

do el mismo rigor en todos los procesos del pensamiento, sometieron a un examen crítico hasta la misma existencia de su dios. En todo caso, para Israel, el destino del hombre es una cuestión terrenal. El bien se encuentra en el seno de una sociedad virtuosa y su conquista es una cosa de este mundo. Así, la prosperidad y la dicha personales están enlazadas íntimamente con la situación de la comunidad. Aun el hombre excepcional se encuentra ligado al destino de la sociedad y lo comparte con ella. Por otro lado, los israelitas no admitieron dualismo alguno entre la mente y el cuerpo, sino que consideraron al hombre como un solo organismo y como una persona única. A consecuencia de esta unidad, la conducta del hombre es determinada por su naturaleza toda. En cuanto al conocimiento, los hebreos lo tuvieron por resultado de la experiencia directa, por el contacto inmediato del individuo con la realidad objetiva, en la forma más íntima de la posesión. De esta manera, en el transcurso de generaciones sucesivas, la experiencia les permitió acumular materiales comparables a los que se obtienen en la investigación científica moderna. Además, supieron tomar los conocimientos de otros pueblos, estimando las obras humanas sin discriminar su origen. Y luego, con el manejo de todos estos materiales y su transformación mediante un proceso que lograron hacer peculiarmente hebreo, se convirtieron en empiristas consumados y desarrollaron notablemente los métodos del pensamiento.

Finalmente, en la conclusión se muestra la estrecha conexión del pensamiento creador de mitos con el de los primeros filósofos griegos. La concepción hebrea de la naturaleza incondicionada y trascendente de la divinidad —puesta de manifiesto en su iconoclasia y en su acuñación del nuevo mito de la “voluntad de Dios”— allanó el camino para que los griegos tuvieran el extraordinario atrevimiento de emancipar por completo al pensamiento del mito. Su te-

meridad intelectual les condujo a hacer juicios críticos sobre todas las teorías y a efectuar investigaciones continuas acerca de la naturaleza de la realidad. Con una doble originalidad, ignoraron las representaciones religiosas y desarrollaron el pensamiento con una consecuencia lógica apasionada. Esta pasión por la coherencia racional los llevó a exagerar su estimación por la racionalidad de sus interpretaciones, a costa de su interés por la posibilidad de que sus hipótesis se cumplieran. Pero, a la vez, con esta concepción filosófica queda superado en definitiva el mito, que no admite discusión alguna en su propio terreno. En cambio, ya en los primeros sistemas formulados por los griegos encontramos la posibilidad de volver a examinar lo que se ha establecido racionalmente, para modificarlo o desarrollarlo y, más aún, hasta para refutarlo. Y así, se plantea la solución al problema de comprender reflexivamente el mundo, con apoyo en la indagación progresiva de sus formas de existencia. Tal es la culminación de esta “aventura intelectual del hombre antiguo”.

ELI DE GORTARI

*A History of Chinese Philosophy*, por Fung Yu-lan; trad. Derk Bodde. Princeton University Press, Princeton, Vol. I, 1952; Vol. II, 1953.

El eminente profesor de la Universidad de Pekín Fung Yu-lan, doctorado en filosofía en la Universidad de Columbia y en derecho en la Universidad de Princeton, es el más distinguido historiador contemporáneo de la filosofía china, independientemente de sus otras aportaciones que lo acreditan como un filósofo original. La presente obra magna suya fue publicada originalmente en 1931 y 1934 y esta primera traducción inglesa completa del Dr. Bodde fue

leída en manuscrito por el propio autor, quien hizo correcciones y sugerencias numerosas. Además de ser una historia cabal de la filosofía china hasta la segunda década de nuestro siglo, es al mismo tiempo una magnífica antología del pensamiento filosófico chino, por las citas directas de las fuentes originales que contiene con tanta abundancia.

La filosofía de la historia con la cual se estructura la obra, se puede resumir en los siguientes puntos. La historia no es estática, sino que se desarrolla siempre en una secuencia determinada de épocas o fases. Este movimiento no implica una voluntad divina sino que, al contrario, es el resultado de fuerzas no espirituales. Los cambios producidos por este desarrollo nunca ocurren en forma fragmentaria, sino integrada; es decir, que afectan a las instituciones de cada época en su totalidad. La historia es siempre justa; esto es, que las instituciones de cada una de sus fases son inevitables y adecuadas para la época de que se trate. Las teorías de los Cinco Elementos y de las Tres Series son cíclicas, mientras que la teoría de las Tres Edades es evolutiva o progresiva. No obstante, las tres teorías coinciden en considerar el proceso de la historia como dialéctico; o sea, que todo lo que ocurre en una época es ineludiblemente el resultado de lo sucedido en la época precedente. Sin embargo, en forma subyacente a estos cambios, existen ciertos valores culturales que permanecen inmutables y eternamente válidos, sin los cuales la sociedad humana no podría existir. Finalmente, al ir desarrollando estas concepciones comunes, el autor va señalando cómo algunas de ellas tienen estrecha analogía con las filosofías materialistas occidentales de la historia, principalmente con el marxismo. De este modo queda en claro la aproximación de Fung Yu-lan al materialismo dialéctico y se explica consecuentemente que haya tomado esta posición filosófica en la actualidad, algún tiempo después de escribir esta historia.

El "período de los filósofos", tratado en el primer volumen, es relativamente conocido en otros países, aun cuando lo sea de manera fragmentaria y no siempre a través de interpretaciones directas de los textos originales. Las seis escuelas mayores de este pensamiento chino antiguo —confucionista, mohista, nominalista, legalista, de *yin-yang* y taoísta— tienen como característica común la de que surgieron como resultado de la desintegración de la vieja sociedad feudal de estados aislados, en los últimos siglos del período Chou, 1122-265 a.n.e. Debido a esta desintegración, muchos personajes perdieron sus posiciones hereditarias en los diversos estados y se vieron obligados a convertirse en educadores profesionales, políticos, expertos militares o algo semejante. Por estas condiciones, la educación rebasó el estrecho círculo de la preparación específica para los cargos públicos, ampliándose de manera muy notable. Y es justamente entre los primeros que asumieron el papel de maestros privados, en lugar de ser funcionarios estatales, que se destacó Confucio y se hizo el más famoso de ellos.

El racionalismo chino se origina, como en todas las culturas, de la adivinación, la magia, el mito y las leyendas primitivas. Confucio, su primer exponente maduro se asemeja en mucho a los sofistas por su actividad y, por su influencia, es una especie de Sócrates oriental. En su doctrina de la "rectificación de los nombres" considera que una vez fijada la significación de un término, éste puede servir como norma de conducta. Una palabra sin orden, *tao*, es el resultado del quebrantamiento de las instituciones sociales y, por lo tanto, existe la esperanza de remediar su condición, rectificando el orden. En su enseñanza de las "seis disciplinas" se revela como un creador, por más que nunca aceptó ser tenido como algo más que un transmisor de ideas ajenas y anteriores. En todo caso, Confucio dio expresión racional a las virtudes mora-

les de la clase aristocrática. En cambio, la escuela mohista representa la expresión racionalizada de la ética de las clases bajas en general y, particularmente, de los militares profesionales. Esto se manifiesta en los puntos principales de la doctrina de Mo Tse: el amor universal e igualitario, la concordancia entre lo inferior y lo superior, su utilitarismo y su insistencia en la sencillez de la vida. Los mohistas formaron un cuerpo organizado, dentro del cual se cultivó primero el arte de la guerra y, posteriormente, la física y las matemáticas.

La escuela de los grandes principios de *yin* y *yang* mantiene los cinco elementos de las cosmologías chinas primitivas: agua, fuego, madera, metal y tierra. La naturaleza del agua es humedecer y descender; del fuego es abrasar y ascender; de la madera es torcer y enderezar; del metal es ceder y modificarse; de la tierra es acoger la simiente y suministrar cosechas. Lo que se humedece y desciende se hace salado; lo que se abrasa y asciende resulta amargo; lo que se tuerce y endereza es agrio; lo que cede y se modifica resulta acre; la siembra y la cosecha producen lo dulce. La acción de los grandes principios desarrolla la apariencia personal en decoro y luego en seriedad; la palabra en razón y en regularidad; la vista en claridad y en inteligencia; el oído en distinción y en reflexión; el pensamiento en profundidad y en sabiduría. Por otro lado, el taoísmo de Lao Tse contiene también elementos dialécticos a la manera hegeliana. Por su contenido, representa la filosofía de los hombres cultos que tratan de eludir los desórdenes de su época, retirándose al mundo de la naturaleza. El concepto de *tao* se desenvuelve hasta llegar a convertirse en el "camino hacia la naturaleza" que todo hombre debería seguir, con el consiguiente menosprecio por las instituciones humanas, tenidas por pervertidoras del orden natural.

La escuela nominalista es acusadamen-

te dialéctica. Sus miembros, especializados en el arte de la discusión, descubrieron multitud de paradojas. Afirmaron que lo particular se encuentra en estado de cambio perpetuo, mientras que lo universal es la permanencia inalterable. Sin tener propiamente una preocupación por la lógica o por la metodología —ya que la filosofía china entera se caracteriza por su tendencia preponderante al conocimiento del ser del hombre— los nominalistas se interesaron por examinar los procesos y los métodos del pensamiento. En cambio, los filósofos de la escuela legalista fueron principalmente políticos profesionales, preocupados por el establecimiento de una maquinaria estatal poderosa y centralizada, al servicio de los gobernantes. Como juristas, tuvieron al derecho como la única técnica práctica para alcanzar su propósito. En cierto sentido, se puede decir que los legalistas ampliaron la doctrina de la "rectificación de los nombres", para incluir en ella la rectificación de las realidades por medio de la legislación.

El pensamiento filosófico del "período de aprendizaje de los clásicos", de que se ocupa el segundo volumen, es casi desconocido fuera de China. Este período de pensamiento escolástico comienza en el año 100 a.n.e. y se prolonga hasta el primer cuarto del siglo XX. Se inicia con la época en que el budismo se hace ortodoxo y se caracteriza por la presentación uniforme de los escritos filosóficos como simples interpretaciones de los clásicos del confucionismo o del taoísmo y de las escrituras budistas. Su origen coincide también con la unificación política de China en un solo estado feudal, que se logra bajo la dinastía Han; y su perduración hasta el derrumbe de la dinastía Ching, en 1911, representa un aspecto de la cristalización impuesta a la vida económica, social y política por más de 2000 años. Hasta cierto punto, sobre todo en su apariencia formal, China sólo tiene filosofía antigua y medieval —que son

las épocas tratadas en esta obra— y, en la actualidad se desarrolla su filosofía contemporánea, pero carece de una filosofía que corresponda a la época moderna de la historia occidental. Sin embargo, esta consideración no es enteramente justa. En realidad, en estos dos milenios surgen muchas corrientes originales de pensamiento y se establecen numerosas concepciones nuevas, aun cuando siempre se expresan en la forma de supuestas exégesis de los clásicos antiguos. Lo que ocurre, entonces, es que toda la cultura china se desenvuelve gradualmente y con gran uniformidad, como reflejo de la lentitud de los cambios que sufre la actividad económica, social y política. En cambio, la filosofía contemporánea brota con vigor y se desarrolla rápidamente, bajo el impulso de las grandes transformaciones experimentadas por China con su revolución popular.

La escuela del Nuevo Texto toma como base las versiones de los clásicos escritas con caracteres modernos y que son consideradas actualmente más auténticas. En sus interpretaciones se conjugan las doctrinas de Confucio con la ideología de los principios de *yin* y *yang*, sin excluir los aspectos mágicos y supersticiosos. Establecen una cosmología numeral con 8 triagramas y 64 hexagramas, de pleno sabor pitagórico, para organizar y sistematizar los fenómenos universales, incluyendo la historia social. Al mismo tiempo, sus trabajos contienen los primeros resultados propiamente científicos de China en astronomía, acústica, medicina y matemáticas. Frente a esta corriente dominante se desenvuelve la escuela heterodoxa del Antiguo Texto, basada en versiones anteriores de los clásicos escritas en caracteres arcaicos y ya en desuso en esa época. Sus interpretaciones pretenden ser más genuinas que las del Nuevo Texto y lo cierto es que establecen concepciones revolucionarias respecto a la ideología prevaleciente. Wang Chung, uno de los principales filósofos de esta

escuela, utiliza el naturalismo taoísta para atacar las supersticiones mantenidas por sus oponentes. Logra un notable adelanto filosófico al descubrir que el conocimiento racional es la etapa superior del conocimiento sensorial. Insiste en que una teoría queda fundamentada únicamente cuando se comprueba en la realidad objetiva. A la vez, sostiene que la acción sólo puede ser comprendida por los resultados que produce.

El neotaoísmo acepta la teoría de Confucio para interpretarla conforme a la filosofía taoísta. Liu Hsün, influido por los nominalistas dialécticos, considera que las cosas y los sucesos se encuentran en un proceso incesante de cambio. Cada momento se caracteriza por un llegar-a-ser y un dejar-de-ser. Cuando dos momentos se enlazan, se observa el movimiento; pero, cuando se toma un momento aislado, entonces no existe el movimiento. Wang Pi desarrolla una filosofía sobre la noción de *wu*, el no-ser, convirtiendo al mismo *tao* en una expresión substancial y tangible del no-ser. Hsiang Hsiu, por lo contrario, afirma únicamente al ser, *yu*, considerando que existe eternamente y en continuo flujo, incluyendo a las instituciones sociales en esta ley de cambio perpetuo. Más adelante, durante el período de división (221-589 n.e.) que sigue a la dinastía Han, surge el budismo como nuevo ingrediente del pensamiento filosófico chino. En el *Tripitaka*, versión china de los cánones budistas, se conservan muchos textos cuyos originales en sánscrito han desaparecido. En sus diversas orientaciones de creyentes y no creyentes, el budismo continúa debatiendo el problema del ser y el no-ser, llevándolo a términos de existencia e inexistencia, quietud y movimiento, reposo y actividad. También existe una corriente de crítica al budismo, encabezada por Fan Chen. En su "Ensayo sobre el anonadamiento del alma", expresa la concepción de que el cuerpo es la substancia del alma, sien-

do el alma simplemente la actividad del cuerpo. Por esto, el cadáver es absolutamente distinto del cuerpo con vida, ya que el cadáver resulta de la transformación del cuerpo vivo, hasta el punto de que es imposible que un mismo individuo tenga simultáneamente un cuerpo vivo y un cuerpo muerto.

En los siglos XI y XII, bajo la dinastía Sung, florece la escuela neoconfucionista de *Tao Hsüeh* o de los moralistas, como resultado de la combinación del confucianismo con el budismo y el taoísmo. Dentro de su corriente *Li Hsüeh*, del racionalismo, el filósofo Chu Hsi sistematiza las ideas de todos sus antecesores y, con su extraordinario poder de síntesis, formula la versión del confucianismo que se mantiene como ortodoxa hasta nuestros días. Clasifica las distintas escuelas anteriores de acuerdo con las doce posiciones siguientes: el conocimiento precede a la acción; la acción es anterior al conocimiento; el conocimiento y la acción se producen en mutua alternación; el conocimiento es fácil, pero es difícil actuar; la acción es fácil y el conocimiento difícil; tanto el conocimiento como la acción son difíciles; el conocimiento y la acción se identifican; la acción y el conocimiento se oponen; el conocimiento y la acción se complementan recíprocamente; el conocimiento es más importante que la acción; la acción supera en importancia al conocimiento; el conocimiento y la acción tienen la misma importancia. Por otra parte, dentro de la corriente *Hsin Hsüeh*, del idealismo, esta misma escuela tiene la figura de Lu Chiu-yuan, quien afirma que la distinción entre la razón y la naturaleza no es esencial. La realidad comprende un solo dominio, que se encuentra confinado en el tiempo y el espacio, constituyendo una unidad indiferenciada con la razón. De aquí que, en último término, el universo es la razón y la razón es el universo.

En la segunda mitad del siglo XIX se produce un serio quebrantamiento del

neoconfucianismo. Por el impacto de las intervenciones extranjeras y bajo la influencia del pensamiento europeo, se desarrollan dentro de la filosofía china varios intentos de establecer una nueva ideología política que fortaleciera a China frente a los imperialistas y sirviera de base para la reforma social y política del país. Estos esfuerzos se expresan en el resurgimiento de la escuela del Nuevo Texto, en una forma modificada y de acusado fondo religioso. Los principales exponentes son Kang Yu-wei, Tan Ssu-tung y Liao Ping. Desde el punto de vista filosófico, esta corriente no hace aportación nueva alguna. En sus aspectos religioso, social y político fracasa por completo. Únicamente tiene importancia histórica, porque representa la conclusión del "período de aprendizaje de los clásicos". Al cerrarse este período, China ha pasado bruscamente a la época de la filosofía contemporánea. En la actualidad, existe un vigoroso movimiento filosófico cuya corriente más importante es la del marxismo.

ELI DE GORTARI

*Discurso del método, de Descartes;* traducción, estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi. Revista de Occidente, Madrid, 1954.

Con esta publicación tenemos la primera edición bilingüe del original en francés y la correspondiente versión española del *Discurso del método*. La esmerada traducción del Dr. Frondizi está hecha directamente sobre la edición de Etienne Gilson (J. Vrin, París, 1925), teniendo a la vista las traducciones de Manuel de la Revilla (El Ateneo, Buenos Aires, 1945) y de Manuel García Morente (Colección Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1937). El texto francés es la reproducción facsimilar de las 78 páginas de la edición de