccionaban sandalias e tecían esteiras como medio de vida.

Chen Xiang, discípulo de Chen Liang, e o seu irmán menor Xin, viñeron de Song a Teng cos seus arados ás costas e dixéronlle ao duque: «Ouvimos que a súa excelencia

quere poñer en práctica o sistema de goberno dos antigos sabios. Isto indica que vós sodes tamén sabio e nós queremos ser súbditos dun».

Cando Chen Xiang viu a Xu Xing quedou grandemente compracido e abandonando completamente o que aprendera, empezou a estudar con el. Cando Chen Xiang viu a Mencio faloulle desta maneira sobre o que dicía Xu Xing: «O soberano de Teng é verdadeiramente un príncipe excelente, se ben non escoitou aínda a doutrina. Os bos soberanos cultivan a terra e aliméntanse xunto co pobo e preparan as súas propias comidas ademais de gobernar. Agora, non obstante, hai en Teng celeiros e almacéns que proveñen das exaccións ao pobo e que o duque usa para si mesmo. Como pode alcanzar así a superioridade?»

Mencio dixo: «O mestre Xu cómese o gran que previamente sementou?» Chen respondeu: «Así é». Mencio continuou: «Xu tamén tece as roupas coas que se viste?» «Non», dixo Chen, «vístese con tea moi groseira». Mencio preguntou: «Xu usa sombreiro?» «Si», dixo Chen. «E que clase de sombreiro usa?», preguntou Mencio. «Moi simple», contestou Chen. «E está feito por el mesmo?», preguntou Mencio. «Non», dixo Chen, «obtívoo a cambio de gran». Mencio preguntou: «Por que non o fai el?» Chen dixo: «Porque prexudicaría ao seu traballo de cultivo». Mencio dixo: «Usa de olas e recipientes de barro e metal e de arados de ferro?» «Así é», dixo Chen. «Tamén os fai el mesmo?», preguntou Mencio. «Non», dixo Chen, «obtenos a cambio de gran».

Mencio dixo: «O trocar gran por culleres e ferramentas non prexudica nin ao oleiro nin o ferreiro e o que estes intercambien cacharros e ferramentas por gran, como podería prexudicar aos agricultores? Ademais, por que Xu non fai de oleiro e ferreiro e fabrica todo o que necesita usar na súa explotación? Por que intercambia confusamente con homes de cen oficios? Por que non se aforra esta molestia?» Chen Xiang dixo: «Se fixese tódolos oficios, con seguridade non podería cultivar o campo tamén».

Mencio dixo: «Entón, o goberno dos Estados é o único que se pode facer ademais de cultivar?» Mencio continuou: «Hai asuntos propios de señores e asuntos propios de viláns. Para un só home, moitos artesáns preparan os seus produtos. Se todos tivesen que facer por si mesmos as cousas que usan, sería como arrastrar aos homes a que estivesen sempre no camiño. Por iso dise que uns traballan coa intelixencia e outros co corpo. Os que traballan coa intelixencia gobernan aos homes, os que traballan co corpo son gobernados. Os gobernados alimentan aos que gobernan e os que gobernan, aliméntanse a costa dos gobernados. Este é un principio xeral no mundo.

En tempos de Yao, os espazo baixo o Ceo non era tan pacífico; as augas corrían ao longo e o ancho inundando o mundo; as herbas crecían luxuriantemente e sobreabundaban aves e bestas; os cinco cereais non se cultivaban e paxaros e cuadrúpedes oprimían ao home. As sinais dos animais e as pegadas dos paxaros entrecruzábanse formando camiños na rexión central. Só Yao se preocupaba e escolleu a Shun e ditou medidas de goberno. Shun encargou a Yi que usase o lume e este queimou vales e montañas nos que aves e bestas correron a esconderse. Yu separou os nove ríos e canalizou o Ji e o Ta e fíxoos correr cara ao mar; abriu canles para o Ru e o Han e regularizou o Huai e o Si para que todos corresen cara ao gran río. Despois, o país central puido ser cultivado e os seus habitantes alimentarse. Durante este tempo, Yu pasou oito anos fóra de casa. Tres veces pasou ante a súa porta, pero non penetrou por ela. Aínda que entón quixese dedicarse a cultivar, acaso tería podido?

O ministro encargado da agricultura ensinou ao pobo a sementar e segar e a técnica de plantar os cinco cereais. Cando os cinco cereais foron cousa corrente, o pobo tivo

con que alimentarse. Pero os homes tamén teñen moral: se se alimentan ben, vístense confortablemente e están aloxados con comodidade, pero non se lles adoutrina, pronto serán case como aves e bestas. Ao sabio preocupáballe isto e por iso encargou a Qi da educación, para que ensinase aos homes os seus deberes mutuos; entre pais e fillos hai amor; entre soberano e ministro rectitude; entre marido e muller atención a ocupacións diferentes; entre maior e menor hai orde e entre os amigos confianza. Yao, o moi ilustre díxolle a Qi: *Presiónaos, guíaos, corríxeos, enderéitaos, axúdaos, bótaos a voar, encárgaos de conseguirse a si mesmos. Continúa este labor estimulándoos e beneficiándoos*. Se os sabios se preocupaban así do pobo, como ían ter tempo libre para dedicarse á agricultura?

Yao preocupábase nada máis de se podía ou non conseguir a Shun; Shun preocupábase nada máis de se podía ou non conseguir a Yu e a Gao Yao. O que só se preocupa de que nada pase nos seus cen mu de terra, non é máis que un campesiño.

Denomínase xenerosidade o repartir riquezas a outros homes; fidelidade o ensinarlles a usar da bondade; chámase benevolencia o buscar a un home para que administre o mundo, porque o dar o goberno a alguén é fácil, pero atopar a un que o faga beneficamente é difícil.

Confucio dicía: *Que grande era Yao como soberano. Só o Ceo é grande é só Yao era como el! Que grandioso! O pobo non podía atoparlle un nome apropiado. Shun era un verdadeiro soberano. Que maxestoso! Posuía o mundo, pero non o aparentaba*. Yao e Shun gobernaban o vasto espazo baixo o Ceo, acaso non empregaban eles a súa intelixencia? O que non facían era empregala para arar.

Ouvín dicir que se empregaron as ensinanzas dos nosos maiores para transformar aos bárbaros, pero non ouvín que as dos bárbaros transformasen a ninguén. Hen Lian era natural de Chu, pero gustaba do método do duque Zhou e de Confucio e veu ao Norte, á Rexión Central, a estudar. Entre os estudosos do Norte non había ningún mellor que el. Pode dicirse que era un cabaleiro de elevadas e excelentes prendas [pezas]. Vós e o voso irmán servístesIle durante dez anos, pero cando o mestre morreu, apartástesvos del. Cando Confucio morreu, despois que houberon pasado tres anos, os discípulos arranxaron as súas cousas para regresar aos seus lugares de orixe. Cando entraron a despedirse de Zigong miráronse uns a outros e prorromperon en pranto ata que todos perderon a voz. Despois partiron, pero Zigong regresou, construíuse unha cabana xunto á tumba e alí viviu durante tres anos só, antes de volver á súa casa. Noutra ocasión, Zixia, Zizhang e Ziyou pensaban que You Ruo parecíase ao sabio e quixeron servirlle da mesma maneira que serviran a Confucio. Presionaron a Zengzi para que tamén o fixese, pero este dixo: *Non é lícito facer isto; o que se lavou no gran río e no río Han e branqueado ao sol do Outono, que brillante é! Nada se lle pode engadir*.

Agora vén ese bárbaro do sur coa súa lingua renxente e que non segue a senda dos antigos reis, e vós apartádesvos do voso mestre e estudades con el. Sodes ben distinto de Zengzi.

Ouvín de paxaros que abandonan escuros vales para trasladarse a elevadas árbores, pero nunca ouvín que abandonasen as árbores para sumirse nos vales escuros.

No *Encomio de Lu* [*Libro da Poesía*, IV, II, Oda IV, est. 6] dise:

Esmagou aos bárbaros Di

Castigou a Jing e Shu.

De modo que o duque Zhou esmágaos e vós estudades con eles, a vosa innovación non é boa».

Chen Xiang dixo: «Se seguimos o método de Xu, non haberá diferentes prezos no mercado nin engano no reino. Aínda que enviásemos a un neno moi pequeno a comerciar, non sería enganado. Os panos e a seda terían o mesmo longo e ancho polo mesmo prezo; os rolos de fío e seda tamén terían o mesmo peso polo mesmo prezo e así sería tamén con iguais cantidades de calquera dos cinco cereais ou cos zapatos do mesmo tamaño».

Mencio dixo: «Está na propia natureza das cousas o que non sexan iguais. Unhas valen o dobre, outras dez veces, outras mil e dez mil veces máis que as restantes. Se vós facédelas iguais, sería como revolucionar o mundo. Se os zapatos grandes e os pequenos teñen o mesmo prezo, quen querería facelos? Seguir o método de Xu é como guiarse mutuamente ao engano. Como se pode gobernar así un Estado?».

Libro IV (A)

12

Mencio dixo: «O que está nun posto subalterno e non atopa apoio nos superiores, non conseguirá gobernar ao pobo. Hai unha maneira de conseguir o apoio dos superiores: o que é apoiado por amigos poderá conseguir o apoio dos superiores. Hai un modo de obter o apoio dos amigos: o que serve aos seus pais a gusto dos mesmos, poderá obter o apoio dos seus amigos. Hai un modo de facer que os pais estean contentos co servizo que se lles presta: se ao examinar o propio eu vese que non é sincero, os pais non estarán satisfeitos. Hai un modo de facer que o propio eu sexa sincero: se se entende claramente en que consiste a bondade, o propio eu será sincero.

En verdade que a sinceridade é un principio celeste e o pensar sinceramente é o bo camiño dos humanos.

Nunca existiu quen posuíndo unha elevada sinceridade non movese a outros homes, mentres que, quen non é sincero, nunca os puido mover.

Libro IV (B)

24

Pang Meng aprendera de Yi a técnica do arco. Unha vez que dominou completamente o método de Yi, como pensaba que en todo o mundo só Yi excedíao como arqueiro, matouno. Mencio dixo: «Yi tamén é culpábel do seu asasinato. Aínda que Gongming Yi dicía que lle parecía que Yi non tiña culpa, pode ser que o que quixese dicir é que a súa culpa é lixeira, pois como podería non tela?»«»

O goberno de Zheng enviou a Zizhuo Ruzi a que fixese unha incursión en Wei. O goberno de Wei enviou pola súa banda a Yugong Zhisi a que o interceptase. Zizhuo dixo: «Hoxe atópome enfermo e non podo suxeitar o arco, vou morrer!» Ao que o auriga respondeu: «É Yugong Zhisi o que nos persegue». Zizhuo exclamou: «Entón

vivirei!» O auriga díxolle: «Pero Yugong é o mellor arqueiro de Wei, como pode dicir a súa excelencia que vivirá!» Zizhuo respondeu: «Yugong aprendeu a tirar ao arco con Yingong Zhituo e este último é o meu discípulo. Yingong Zhituo é un home recto e rectos tamén serás os amigos que el escolla». Cando Yugong os alcanzou preguntou: «Mestre, por que non suxeitades o voso arco?» Ao que respondeu Zizhuo: «Porque hoxe atópome enfermo e non podo suxeitalo». Yugong dixo entón: «Eu aprendín a tirar con Yingong Zhituo, que á súa vez aprendeu de vós. Non podo soportar a idea de volver en prexuízo do mestre a súa propia técnica. O asunto de hoxe é, con todo, cousa do soberano e tampouco me atrevo a deixalo caer». Sacou algunhas frechas da súa alxaba e golpeounas contra a roda para quitarlles as puntas metálicas. Disparou catro delas e volveuse por onde viñera.

Libro V (B)

3

Wan Zhang dixo: «Quixese preguntar acerca da amizade». Mencio respondeu: «Na amizade non se debe presumir nin de idade, nin de nobreza nin de familia. A amizade é ser amigo das calidades de alguén e nela non cabe a presunción.

Meng Xian era cabeza dunha casa que posuía cen carros e tiña cinco amigos; Yuezheng Qiu, Mu Zhong e outros tres cuxos nomes esquecín. Meng Xian e estes homes eran amigos, sen que a importancia da casa daquel tivese que ver niso, posto que se a amizade fose causada pola importancia da familia de Meng, Meng Xian non fora amigo deles.

Non só actuou así o xefe dunha casa que posuía cen carros, senón que tamén o fixo o soberano dun pequeno Estado: Bi, duque de Hui dicía: *Trato a Zisi como a mestre, a Yan Ban como amigo e Wang Shun e Chang Xi sérvenme.*

Tampouco é só o soberano dun pequeno Estado o que así pode actuar, senón que tamén pode facelo o dun Estado grande. Así foi no caso de Ping, duque de Jìn na súa relación con Hai Tang; cando este dicía ao duque que entrase na súa casa entraba, cando lle dicía que se sentase sentábase, cando lle dicía que comese comía e, aínda que só houbese comidas ordinarias, non ousase deixar de comer ata saciarse. Pero só chegaba ata aquí: o duque non deu a Hai Tang un posto oficial, nin poder administrativo, nin lle alimentou con soldo público; dáballe o respecto e a honra que corresponden a un cabaleiro e non os que corresponderían a un príncipe ou duque.

Shun ía á corte a ver ao emperador, quen lle aloxaba, como o seu xenro que era, nun palacio secundario, no que á súa vez o emperador era hóspede de Shun. Alternativamente, Yao era invitado e anfitrión. Este é o caso dun fillo do Ceo que era amigo dun home común.

Eu diría que o respecto co que os inferiores honran aos superiores é honra da súa nobreza, mentres que o respecto co que os superiores honran aos inferiores é honra da súa valía. Tanto nun como noutro caso hai unha idéntica rectitude».

7

«Wan Zhang preguntou: «Quixese saber por que non é correcto que un letrado visite aos príncipes». Mencio dixo: «Dise que o letrado que vive na cidade é:

administrador do mercado e o pozo e, o que vive no campo: *funcionario de herbas e plantas*. En calquera caso, é un simple plebeo, e é de boa etiqueta que un plebeo non se atreva a ver ao príncipe, se non lle entregou os habituais regalos ao acceder a un cargo público».

Wan Zhang dixo: «Como é propio, entón, que se chame a un plebeo para que renda calquera servizo e que despois de facelo, se o príncipe quere verlle, o plebeo non vaia?» Mencio respondeu: «É xusto que faga o que o príncipe lle pediu, pero non o é que vaia a verlle.

Ademais, por que querería verlle o príncipe?» Wan Zhang dixo: «Porque é un sabio ou ben un home de altas cualidades». Mencio dixo: «Se é un home que sabe moito, todo un Fillo do Ceo non chamará a un mestre e, aínda menos faríano os príncipes. Se é un home de altas calidades, non sei como se pode querer chamarlle soamente para verlle.

Nunha das frecuentes entrevistas entre o duque Mu e Zisi [neto de Confucio], o duque preguntoulle ao letrado: *Que hai que pensar da amizade que antigamente tiñan os señores de mil carros con letrados?* Zisi, desgustado, dixo: *Os antigos dixeron que aos letrados había que servilos, como ían dicir que había que facer amizade con eles?* O mal humor de Zisi fixo que tampouco se calase isto: *No que respecta ao posto, a Súa Excelencia é o gobernante e eu o funcionario. Como me atrevería entón a facerme o seu amigo? No que respecta ás calidades, a Súa Excelencia tería que servirme, pois sonlle superior, de modo que tampouco podería facerse o meu amigo*. Entón, se un señor de mil carros quería facerse amigo dun letrado e non puido conseguilo, menos aínda lle chamaría á súa presenza.

O duque Jing de Qi, nunha ocasión en que cazaba, chamou ao seu gardabosques por medio dun estandarte e o gardabosques non acudiu. O duque pensou matalo. Confucio, falando deste caso, dicía: *O cabaleiro de firme vontade non debe esquecer que pode terminar nun canal ou nun foxo; o cabaleiro valente non debe esquecer que pode perder a cabeza*. Que aprobaba Confucio na actitude do gardabosques?: que non acudise cando se lle chamaba co que non era propio».

Wan Zhang preguntou: «Con que se tiña que chamar ao gardabosques?» Mencio contestou: «Usábase un sombreiro de pel. Para chamar a un plebeo usábase un estandarte corrente, para un letrado un con dragóns bordados e para un alto funcionario un ornado de plumas.

Ao usar o instrumento propio para un alto funcionario para chamar ao gardabosques, este, antes morrese que acudir á chamada. Se para chamar a un plebeo emprégase o signo que corresponde a un cabaleiro, aquel non se atreverá a acudir. Menos aínda acudirá o cabaleiro preeminente ao que se chama co que corresponde a un home vulgar.

Querer ver a un home ilustre e non usar da forma correcta para iso, é como querer que entre e cerrar a porta. A rectitude é o camiño, a etiqueta, a porta, e só o home superior pode percorrer este camiño e traspasar esta porta. O *Libro da Poesía* [II, V, Oda IX, est. 1] di:

O camiño de Zhou e liso como pedra de afiar,

é recto como unha frecha.

Os cabaleiros percórreno,

o pobo contémplao».

Wan Zhang dixo: «Cando a Confucio lle chamaba o seu príncipe, non esperaba a que lle mandasen a carruaxe, senón que se puña en camiño a pé; era isto incorrecto?». Mencio respondeu: «Confucio, mentres tiña un cargo público debía cumprir co mesmo e, ademais, era chamado para despachar por razóns do cargo».

8

Mencio dixo a Wan Zhang: «O cabaleiro cuxa excelencia é notoria nun distrito rural, fará amizade con tódolos cabaleiros das mesmas prendas [pezas] no distrito; o cabaleiro cuxa excelencia é notoria nun Estado, fará amizade con tódolos cabaleiros das mesmas prendas [pezas] no Estado; o cabaleiro cuxa excelencia é notoria en todas partes, fará amizade con tódolos cabaleiros do mundo que sexan como el.

Se a amizade con tódolos verdadeiros cabaleiros do mundo non lle é suficiente, remontarase á consideración dos antigos: cantará as súas poesías, lerá os seus escritos e, se non sabe como foron, considerará a súa historia. Isto é remontarse á antigüidade para facer amigos».

Libro VI (B)

7

Mencio dixo: «En comparación cos Tres Soberanos, os Cinco Príncipes Hexemónicos eran imperfectos; en comparación cos Cinco Príncipes Hexemónicos, os Príncipes de hoxe día son imperfectos e, en comparación cos príncipes de hoxe día, os seus altos funcionarios son imperfectos.

Cando o Fillo do Ceo visitaba aos nobres dicíase que era: *unha visita de inspección*; cando os nobres ían á corte a poñerse ante o Fillo do Ceo dicíase que era: *dar conta do seu cargo*. Na primavera examinábanse os cultivos e suplíase o que viña escaso; no outono examinábase a colleita e axudábase co que faltaba. Cando o soberano traspasaba as fronteiras dun principado, se as novas terras rozábanse e cultivábanse as antigas, se se coidaba dos anciáns, se se respectaba aos virtuosos e se os homes de mérito ocupaban os cargos administrativos, o soberano premiaba ao príncipe, e o premio consistía nun aumento do seu territorio. Se, pola contra, o soberano entraba nun principado no que as terras estaban ermas e cubertas de malas herbas, os vellos abandonados, desprezados os virtuosos e os cargos administrativos ocupados por exactores de impostos, o príncipe era amoestado. Se un príncipe non se presentaba unha vez na corte, degradábaselle de rango; se faltaba unha segunda vez, enviábanse tropas e destituíaselle. De modo que o Fillo do Ceo decretaba a intervención pero non a executaba e os nobres executábana pero non a decretaban. Os Cinco Príncipes Hexemónicos, en cambio, servíronse duns nobres para castigar a outros. Por iso digo que, en comparación cos Tres Soberanos, os Cinco Príncipes Hexemónicos eran homes imperfectos.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Dos Cinco Príncipes Hexemónicos, o máis poderoso era o duque Huan. Na asemblea de príncipes de Kueiqiu, coa vítima atada e o escrito posto sobre ela, o duque non se untou a boca con sangue ata que non se houberon xurado as cláusulas.

A primeira dicía: *execútese aos que non practican a piedade filial, que o herdeiro non sexa desposuído, que a concubina non acade o rango de esposa*.

A segunda dicía: *que os preeminentes sexan respectados e os homes de talento mantidos, que os virtuosos sexan sacados á luz*.

A terceira dicía: *que os anciáns sexan respectados e os novos amados, que os hóspedes e camiñantes non sexan esquecidos*.

A cuarta dicía: *que os funcionarios non sexan hereditarios nin os cargos acumulados; escóllase a funcionarios capaces para a súa misión; que un alto funcionario non poida ser morto arbitrariamente*.

A quinta dicía: *que non se constitúan diques perniciosos para outros Estados, que non se poñan restricións á venta de gran; que non se dea un feudo sen que o emperador sexa informado*.

A continuación dicíase: *Nós, tódolos firmantes deste tratado e en virtude do mesmo, comprometémonos a manter relacións amistosas no futuro*.

Os príncipes de hoxe día violan sen excepción estas cinco cláusulas; por iso digo que, en comparación cos Cinco Príncipes Hexemónicos, os príncipes de agora son imperfectos e caen en falta.

O que axuda á maldade do seu soberano comete unha falta menor; o que se adianta ás maldades do seu soberano comete unha falta maior. Tódolos altos funcionarios de hoxe día adiántanse aos seus soberanos na comisión de maldades, por iso digo que os altos funcionarios de agora son peores que os seus príncipes».

Libro VII (A)

42

Gongdu dixo: «Cando Geng de Teng veu a vós como discípulo, parece que se lle debía toda a etiqueta posíbel e, con todo, nin sequera lle respondestes, que razón houbo para isto?».

Mencio respondeu: «Eu non respondo a quen me pregunta presumindo de nobreza, de brillantez, de idade, dos servizos que me prestou ou da súa antiga amizade comigo. Geng de Teng tiña dous destes defectos».

O Xusto Medio

§ 13

Confucio dixo: «O Camiño non está lonxe dos homes, cando os homes queren practicalo, pero se o Camiño que emprenden está afastado, non é posíbel que este sexa o verdadeiro Camiño.

O *Libro da Poesía* [I, XV, Oda V, est. 2] di:

O que talla un mango de machete,

o que talla un mango de machete

ten outro mango preto.

Porque nós tomamos o mango dun machete para tallar outro mango. Pero se miramos os mangos oblicuamente, verémolos como se estivesen lonxe. Por iso, o home superior válese do que hai no home para rexer ao home, e cando o corrixiu, detense.

O que é fiel aos propios principios e aplícallos benevolamente aos demais, non está lonxe do Camiño. Non hai que facer aos outros o que non queremos que nos fagan a nós mesmos.

No Camiño do home superior hai catro puntos, ningún dos cales eu perfeccionei aínda: servir ao pai como quixésemos que nos servise o noso fillo; servir ao soberano como quixésemos que nos servise o ministro; servir ao irmán maior como quixésemos que nos servise o noso irmán menor; facer nós primeiro o que quixésemos que o amigo nos fixese a nós. Aínda son incapaz de facer ningunha destas cousas. O home superior debe practicar as virtudes ordinarias e ser coidadoso coas palabras correntes. Se en algo falla na práctica, obrigarase a esforzarse, e se fala de máis, non se atreverá a continuar co exceso. As súas verbas mirarán ás súas accións e as súas accións mirarán ás súas verbas. Por que os homes superiores non poñen isto en práctica inmediatamente?».

§ 20

O duque Ai quixo informarse dos asuntos referentes ao goberno.

Confucio dixo: «O goberno dos reis Wen e Wu está exposto nas taboíñas de madeira e bambú. O seu goberno foi próspero a causa dos homes que para el escolleron. Se non fose por estes homes, o seu goberno houbese sido deficiente.

Son os homes os que fan florecer o goberno, da mesma maneira que a terra fai florecer as árbores e, ademais, fano crecer tan doadamente como os xuncos.

En consecuencia, o goberno depende dos homes. Para escoller estes homes, o gobernante terá primeiro que mellorarse a si mesmo. Para mellorarse a si mesmo, terá que valerse da doutrina correcta. Para perfeccionarse na súa asimilación da doutrina, terá que practicar a benevolencia.

Os que practican a benevolencia son homes verdadeiros. O amor aos propios familiares é a forma máis alta de benevolencia. Os rectos son os que todo o poñen en harmonía. O respecto ás persoas de máis valor é a forma máis alta da rectitude. O maior ou menor amor cara aos familiares e a gradación do respecto debido ás persoas de valor nacen da práctica do principio da corrección ou etiqueta.

Cando os que ocupan cargos inferiores non son apoiados polos superiores, non poderán gañarse aos súbditos e seralles imposíbel gobernar.

Disto dedúcese que o soberano non pode negarse ao cultivo e perfeccionamento de si mesmo. Se pensa autoperfeccionarse, é preciso que sirva aos seus familiares, se quere servir aos seus familiares ten que coñecer aos homes, e para coñecer aos homes, ten que coñecer ao Ceo.

As relacións universais de deber son cinco e as virtudes universais coas que se practican son tres. As relacións son: entre soberano e ministro, pai e fillo, marido e

muller, irmán maior e irmán menor, e a relación entre amigos. As tres virtudes universais son: o coñecemento, a benevolencia e a valentía. A práctica das virtudes, con todo, só é unha.

Hai quen coñecen estas relacións e virtudes desde o seu nacemento, hai quen chegan ao seu coñecemento mediante o estudo, hainos por fin que chegan a sabelas tras superar dificultades, pero sexa da forma que sexa, unha vez que as coñecen, todos son iguais. Hai persoas que as poñen en práctica con facilidade, outras que as practican polos seus beneficios e outras que as exercitan só con grandes esforzos, pero o éxito na súa práctica é para todos un e o mesmo».

Confucio dixo: «O que gusta do estudo está preto do coñecemento; o que practica a doutrina con forza está preto da benevolencia; o que sabe o que é a vergoña está preto da valentía.

O que sabe estas tres cousas sabe como utilizalas para cultivarse a si mesmo; o que sabe por que medios cultivarse a si mesmo sabe con que gobernar aos homes; o que sabe con que gobernar aos homes sabe con que gobernar os Estados e familias do mundo todo.

Tódolos que saben como gobernar os Estados e as familias do mundo teñen que seguir nove regras, a saber: cultivarse a si mesmos; respectar ás persoas de valor; amar aos seus familiares; venerar aos grandes ministros; identificarse co corpo de funcionarios; tratar como fillos aos súbditos; facer que acudan toda clase de artesáns; tratar con suavidade ás xentes que veñan de lonxe; portarse fraternalmente cos príncipes.

O que cultiva o seu propio eu establece firmemente a doutrina; o que respecta aos homes de valor non se confundirá; o que ama aos seus familiares fará que tíos e irmáns non lle garden resentimento; o que respecta aos ministros de valía non incorrerá en erros; o que se identifique co seu corpo de funcionarios recibirá as máis cumpridas cortesías dos letrados; o que trate aos súbditos como a fillos será respectado polo pobo; o que faga vir a toda clase de artesáns terá suficientes riquezas que empregar; o que trate con suavidade ás persoas que veñan de lonxe fará que estas veñan a el de todas partes; o que trate fraternalmente aos príncipes será temido en todo o mundo.

O cultivo de si mesmo supón facer xaxún para purificarse, levalos vestidos apropiados e non facer movemento algún contrario á corrección. Para dar ánimo ás persoas de valor hai que expulsar aos calumniadores, afastarse dos praceres carnais, tomar á lixeira as riquezas e honrar a virtude. O amor aos familiares implica respecto ás súas situacións, aumento das súas rendas e participación nos seus gustos e desagrados. Para favorecer aos ministros de valía hai que proporcionarlles funcionarios numerosos que lles permitan cumprir as súas responsabilidades e misións. A forma de identificarse co corpo de letrados é a de dar a estes unha leal confianza e bos soldos. O tratar ben aos súbditos supón o que se os faga traballar só nos tempos debidos e en que os impostos sexan baixos. Para atraer aos artesáns de tódolos oficios debe examinarse o seu traballo cada día, comprobarse cada mes e dárselles unha paga que estea de acordo co traballo. O tratar ben aos que veñen de lonxe supón que se os faga acompañar cando se van, que se saia ao seu encontro cando cheguen, que se enxalce a súa excelencia e que se diminúan as súas incapacidades. Para tratar fraternalmente aos príncipes hai que dar sucesión a dinastías interrompidas, restaurar Estados decaídos, poñer orde nos revoltos e soster aos que perigan, fixar tempos para recibir aos príncipes e os seus enviados, cubrirlles de regalos cando se vaian e darlles algún pequeno obsequio cando cheguen.

Tódolos que gobernen o mundo cos seus estados e familias deben seguir estas nove regras, pero a práctica de todas non é máis que unha e a mesma.

En todo asunto, a preparación supón o éxito e a falta de preparación o fracaso. Se se fixan as palabras con anterioridade, non haberá tartamudez e, do mesmo modo, se se determinan os asuntos previamente, non haberá dificultades. Se se fixa antes o que se vai a facer, non haberá que arrepentirse logo. Se o camiño a seguir fixouse con anterioridade, este será inesgotábel.

Se o que ocupa un cargo subalterno non obtén o apoio dos que están por enriba del, non poderá gañarse aos súbditos nin administralos. Para conseguir o apoio dos superiores hai un camiño: o que obteña a confianza dos seus amigos tamén obterá o apoio dos seus superiores. Para obter a confianza dos amigos hai un método: o que se leve ben cos seus pais terá a confianza dos seus amigos. Para levarse ben cos pais hai unha maneira: examinar o propio eu e ver se hai nel algunha insinceridade, porque o que a teña non se levará ben cos seus pais. Para que o propio eu sexa completamente sincero hai un camiño: o que entenda o que é o ben non terá en si insinceridade algunha.

A sinceridade é a vía do Ceo, a consecución da sinceridade é o camiño do home. Os que dan coa sinceridade sen esforzo, os que a alcanzan sen pensar, os que atopan o Camiño con facilidade, son os sabios. O que chega á sinceridade é aquel que, escollendo o ben, sosteno con firmeza.

Isto hai que estudalo amplamente, examinalo con detalle, meditalo con coidado, distinguilo con claridade e practicalo con dedicación.

Mentres haxa algo que non se estudou ou que, se se estudou, non se puido captar, non pode deixarse de lado. Se algo non se examinou, ou se se examinou non se chegou a saber, non hai que deter o exame. Se algo non se meditou, ou se se meditou non se chegou a comprender, non hai que deterse na meditación. Se algo non se distinguiu, ou se se distinguiu non se ve coa suficiente claridade, non hai que ceder. Se hai algo que non se practicou, ou que se se practicou fíxose sen a suficiente dedicación, hai que persistir. Se vemos que outro home se esforza unha vez, nós temos que esforzarnos cen veces máis; se vemos que alguén se esforza cen veces, nós teremos que esforzarnos mil.

Se algún se esforza neste camiño, volverase listo aínda que sexa parvo, e forte aínda que sexa débil».

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

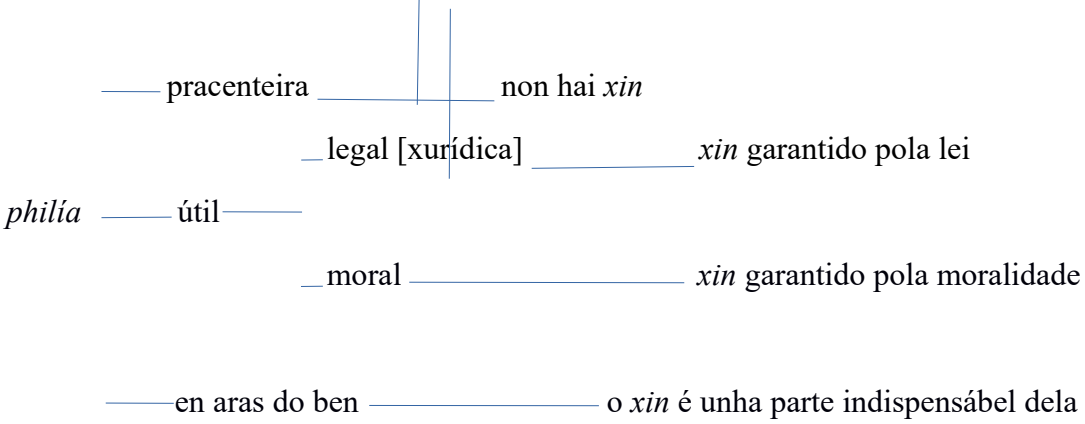
7.5. *NEIJING TU* (SÉCULO XIX)

A problemática da tradución da súa intitulación ás linguas occidentais —*Neijing Tu* (內經圖) foi obxecto de numerosas aproximacións interpretativo-etimolóxicas entre as que poderiamos considerar aquí as do «Diagrama das Sendas Internas» ou «da Lei Interna» de Louis Komjathy e Julia Ching, respectivamente— resulta comparábel á riqueza simbólica desta representación taoísta das chamadas *paisaxes interiores*. Considerado por Joseph Needham como un dos expoñentes máis fermosos e elaborados deste tipo de diagramas propios da «alquimia interior» (*Neidan* / 內丹術) da devandita corrente de pensamento, a súa representación lateral do corpo humano atópase repleta dunha rica e heteroxénea representación simbólica que abarca da representación astrolóxica á xeográfica, pasando pola inclusión de personaxes históricos, pero sobrecargados polos excesos míticos dunha lectura haxiográfica, caso de Bodhidharma ou Laozi (situados na parte reservada á representación da cabeza), ou de manifestacións antropomorfas de principios transcendentes, caso do Ying e o Yang (aquí a parella de nenos que, na base da columna vertebral, manteñen en movemento unha serie de norias hidráulicas.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.6. Esquema triádico das relacións existentes entre amizade e confianza no pensamento aristotélico

Analizando as reflexións conxuntas habidas na *Ética Nicomáquea* entre as nocións de amizade (*philía* / φιλία) e confianza / lealdade (*xin* / 信), He Yuanguo procedeu a elaborar o seguinte esquema triádico como forma de clarificar a diversidade tipolíxica funcional habida en base ás dinámicas, requisitos e potencialidades que lle son propias aos distintos tipos de amizade catalogados polo Estaxirita (por utilidade, pracer e aquela que se da entre os bos e iguais na virtude), distinguindo e recoñecendo dúas parcelacións internas na categoría das amizades por utilidade, segundo estea garantida polo marco legal ou se presente na súa forma moral. (Fonte He Yuanguo [2007]: «Confucius and Aristotle on friendship: A comparative study». *Frontiers of Philosophy in China*, 2 [2], páxs. 291-307; páx. 300.)



USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.7. TERCEIRO GRAVADO RICCIANO E TEXTO AUXILIAR EXPLICATIVO

Terceiro gravado preparado por Matteo Ricci para o *Xardín de tinta* de Cheng Dayue, «A sensualidade depravada e a vileza causan o lume celestial», acompañado do texto auxiliar explicativo correspondente. (FONTE da imaxe Jonathan D. Spence [1984]: *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Viking Penguin; páxs. 202; dispoñíbel dixitalmente a través do proxecto PESSCA [Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art].) (FONTE do texto auxiliar Jonathan D. Spence [2002]: *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*. Barcelona: Tusquets; páx. 204.)

Na antigüidade, o pobo de So-do-ma entregouse á sensualidade depravada e o Señor do Ceo rexeitounos. Entre eles vivía un home puro chamado Lo, así que o Señor do Ceo enviou aos anxos para convencer a [Lo] de que abandonara a cidade e se fose ás montañas. Logo, do ceo choveu un gran lume, devorador, homes e animais e insectos consumíronse na súa totalidade e non quedou nada, mesmo as árbores e as rochas se converteron en cinza e se afundiron na terra. Da lama se formou un lago que produciu augas fétidas e aínda hoxe serve de testemuño do grao sumo en que o emperador do ceo aborrece a sensualidade contraria á natureza e a luxuria perversa.

Lo puido manterse puro no medio da perversidade, polo que o ceo o bendixo. A maior parte da xente compórtase ben en presenza da bondade; pero permanecer puro e honrado no medio de hábitos contrarios contrarios á natureza, iso verdadeiramente esixe un valor que rara vez se atopa. O home sabio é ditoso entre bos costumes e os utiliza para fortalecerse; tamén é ditoso entre prácticas perniciosas e as utiliza como pedra de afiar para o seu propio carácter. Pode confiar no seu propio xuízo en toda circunstancia.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.8. TU'ER SHEN / HU TIANBAO

O poeta da Dinastía Qing Yuan Mei (袁枚) (1716-1797) transmitiu a lenda do Deus coello (cazapo ou lebrato, segundo a versión) no seu *Zibuyu* (子不語; *Que non debe discutir o mestre*) (1788). De acordo con Yuan Mei, Tu'er Shen, Hu Tianbao (胡天保) en vida, tería sido un home de Fuzhou que se enamorara dun atractivo maxistrado da provincia de Fujian, a quen comezaría a perseguir de forma obsesiva. Hu Tianbao acabaría por ser descuberto espiando ao obxecto do seu amor cando este se atopaba nun baño, e, tras ser torturado polos homes do maxistrado, confesaría o seu amor por este, sendo condenado a morrer a golpes. Un mes despois da súa morte, Hu Tianbao se lle aparecería en soños a un home da súa cidade natal (pode que a o inspector imperial que ordenara a súa morte) para indicarlle que construíse un templo na súa honra. E é que, dado que o crime por el cometido o realizara por amor, os funcionarios do inframundo decidiran corrixir a inxustiza nomeándoo deus protector dos afectos homosexuais.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.9. CUARTO GRAVADO RICCIANO

Cuarto gravado preparado por Matteo Ricci para o *Xardín de tinta* de Cheng Dayue, «Señor do Ceo [*Tien Chu*]», ocasionalmente referido como «*Nuestra Señora de la Antigua*». (FONTE da imaxe Jonathan D. Spence [1984]: *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Viking Penguin; páxs. 264; dispoñíbel dixitalmente a través do proxecto PESSCA [Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art].)

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.10. As 100 máximas sobre o amizar do P. Matteo Ricci

O número co que se abre cada sentenza corresponde á organización final ou canónica baixo a que quedou fixada a composición do texto en 100 máximas a partir da súa edición de 1599 (con dúbidas) ou 1601 (con seguridade). Entre corchetes aparece especificada a secuencia ou orde que as primeiras 76 sentencias seguían no autógrafo orixinario (actualmente custodiado e conservado na British Library).

Como se pode observar, e segundo o fixo notar Filippo Mignini na súa Introdución á obra do de Macerata, as máximas, reflexións, aforismos e noticias recollidas na obra de Ricci non se axustan a unha estrutura sistemática ou expositiva, cando menos non evidente, senón que se ordenan en torno a seis grandes cuestións ou temas nucleares relativos ao amizar, a saber: 1) o amigo como un outro eu (esencia do amizar); 2) a axuda mutua (obxectivo ou finalidade do amizar); 3) a felicidade como beneficio último da amizade; 4) a virtude (e a xustiza) como fundamento da amizade; 5) as propiedades da amizade (sinceridade, lealdade, altruísmo e o reparto); e 6) o mantemento da amizade como valor tanto para o individuo particular como para a colectividade. O cal ten a súa perfecta razón de ser, como logo engadiría Ana Hosne, habida conta de que Ricci non pretendeu solucionar un problema que quedara aberto ao longo de toda a historia do pensamento occidental (da mesma maneira que no oriental, e da mesma maneira en que sigue estándoo actualmente): a definición última da amizade (exacta e única, válida para todo tempo, cultura e lugar). Pola contra, Ricci se tería aproximado ao problema recollendo, repasando e repensando algúns dos grandes tópicos ou espazos de reflexión comúns presentes no seu bagaxe formativo: a máis alta amizade é a que existe entre os virtuosos; os amigos son unha única alma compartida por dous corpos; as cousas dos amigos son comúns; a amizade precisa de contacto e intimidade; os pensamentos, gustos e inclinacións dos amigos son coincidentes, etc. (Fonte Matteo Ricci [2007]: *Dell'Amicizia / De la amistad*. México D.F.: Los libros de Homero; páxs. 1-83.)

1. [2] O meu amigo non é outro que a metade de min mesmo; así, é outro eu. Por tanto, debo considerar o amigo como a min mesmo.

2. [3] Se ben o amigo e eu temos dous corpos, nos dos corpos hai un só corazón.

3. [4] As razóns de ser da amizade son a necesidade mutua e a axuda mutua.

4. [5] O fillo devoto herda as amizades do pai como recibe a propiedade.

5. [6] Cando todo procede tranquilamente e non hai contrariedades, é difícil distinguir os verdadeiros amigos dos falsos; pero cando sobreveñen as adversidades, amósase a amizade. De feito, no intre da urxencia os verdadeiros amigos achéganse sempre máis, mentres que os falsos amigos afástanse sempre máis.

6. [7] Un home de gran virtude, se non tivo inimigos máis do habitual, ten certamente bos amigos.

Se non se teñen inimigos extraordinarios que o obriguen a ser sagaz, certamente se teñen bos amigos que axudarán.

7. [8] Antes de entrar na amizade, necesítase observar; despois de tela atopado, necesítase confiar.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

8. [9] Tamén o sabio se ilusiona, crendo ter máis amigos de cantos ten en realidade.

O parvo xáctase de presuntos amigos que de feito non ten; o sabio, en cambio, ás veces ilusiónase de ter moitos amigos mentres que en realidade son poucos.

9. [10] O amigo que fai un regalo esperando recompensa non está facendo un regalo, é igual a un comerciante do mercado.

10. [11] A amizade e a inimizade e son como a música e o estrondo, que se distinguen segundo se hai ou non harmonía; de feito a esencia da amizade é a harmonía. Coa concordia as cousas pequenas crecen, coa discordia as grandes cousas derrúbanse.

A música conduce á concordia, mentres que o estrondo conduce á discordia. O pacto dos amigos é como a música; o desacordo dos amigos é como o estrondo.

11. [12] Na adversidade alégrome tan só de ver o regreso dun amigo. Pois, o mesmo na adversidade que na fortuna, cando un amigo non é de axuda? Cando estamos tristes, diminúe a tristeza; cando estamos alegres, aumenta a alegría.

12. [13] O odio dos inimigos, ao facer o mal, é máis profundo que o amor dos amigos ao facer o ben. Non se amosa con isto que o mundo é débil para o ben e forte para o mal?

13. [14] As vicisitudes humanas son imprevisíbeis, por tanto é difícil contar coa amizade: o amigo de hoxe quizais en seguida cambiará e será inimigo; o inimigo de hoxe quizais tamén cambiará e será amigo. Como poderiamos non ser cautos!

14. Se poño a proba ao amigo soamente en tempos de prosperidade, non me poderei fiar del.

O pulso tómase coa man esquerda; a man esquerda fainos saber cando algunha cousa marcha ben.

15. [15] Lembro sen tristeza aos amigos mortos, porque cando estaban trateinos como se puidese perdelos; agora que morreron lémbroos como se aínda estivesen vivos.

16. [16] Un home só non pode cumprir cada cousa; por iso o Señor do Ceo enviou aos homes a amizade, para que así se presten mutua axuda. Se se eliminase do mundo este precepto, o xénero humano seguramente se disgregaría.

17. Soamente aquel a quen podo revelar completamente o meu corazón comeza a ser o meu íntimo amigo.

18. [17] Se as virtudes e os ideais son semellantes, entón a amizade será sólida.

O ideograma «amigo» está composto de dous «como» para significar que o amigo é como eu e que eu son como el.

19. [18] O verdadeiro amigo non sempre segue ao amigo nin sempre se lle opón: cando ten razón préstalle os seus oídos, cando non ten razón opónselle. Por tanto, dicir a verdade é o deber propio do ser amigo.

20. [19] Ser amigo é como curar unha enfermidade: se o médico ama verdadeiramente ao enfermo, en verdade odia a súa enfermidade. Para curalo da enfermidade fírelle o corpo e amárgalle a boca. Se o médico non salva o corpo do

enfermo, poderá acaso o amigo tolerar os vicios do amigo? Repréndeo! Repréndeo! Por que ter compaixón dos seus oídos rebeldes? Por que ter medo da súa fronte engurrada?

21. [20] Nin aos eloxios dos amigos nin ás detraccións dos inimigos se pode crer completamente.

22. [21] O amigo para o amigo é sempre o mesmo. En verdade, nin as palabras nin os sentimentos deben ser distintos segundo se atope cerca ou lonxe, dentro ou fóra, de fronte ou a un lado.

23. [22] O amigo que non me fai ningún ben é como o inimigo que non me fai ningún mal.

24. [23] O mal que me fan os eloxios esaxerados dos amigos é aínda máis grave que o mal que me fan as críticas esaxeradas dos inimigos.

Cando os amigos me loan podo ignoralos; cando os amigos me critican, quizais deba ser máis cauto.

25. [24] Se se fai amizade pola riqueza, cando remate a riqueza o amigo se distancia e nos abandona; xa que non hai máis razóns iniciais da amizade, o afecto cara ao amigo se esvaece.

26. [25] Poño a proba e descubro o amigo, que non cambia, aínda con aquilo en que eu cambio.

27. [26] Se es o meu amigo verdadeiro, entón ámasme por afecto, non polas cousas.

28. [27] Quen ao facer amizade busca soamente o seu propio interese e non se preocupa de beneficiar ao amigo, é un comerciante non un amigo.

O home vulgar fai amizade como se prestase diñeiro: non calcula senón os intereses.

29. [28] As cousas dos amigos son todas comúns.

30. [29] A nobreza ou vileza da amizade depende da intención que se teña ao abrazala. Cantas parellas [de amigos] hai o día de hoxe que abrazan a amizade soamente pola virtude?

31. [30] Hai un límite dentro do cal os amigos poden perdoarse reciprocamente.

Pódese tolerar ao amigo que comete casualmente un erro lixeiro; abandónase ao amigo que ofende a xustiza dun modo verdadeiramente grave.

32. [31] Cando na amizade o pracer prevalece sobre a virtude, non se pode permanecer amigo por moito tempo.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

33. [32] Quen tolera os vicios do amigo, fai seus os vicios do outro.

34. [33] Non debo esperar que o meu amigo faga por min o que podo facer eu mesmo.

35. [34] «Amigo» era unha palabra venerada na antigüidade; agora véndese como unha mercadoría. Que pecado!

36. [35] A relación entre amigos é máis íntima que aquela entre irmáns; pois os amigos chámanse entre si irmáns, e os máis íntimos entre os irmáns son «amigos».

37. [36] A amizade é máis útil ao mundo que as riquezas. Non hai ninguén que ame as riquezas só polas riquezas, pero hai quen ama o amigo só polo amigo.

38. Hoxe que os amigos non falan e os aduladores son locuaces, non me restan máis que os inimigos para escoitar palabras de verdade.

39. [37] Se acaso recibo unha ofensa dun amigo, non me desgusta tanto a ofensa, canto máis ben o feito de que provén dun amigo.

40. [38] Quen ten moitos amigos íntimos, non ten ningún.

41. [39] Se sempre me atopo na prosperidade e xamais na adversidade, como farei para distinguir o verdadeiro do falso amigo?

42. [40] Os confíns da amizade son amplos: tamén as persoas máis baixas na sociedade, cuxo principal oficio é ser ladróns, únense en grupos con amigos e así poden logo exercer o seu oficio.

43. [41] Cando se considera o amigo como a si mesmo, entón o distante avecíñase, o débil fortalécese, quen padece súbita desgraza volve á prosperidade, o enfermo sanda e ─que necesidade hai de tantas palabras?─ o morto está como se estivese vivo.

44. [42] Se teño dous amigos que se acusan o un ao outro fronte a min, prefiro non escoitar nin xulgar, temendo que un dos dous me considere o seu inimigo. Pero se teño dous inimigos que se acusan o un ao outro fronte a min, ben podo escoitalos e xulgalos, porque certamente un deles considerarame como un amigo.

45. [43] Se non podo faltar á promesa feita a un inimigo, canto menos a un amigo! Non é preciso facer discursos sobre o mantemento das promesas a un amigo.

46. [44] O deber do amigo non sobrepasa o límite do xusto.

47. [45] Se os amigos son escasos, terei pouca alegría; pero tamén pouca tristeza.

48. [46] Un vello amigo é un bo amigo: non debemos abandonalo. Quen sen motivo abandona un vello amigo por un novo, despois arrepentirase.

49. [47] Despois de ter encontrado un amigo, para calquera cousa poderei consultalo; pero antes, debo decidir quen será un verdadeiro amigo.

50. [48] A amizade prevalece sobre o parentesco só por isto: os parentes poden non amarse en reciprocidade, os amigos non. De feito, as relacións de parentesco permanecen aínda sen amor entre os parentes; mais se falta o amor recíproco entre os amigos: como podería subsistir a esencia da amizade?

USC DE COMPOSTELA

51. [49] Só poden prosperar as empresas de quen ten amigos.

52. [50] É signo de profunda amizade ser amigo dos amigos do amigo, e inimigo dos inimigos do amigo.

Se o meu amigo é recto, sabe amar e sabe odiar; por isto o sigo nos meus xuízos.

53. [51] Quen non axuda ao amigo na necesidade, cando se atope necesitado non atopará quen o axude.

54. [52] Os amigos vulgares están xuntos máis na diversión que no gozo da alma; así, cando se separan, quedan tristes. Os amigos virtuosos están xuntos máis nos goces da alma que na diversión; así, cando se separan, non teñen de que arrepentirse.

55. [53] Podo distanciarme dos demais; pero, como podo esconderme do amigo? A mínima dúbida sobre o amigo é xa unha grave violación ás regras da amizade.

56. [54] Deus deulle aos homes un par de ollos, de oídos, de mans, de pés, manifestando que pode levar a bo fin cada cousa se dous amigos se axudan reciprocamente.

Na escritura antiga a palabra «amigo» estaba composta de «dúas mans» das cales, cando menos, podemos asirnos; a palabra compañeiro estaba composta de «á e á», e dicir dúas ás, coas cales só o paxaro pode voar. Non será acaso que os antigos sabios consideraron así aos amigos?

57. [55] Se no mundo non tivésemos amizade, non teríamos alegría.

58. [56] Se un trata os amigos como ficcións, ao inicio quizais poida enganalos; pero co tempo as ficcións descubriranse e entón será desestimado e desprezado polos amigos. Se un trata os amigos con sinceridade, ao inicio sufrirá fatigas para amosar o seu corazón; pero co tempo a sinceridade será recoñecida e será máis estimado e admirado polos amigos.

59. [57] Se antes fun pobre e de baixa condición e despois fun rico e de alta condición, non debo abandonar os vellos amigos, porque quizais os novos se achegan por interese. Pero se antes fun rico e de alta condición e logo fun pobre e de baixa condición, non podo apoiarme nos vellos amigos, mentres que quizais os novos veñan a min por virtude. Se o amigo antes era pobre e de baixa condición e logo foi rico e de alta condición, debo ter atencións por temor a que, mentres eu quero achegarme a el, quizais el se distancie de min. Se o amigo antes foi rico e de alta condición e logo foi pobre e de baixa condición, debo respectalo en exceso, para evitar que el tema o meu distanciamento e eu chegue a toparme só.

60. Pero que tempos! Que tempos! As palabras obsequiosas obteñen amizade e as palabras verdadeiras obteñen odio!

61. [58] Se vexo que os amigos dalgún son como unha floresta, doume conta da riqueza da súa virtude; pero se vexo que os amigos dalgún son escasos como as estrelas da mañá, doume conta da pobreza da súa virtude.

62. [59] É difícil facer amizade con un home de ben, mentres que é sinxelo con un vulgar; pero aquel que se une dificilmente, dificilmente se separa, e aquel que se une facilmente, facilmente se separa.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

63. [60] Se dous son vistos normalmente como bos amigos e un día vólvense inimigos por un pequeno interese ou unha pequena perda, a razón da amizade non era recta. Cando a razón da amizade é recta, o obtido pódese repartir e o perdido pódese compartir.

64. Aquel que na miña prosperidade vén se o convido e na miña desgraza vén por si mesmo sen invitación, aquel é un verdadeiro amigo!

65. [61] A maior parte das cousas no mundo por si mesmas son inútiles; pero, postas xuntas, comezan a ser útiles. É que acaso só o home non sería así?

66. [62] O pracer da amizade cun bo amigo nótase máis despois de telo perdido.

67. [63] Quen vive na tinturería, cerca dos tinteiros e das cores, dificilmente evitará mancharse o corpo. Quen fai amizade cos malos, escoitando e vendo sempre as súas maldades, certamente as practicará e manchará o corazón.

68. [64] Cando por casualidade encontro a un amigo sabio, aínda se non me despido cun estreitar de mans, sempre obteño beneficio, para reforzar a miña aspiración a facer o ben.

69. [65] O fin da amizade non é outro que este: se o meu amigo me é superior, imítoo e aprendo; se eu son superior, mellóroo. Aprende e ensina, ensina e aprende: ambos axúdanse. Se el é demasiado superior para imitalo e aprender ou se é demasiado inferior para ser cambiado, por que debemos estar xuntos, xogando cada día e perdendo o tempo inutilmente?

Un amigo que non me fai ningún ben é un ladrón de tempo; a perda de tempo que sufro de improviso é peor que o roubo das riquezas: estas pódense recuperar, o tempo non!

70. [66] Se alguén non ten aínda plena confianza nesta doutrina, o exercicio da virtude é aínda un perigo; mentres o seu corazón non combatese e non se decidise, desviarase do ben e arroxarase ao mal. Para resolver as súas dúbidas, consolidar e cultivar as súas virtudes e impedirlle precipitarse non hai mellor remedio que facer unha boa amizade; de feito, o que escoito e vexo con frecuencia penetra pouco a pouco no meu corazón e inesperadamente revélame todo como unha norma viva que me estimula ao ben. Oh, como é forte o home virtuoso! Oh, que forte é o home virtuoso! Ás veces, aínda sen palabras, aínda sen faciana airada, coa soa potencia da virtude impide obrar ao malvado!

71. Se non podo contar con el como amigo, os dous somos aduladores.

72. O encomio recíproco entre amigos é unha práctica sinxela, pero o mutuo soportarse entre amigos é difícil. Por que case tódolos amigos son sensíbeis ás loanzas na confrontación e esquecen a virtude daqueles que os soportan? Porque os primeiros sacan á luz as miñas calidades, os segundos os meus defectos.

73. Se un non corresponde ao amor [do outro], entón ningún dos dous se volve amigo.

74. Se no momento de necesidade doume conta inesperadamente de que el non é un amigo, que tristeza!

75. Se queres facer novos amigos, non te esquezas dos vellos!

76. [74] O amigo é a riqueza do pobre, a forza do débil, a menciña do enfermo.

77. [73] Unha nación pode non ter tesouro, pero non pode estar sen amigos.

78. Os regalos do inimigo valen menos que as bastonadas do amigo.

79. [72] Un mundo sen amigos sería coma un ceo sen sol ou un corpo sen ollos.

80. [70] Posto que buscaches amigos na distancia, poucos atopaches e así dificilmente os conservaches; se algún se distancia dos ollos, polo menos lémbrao co corazón!

81. [69] Un que coñecía os beneficios dos amigos, todas as veces que saía para facer unha visita non regresaba a casa sen buscar facerse dun novo amigo.

82. [68] Os amigos aduladores non son amigos, senón ladróns: rouban e usurpan o nome.

83. O amigo atraído pola miña fortuna certamente estará afastado das miñas desgrazas.

84. Despois de ter contraído unha amizade, cóidate de non rachar o pacto; xa que, unha vez roto, aínda que se poida reparar, é difícil devolvelo ao seu estado orixinal. As macetas de xade reparadas son feas á vista e doadas de romperse novamente: non teñen case ningunha utilidade.

85. Mentres o médico quere sandar a enfermidade do home cunha menciña amarga, o amigo adulador contempla as riquezas do home con palabras doces.

86. Se non podes ser amigo de ti mesmo, como poderás ser amigo doutros?

87. O sabio, que quere afastar de si os amigos frívolos, evítaos pouco a pouco e non racha bruscamente con eles.

88. Querer ser amigo de todos é complicado, por iso bástame con non ter inimigos.

89. Se el, sen ser amigo, ten confianza en ti, non podes enganalo. Se ti o enganas, será moi malo para el.

90. A virtude duradeira é alimento óptimo para unha amizade eterna. Todo, sen excepción, co tempo vólvese aburrido para os homes; só a virtude, canto máis forte, tanto máis conmove os sentimentos dos homes. Se a virtude é amábel mesmo co inimigo, canto non o será co amigo?

91. O rei Alexandre ─antigo emperador de Occidente─ entrou en medio dunha multitude nun momento de grave perigo. Un ministro seu parouno, dicindo: «O perigo é grande! Como fará a Súa Maxestade para salvarse?» O rei respondeulle: «Ti deféndeme dos falsos amigos. Dos inimigos declarados pódome defender só».

92. O rei Alexandre, agardando entrar en amizade tamén cun sabio de nome Focio, envioulle primeiro a alguén, ofrecendo moitas decenas de miles de moedas de ouro. Pero Focio, airándose, díxolle: «Facéndome este regalo, quen cre o rei que son?» O mensaxeiro respondeu: «O rei sabe que vostede, letrado, foi un home incorruptíbel. Isto non é máis que unha ofrenda». E o outro díxolle: «Entón déixeme ser incorruptíbel!» E non quixo aceptar nada. A historia conclúe dicindo: «O rei quería comprar a amizade do letrado, pero o letrado non a vendía».

93. Cando o rei Alexandre aínda non subira ao trono, non tiña un tesouro imperial e distribuía xenerosamente aos demais tódalas riquezas que conquistaba. O rei dun país

inimigo, moi rico e que non se ocupaba máis que de encher de diñeiro o seu tesouro, mofándose del dixo: «Onde está o tesouro da Vosa Maxestade?» El respondeu: «No corazón dos amigos!»

94. No pasado houbo un que trataba ben aos amigos e os beneficiaba abundantemente, ata que esgotou o patrimonio familiar. Un dos seus veciños preguntoulle: «Deu tódalas riquezas aos amigos, que queda para vostede?» Respondeulle: «o pracer de ter beneficiado aos amigos».

Outra tradición quería que tivese respondido: «Quédame a esperanza de poder beneficiar aos amigos». O pensamento é distinto, mais as dúas respostas son fermosas.

95. [67] Na antigüidade dous homes andaban xuntos: un era moi rico, o outro moi pobre. Alguén observou: «Estes dous homes son íntimos amigos». Teofrasto ─célebre letrado da antigüidade─ escoitando isto, dixo: «Se é así, por que un é rico e o outro pobre?» Quería dicir que as cousas dos amigos deben ser compartidas.

96. [71] Unha vez un pediulle ao seu amigo unha cousa inxusta e, non concedéndolla, dixo: «Se non me concedes isto que che pido, para que me serve a túa amizade?» O outro respondeu: «Se ti me pides algo inxusto, para que me serve a túa amizade?»

97. Un antigo rei de Occidente fixera amizade cun letrado e o mantiña magnificamente na capital, créndoo douto e sabio. Os días pasaban, sen que o rei lle vise facerlle reproches. Entón despediuno dicindo: «Son un home e non podo carecer de defectos. Se ti non os ves, non es un letrado intelixente; se ti os ves e non me corrixes, non es un amigo recto». Este antigo rei comportouse de tal modo porque non era recriminado polos seus defectos. Que dicir daqueles que, nestes tempos, enmascaran e embelecen os seus defectos?

98. [75] Segundo o costume de Scizia ─é o nome dun reino do norte─ é chamado «rico» só aquel que ten moitos amigos.

99. [76] Craso ─é o nome dun rei de Occidente─ de ser un home de baixa extracción sobresaíra ata ter un reino. Un sabio preguntoulle cales serían os grandes principios que quería aplicar no seu reinado. El respondeulle: «Beneficiar aos meus amigos e resarcir aos meus inimigos». O sabio replicou: «Mellor sería beneficiar aos amigos, e a forza de beneficios, facer que os inimigos se volvan amigos».

100. [77] Megapito, famoso letrado da antigüidade, cortou unha granada. Un preguntoulle: «Que cousas quererías ter, literato, tantas como cantos son estes grans?» Respondeulle: «Amigos fieis».

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.11. Segundo gravado ricciano e texto auxiliar explicativo

Segundo gravado preparado por Matteo Ricci para o *Xardín de tinta* de Cheng Dayue, «Dous discípulos, despois de oír a verdade, rexeitan toda vaidade», acompañado do texto auxiliar explicativo correspondente. (Fonte da imaxe Jonathan D. Spence [1984]: *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Viking Penguin; páxs. 129; dispoñíbel dixitalmente a través do proxecto PESSCA [Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art].) (Fonte do texto auxiliar Jonathan D. Spence [2002]: *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*. Barcelona: Tusquets; páx. 139.)

Na época na que o Señor do Ceo, para salvar o mundo, aguantaba a súa dor aquí na terra, dous dos seus discípulos fuxían xuntos polo camiño. Ían tristes mentres conversaban sobre o que ocorrera. O Señor do Ceo cambiou de forma e, sen aviso, uniuse a eles. Preguntou as razóns do seu pesar. Explicáronlle as palabras das Sagradas Escrituras, que predixeran como o Señor do Ceo debía resistir a dor e padecer para así salvar ao mundo, despois do cal regresaría ao seu reino celestial.

Isto demostra que non debemos aferrarnos aos gozos do mundo nin afastar os sufrimentos. Cando o Señor do Ceo veu á terra, de desexar a felicidade tería podido ter felicidade, de desexar o sufrimento tería podido ter sufrimento: e non foi ningún erro que elixise o sufrimento. Nos sufrimentos deste mundo hai depositada unha grande alegría, nos gozos deste mundo acumúlase un gran sufrimento. Acaso se pode negar que esta é a sabedoría suprema? Tras cobrar conciencia e comprender, os dous discípulos entregáronse a unha vida de amargo sufrimento, do mesmo xeito que a xente normal busca xoias e diñeiro. A súa dor aguda terminou fai tempo e a recompensa polo seu apego ao sufrimento é unha eternidade na esfera do ceo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7.12. O / A REBIS

Representacións do / da Rebis extraídas de (A) o *Codex germanicus monacensis* (Cgm 558) (Alemaña, século XV, autor descoñecido) e (B) da *Theoria Philosophiae Hermeticae, Septem Tractatibus* (Hanoviæ, 1617, Heinrich Nollius).

A)

B)

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

CAMPUS da CIDADANÍA

O obxectivo da presente investigación é o de analizar e afondar nas mutacións históricas e ideolóxicas do concepto de amizade, asumido como problema filosófico individual-contextual, baixo a metodoloxía da Historia Intelectual, tomando
como referencia a tres autores clave —Confucio (en representación da cultura filosófica oriental e da época arcaico-clásica), Aelredo de Rievaulx (en representación do pensamento occidental e da época medieval) e Matteo Ricci (en representación do Renacemento e como ponte cultural entre Oriente e Occidente)— e os seus escritos máis relevantes ao respecto (as Analectas, a Amizade espiritual e Da amizade). A análise do pensamento destes tres autores enriquecerase co recurso comparativo a outros pensadores e será abordado baixo a medotoloxía da Historia Intelectual Británica.