

## § II.—MORAL Y POLÍTICA DE LOS PERSAS.

Sabemos menos de la moral de los antiguos persas, que de la moral de los indos. El Avesta, su libro sagrado, por lo menos la parte de este libro que ha llegado hasta nosotros, es más bien un ritual, un breviario, un libro de oraciones, que un libro de legislación ó de moral. Lo que sí sabemos es que la moral de los persas es más activa que contemplativa. La lucha del bien y del mal, que dió origen á todas las cosas y que está representada por los dos principios Ormuz y Ahrimanes, se halla igualmente en la vida humana (1).

Sinteticemos la idea fundamental del mazdeísmo, apoyándonos en la autoridad de uno de los más sabios críticos alemanes: «Una historia completa de la creación, dice M. Spiegel (2) no se encuentra en ninguna parte del Avesta; pero los hechos particulares y las alusiones nos enseñan que podemos considerar, con confianza, la tradición de

---

(1) El *Zend-Avesta*, ó mejor, el *Avesta*, fué descubierto, traído á Europa y traducido en francés por el célebre y valeroso Anquetil Duperron (París, 1761; 3 volúmenes, en 4.<sup>o</sup>), pero su traducción, hecha sobre traducciones intermediarias es, desgraciadamente, muy infiel y casi inservible. Eugenio Burnouf reconstruyó la lengua primitiva, el zendo, que se había perdido casi por completo, y trabajó para hacer una traducción rigurosa; pero no ha pasado, hasta el presente, del primer capítulo de la Iasna, uno de los libros de la colección del Avesta. M. Spiegel nos ha dado en alemán una traducción completa del Avesta (*Avesta und die heiligen schriften der Parsen*. Leipzig, 1858-63). Consultando estas diversas fuentes, hemos podido llegar á escribir las páginas siguientes, sin demasiadas inexactitudes, según creemos.

(2) Spiegel, *Avesta, und die heiligen der Parsen*, III, intr. cap. III (Leipzig, 1863).

los persas más modernos, idéntica á las doctrinas antiguas. Una exposición completa de estas tradiciones se encuentra en el primer capítulo del *Bun-Dehesh* (1). Según este relato, la potencia de Ahura-Mazda (Ormuz) y la de Agre-Mainyus (Ahrimanes) es absolutamente igual; viven separados, uno en la más alta luz, otro en las más profundas tinieblas. De la misma manera que Ormuz es la perfección misma, Ahrimanes es un prodigio de maldad. Mientras Ormuz, por su onmisciencia, prevee todo lo que debe suceder, y con arreglo á eso calcula sus acciones, Ahrimanes, al contrario, no ve la consecuencia de sus acciones sino cuando las ha ejecutado. El genio del bien y el genio del mal se hallan separados por un abismo. Cuando Ahrimanes se vió en presencia de Ormuz y conoció aquella esencia superior á la suya, sintió odio contra él y buscó la manera de destruirle. De ahí nació una lucha cuyas consecuencias son fáciles de prever, teniendo en cuenta que los dos rivales tienen la misma fuerza y uno de ellos la presciencia. Esta última ventaja aseguró á Ormuz la victoria, después de cierto número de miles de años».

Lo mismo que el universo, la vida humana se reparte entre Ormuz y Ahrimanes, entre el principio bueno y el principio malo. Obedecer á los genios del bien y destruir á los demonios, tal es el deber del hombre y el principal objeto de la vida. Ser puro como Ormuz, que es la pureza misma, en eso consiste la ley (2).

Para defenderse, en esta lucha, el hombre recibe la ley de Zoroastro y debe invocar el socorro de Ormuz: «Enseñadnos los dos beneficios que Ormuz concede á los hom-

---

(1) El *Bun-Dehesh* es un libro cosmogónico, una especie de Génesis muy posterior al Avesta; pero que goza de una gran autoridad entre los Parsis. Anquetil lo ha traducido en su tercer volumen.

(2) Spiegel, t. III. *Khorda-Avesta*, I, 1. «La pureza es el soberano bien».

bres y que sirven de medios á los puros para conducirles á la salvación» (1). «Dignate mirarme ¡oh, Ormuz! y conservar mi alegría, como un amigo hace con su amigo» (2).

Nos alejamos de los sistemas de la India. Si el mazdeísmo es, como se cree por algunos, una rama desprendida del brahmanismo, ó más bien del vedismo, preciso será reconocer que esa rama ha producido á su vez, ramas nuevas y nuevos frutos. En el mazdeísmo ya no hay misticismo, ni éxtasis, sino acción, lucha y vida. Si el ritual y la ceremonia son todavía muy complicados, se debe al carácter de todas las religiones primitivas; pero Zoroastro no abandona la práctica de los deberes, para entregarse á la contemplación. El único acto de devoción que recomienda, es la oración; pero la oración á un sér determinado, que es á la vez creador, protector y remunerador de las criaturas. La oración es el medio de obtener la victoria. «El Haura crece sobre las montañas cuando se le invoca, y quien así procede es el que está más seguro de la victoria» (3).

M. Reynaud, en un concienzudo artículo sobre Zoroastro, opina que la lucha de Ormuz y de Ahrimanes termina por la derrota y la conversión de este último. De esta manera el bien concluye por destruir al mal y transfigurarle. Esta seductora hipótesis parece poco verosímil y no muy en armonía con los dogmas rudos de una religión tan antigua. Todo lo más que pudiera admitirse, es que esa transformación de Ahrimanes, sea una transformación también

---

(1) Spiegel, Iasna, II, xxxi, 11.—Estos dos beneficios ó *Perfecciones* son, según Spiegel, el *Avesta* y el *Zendo*, es decir, el *libro* y la *palabra ó tradición*.

(2) Spiegel, Iasna, III, xl.v, 2.

(3) Spiegel, I, x, 83. El Hom ó Haura es una planta que Plutarco llama *Opopu*. Crece en las montañas y tiene virtudes medicinales. Es análoga á la planta conocida en la India con el nombre de *soma* y que en botánica es llamada la *Asclepia acida*. Esta planta ha sido divinizada y personificada como fuente de salud y de inmortalidad.

relativamente reciente de la doctrina original. Pero hay más, y es que los textos nada dicen de semejante hipótesis (1); M. Spiegel, cuyos trabajos sobre la mitología de la Persia, son una autoridad en la materia, nada de eso ha visto, ni en su traducción ni en la introducción crítica que la precede. Esta bella terminación final del célebre drama persa, aunque con sentimiento, debe ser rechazada por la crítica.

La base fundamental de la ley de Zoroastro es la pureza en los pensamientos, en las palabras y en las acciones. «¡Oh! tú que en este mundo luchas contra las devas, Zoroastro, puro, maestro de pureza, si te he ofendido, ya sea con el pensamiento, con la palabra ó con la acción, te dirijo de nuevo esta alabanza en tu honor; sí, yo te invoco con este sacrificio, si he desfallecido ante ti. ¡Oh! vosotros, grandes maestros, puros, maestros de pureza, si os he ofendido, ya sea con el pensamiento, con las palabras ó con las acciones, sea voluntaria ó involuntariamente, yo os dirijo de nuevo esta alabanza en nuestro honor» (2). Todos los antiguos están de acuerdo en reconocer á los antiguos persas, honestidad en las palabras, amor á la verdad y gran fidelidad en el cumplimiento de las promesas. Entre los persas, dice Herodoto, no está permitido decir, lo que no está permitido hacer. Lo más vergonzoso á sus ojos es la mentira y, en segundo lugar, las malas acciones; por esta razón, sobre todo

---

(1) Reynaud cita muchos textos en apoyo de su opinión, y dice, al comienzo de su estudio, que todos los textos han sido revisados por E. Burnouf; de ser así, estos pasajes tendrían cierta autoridad; pero, desgraciadamente, se ve que no son otra cosa que la traducción de Anquetil, traducción que, sobre todo en la segunda parte del Iasna, es muy infiel. Revisando estos textos en la traducción alemana de Spiegel, se ve que tienen otra significación. Compárese particularmente: Iasna, II, xxx, 5; xxxi, 20, y III, XLVII, 3.

(2) Traducción de Burnouf. Comentarios sobre el Iasna, cap. I, pág. 585. París, 1863, t. I.

sin contar otras muchas, aquél que comete una falta, se ve obligado á mentir para ocultarla»... «Entre los persas, dice Nicolás de Damasco, á los niños se les enseña la sinceridad como una ciencia» (1). Según Porfirio (2), Pitágoras había aprendido de los magos, que sólo por la sinceridad el hombre se asemeja á Dios, porque en Dios, el cuerpo es semejante á la luz y el alma á la verdad. «Se enseñaba á los niños, dice Jenofonte, á no mentir, á no engañar, á no ser envidiosos» (3). Estas recomendaciones morales tenían un fundamento religioso, porque por sus faltas los hombres se convertían en criaturas de Ahrimanes, que, en muchos pasajes de los libros Zendos, es llamado el engañador, el envidioso, el embustero entre los embusteros (4).

M. Spiegel ha hecho la misma observación en sus profundos estudios acerca de los libros sagrados de Persia.

«La Verdad, nos dice (5), cuenta seis maneras de faltar á la palabra empeñada (violación de promesa), y entre las tradiciones posteriores, algunas llegan hasta contar diez. En realidad no hay más que dos grados en el pecado: uno menos grave y otro más grave. El primero consiste en una sencilla falta de palabra; el segundo tiene lugar cuando se falta á la palabra después de haberse estrechado las ma-

(1) Οἱ παῖδες παρ' αὐτοῖς ὡς περ μαθήματα τὸ ἀληθεύειν διδάσκονται (Nicol. Damasc. in ἑθῶν συναγωγῇ) Stobée, *Anthol.* t. II, pág. 227, éd. d'Oxford, 1822.

(2) Vida de Pitágoras.

(3) *Cyropedia* l. I, cap. VI, 33.

(4) 4, 30.

(5) Spiegel, *Avesta*, t. II, introducción cap. III pág. LV En apoyo de su aserción cita un pasaje del *Sad-den Porta*, LXVII: «*Præceptum est ut mendacium non dicas, ne hoc ipso fias in hoc mundo infamis. Nam, quamvis à mendacio tuo procederet res recta, nihilominus tamen vita et dignitas tua jacturam patietur. Omne peccatum superat mendacium. Zeratúsch (Zoroastre) interrogavit ab eo qui occulta novit, mendaces quomodo se habebunt. Cui tale responsum dedit Deus: Oh! verax est ipso sole splendidior, mendax recta ad diabolum ibit; nam à Diabolo est.*»

nos (1). Los antiguos lo sabían bien y á propósito de estrecharse las manos, Diodoro, nos dice en iguales términos *πίστις βεβαιωτή παρὰ τοῖς Πέρσαις*. Estos son los pecados llamados de Mithra, porque Mithra, según los persas, era el encargado de velar por la estricta ejecución de las promesas.

Las otras cuatro faltas contra Mithra, mencionadas por el Vendidad, no son nuevos grados del pecado, sino la misma falta escalonada según el mal que resulta de la violación de la promesa. Por esto se comprende el respeto extraordinario que guardaban los persas al juramento. El *Libro de los juramentos*, que se encuentra en los Rivaiets (2), nos dice que en los tiempos antiguos se imponía al juramento toda clase de pruebas: por ejemplo, atravesar el fuego, posar los labios sobre un hierro candente. Hoy todavía entre los parsis (3), se debe leer el libro de los juramentos á aquél que quiere jurar, á fin de que vea las consecuencias del acto que va á ejecutar y se abstenga de él. Además debe haber un conciliador que haga todos los esfuerzos posibles para arreglar el asunto sin juramento. Sólo cuando todos estos preliminares han sido inútiles y el conciliador ha declarado solemnemente que declina toda responsabilidad, es cuando se pasa al acto de jurar. Se forma un círculo, se coloca en medio al que va á prestar juramento, y se pone á su lado una taza con agua, un hornillo con fuego, y un trozo de pan. Y entonces se comienza á jurar según la siguiente fórmula: «Yo, Fulano de Tal, hijo

---

(1) No podemos traducir exactamente en francés (dice el autor) esta excelente expresión alemana: *Der Bruch des Handschlags*: ruptura del estrechamiento de manos. (Traducción literal).

(2) Colección de escritos sagrados de los persas, mucho más recientes que el Avesta.

(3) Los *Parsis* ó *Guébres*, últimos restos de los antiguos persas, son una tribu muy rica de la India y poco numerosa, que se halla particularmente en Bombay. También se encuentran en las orillas del mar Caspio.

de Fulano y de Mongana, juro delante del creador Ormuz, el brillante, el majestuoso, etc.»

Es difícil encontrar un sistema político en el Zend-Avesta. Los rastros que se hallan aquí y allá, dan ocasión á suponer que el orden social en Persia reposaba en los mismos principios que en la India; encuéntranse, en efecto, las cuatro castas ó estados, los sacerdotes, los guerreros, los labradores y los comerciantes (1). Pero todo hace suponer que estas cuatro clases no estaban separadas, como en la India, por barreras infranqueables. Se deja ver algún síntoma de igualdad, á lo menos ante Dios. «¡Honor á Hom que permite que el genio del pobre sea igual en grandeza al genio del rico! ¡Honor á Hom que iguala en grandeza los sentidos del pobre y del rico!» (2). En el mismo pasaje del Zend-Avesta, que señala la diferencia entre las cuatro clases, se añade inmediatamente: «Todas las veces que un hombre puro obra con rectitud, produce abundancia al mundo»; lo que parece indicar que la diferencia entre los cuatro estados no es más que política, y que el hombre, de cualquier condición que sea, puede elevarse á la virtud y «producir abundancia al mundo». En cuanto á la clase sacerdotal, no se ve que haya tenido iguales privilegios que los bracmanes de la India. Las tres clases parecen estar colocadas en el mismo rango, según el siguiente pasaje: «Invoco aquí las grandes potencias de la ley mazdeana, sacerdotes, guerreros y labradores» (3). El cultivo de la tierra es un acto casi religioso: «El que cultiva los frutos de la tierra, cultiva al mismo tiempo la pureza; fomenta y propaga la ley de los mazdeos» (4).

---

(1) Esta última clase es posterior á las otras tres. Acerca de los deberes de estas cuatro clases, véase á Spiegel, t. II, introducción, cap. I, pág. v.

(2) Iasna, x, 35, 36.

(3) Iasna, XIV, 9.

(4) Vendidad, fragmento III.

En la ley de Zoroastro existe una incontestable superioridad sobre la ley de Manú, en lo que se refiere á la importancia concedida á la clase de los labradores, y á la igualdad que se adivina existe entre las diferentes clases. Como en la India, el gobierno de Persia es monárquico, y el rey está establecido por Ormuz; es la teoría oriental de la realeza, que se sigue hasta en la China; pero lo que es digno de notarse en Persia, es que la función principal de su gobierno, consiste en la beneficencia: «Proclamáis rey, ¡oh! Ormuz, á aquél que consuela y alimenta al pobre...» (1).

Esto es todo cuanto es dable saber de sólido acerca de la moral de los antiguos persas, según mi opinión. Conocemos pocos detalles de su moral, porque nos faltan los libros, en donde, según todas las probabilidades, se hallaba expuesta; pero sabemos lo bastante para atribuir á Zoroastro y á su sistema religioso, la idea precisa de la lucha del bien y del mal, lucha que á la vez se produce en el hombre y en el universo. Gran mérito es, de este sistema, el haber desvanecido el encanto que ejercía sobre las imaginaciones orientales el sueño del anonadamiento; el haber dado á la vida una finalidad, presentándola como un combate para alcanzar la victoria, no sobre la existencia, sino sobre el mal. Al descender de las vacías alturas donde se perdía el ascetismo indo, la doctrina persa, pone al hombre en posesión de su conciencia; gracias á eso penetró en el Occidente bajo formas diversas, para mezclarse á los más grandes sistemas filosóficos y religiosos.

---

(1) Iasna, Introducción y XII. Citamos con alguna desconfianza este pasaje que se encuentra en Anquetil, y no se halla en la traducción correspondiente de Spiegel, pág. 85.

## § III.—MORAL Y POLÍTICA DE LA CHINA.

Si únicamente pretendiéramos buscar en Oriente el rastro de las ideas, que de cerca ó de lejos han podido influir sobre la filosofía moral y política de Occidente, deberíamos limitarnos á India y á Persia, porque Egipto y Fenicia, que tuvieron con Grecia relaciones incontestables, no ofrecen vestigios de una filosofía moral, dado el estado actual de nuestros conocimientos, y no es de sospechar ninguna relación, ni aún indirecta y lejana, entre Grecia y la única nación asiática, China, que se nos aparece con un verdadero sistema de filosofía moral y política. El mazdeísmo, el budismo y el braermanismo, no son, propiamente hablando, doctrinas filosóficas: son doctrinas religiosas, donde se encuentran, es cierto, principios filosóficos; pero bajo una forma que nada tiene de filosófica. No sucede lo mismo en China: en su moral y en su política, el sentimiento religioso falta casi por completo. Es una enseñanza humana, racional, y tan filosófica como podía serlo en una nación en la cual el espíritu práctico supera en mucho al genio de la especulación.

Al pasar de la India á la China, se ve con admiración profunda, desaparecer ese gigantesco sentimiento de lo sobrenatural que constituye el fondo de la religión y se mezcla á la legislación, á la poesía y á la misma especulación filosófica; en China, por el contrario, nos hallamos frente á hombres que hablan un lenguaje humano y no persiguen más que la grandeza del pensamiento. La doctrina moral de Confucio, no habrá pasado jamás de las murallas de la China; pero ha vivificado espiritualmente á una de las mayores naciones del mundo, y es por sí misma una de las

más bellas de que el espíritu puede enorgullecerse (1). Esto es más que suficiente para no olvidarla en nuestro estudio (2).

La principal singularidad de la filosofía moral de la China, es el de no ser una obra anónima revelada por pretendidas divinidades ó por personajes misteriosos é inominados, sino la obra de un hombre, de una persona cuya historia, carácter y costumbres, nos han sido trasmitidos por auténticos relatos. En sus escritos, y los de sus más inmediatos discípulos, le vemos vivir, hablar de él mismo, con un acento natural que nos conmueve más vivamente, que las enfáticas hipérboles de los reveladores indos. «El filósofo, dicen sus discípulos, estaba completamente exento de cuatro cosas: de amor propio, de prejuicios, de obstinación y de egoísmo (3). El filósofo era amable y cortés; su gravedad, sin rigidez, y la dignidad de su actitud, inspiraban un respeto sin temor... ¡Qué maneras tan dulces y persuasivas las suyas! ¡Qué afables y obsequiosas!»

Era, por naturaleza, tierno y cariñoso (4). «Cuando el

(1) Hegel (*Geschichte der philosophie*, t. I, pág. 140) juzga á Confucio muy severa y desdeñosamente. Las páginas que siguen harán ver si el juicio de Hegel es ó no fundado.

(2) La doctrina moral de Confucio (Khong-tseu) se halla expuesta en los que se llaman los *cuatro libros clásicos*. Estos cuatro libros son: 1.º el *Ta-hio* ó el grande estudio; 2.º el *Tchoung-young* ó la invariabilidad en el justo medio; 3.º el *Lun-yu* ó los diálogos filosóficos. De estas tres obras, sólo la primera es de Confucio; la segunda es de su nieto y discípulo Tseu-sse; la cuarta es de Mencio, que renovó la doctrina de Confucio dos siglos después de muerto el maestro. Para completar el conocimiento de la filosofía moral y política de la China es preciso consultar el *Chou-King* ó libro por excelencia. G. Pauthier ha dado una traducción francesa de estas diversas obras. (Véanse los *Livres sacrés de l'Orient*, Fermín Didot.) Abel Rémusat tradujo al latín el *Tchoung-Young*, con comentarios. (*Notices et extraits des manuscrits*, t. X, pág. 269.)

(3) *Lun-yu*, IX, 4.

(4) *Ib.*, VII, 4 y 37.

filósofo sentaba á su mesa una persona que lloraba la pérdida de uno de sus deudos ó amigos, no podía comer para satisfacer su apetito» (1). Sus palabras son modestas y de una admirable sencillez: «Comento y aclaro las obras antiguas, dice, pero no compongo ninguna nueva. Tengo fe en los antiguos y los amo... No nací dotado de ciencia, soy un hombre que la ama y que hace los mayores esfuerzos por adquirir sus conocimientos» (2). No aspira á realizar acciones milagrosas, ni busca el propagar su doctrina por medio de prodigios. «Ejecutar acciones extraordinarias, que parezcan fuera de la naturaleza humana, operar prodigios para procurarse admiradores y sectarios en las edades futuras, he ahí lo que yo no quisiera hacer» (3). No es un filósofo misterioso que tenga dos doctrinas: una pública y otra secreta. «Vosotros, discípulos míos, ¿creéis que os oculto algunas doctrinas? Nada os oculto» (4).

Acabamos de ver á Confucio proclamarse comentador de los antiguos, y, en efecto, es partidario de los antiguos usos y quiere la constancia en las costumbres. Es sabida la importancia que tienen en China el ceremonial y los ritos. Confucio se conforma y dice: «Los carros del imperio actual, siguen los mismos carriles que los del tiempo pasado; los libros están escritos con los mismos caracteres y las costumbres son iguales á las de otras veces».

El cumplimiento de los ritos, para él, figura en el número de las virtudes (5); pero es evidente que subordina las ceremonias á los sentimientos, y lo exterior á lo interior: se citan de él palabras que pueden ser miradas como independientes en un país donde el formalismo encadena

---

(1) Lun-yu, VII, 9.

(2) *Ib.*, VII, 1, 19.

(3) Teh.-young, XI, 1.

(4) Lun-yu, I, VII, 23.

(5) Son para él la expresión de la ley celesto (Tchoun-Young, CXXVIII, 6). Véase también Lun-yu, I, II, c XII, 1.

la vida privada y pública con las mallas inextricables de un ceremonial supersticioso (1). «Reparad primero, dice, el fondo del cuadro para aplicar en seguida los colores. Tseuhía dice: Las leyes del ritual son secundarias. El filósofo dice: Habéis comprendido bien mi pensamiento» (2). El mismo sentido tienen las siguientes palabras: «En materia de ritos, una estricta economía, es preferible á la extravagancia; en materia de ceremonias fúnebres, un dolor silencioso es preferible á una pompa vana y estéril» (3). Lo que demuestra, por último, la independendencia de su espíritu, es la libre interpretación filosófica que da á los textos sagrados (4).

El filósofo, como le llaman los libros de sus discípulos, muestra la misma reserva con relación al culto, entonces poco elevado. Venía á ser un politeísmo vago y materialista. Los Chinos no han comprendido nunca bien el Dios espiritual y personal de los occidentales: ellos adoran seres indeterminados á quienes llaman espíritus ó genios, que no parecen ser otra cosa distinta á las fuerzas de la naturaleza. Sobre este punto, como sobre el ceremonial, Confucio parece haber preferido el fondo á la forma, sin decir jamás palabra alguna contraria á las creencias populares; he aquí un pasaje significativo: «Como el filósofo estuviese enfermo, Tseu-lu le rogó permitiera á sus discípulos orar por él á los espíritus y á los genios. El filósofo dijo: ¿Es que eso conviene? Tseu-lu respondió con respeto: Si conviene. En el libro titulado *Houei* se dice: *Dirigid vuestras oraciones á los espíritus del cielo y de la tierra.* El filósofo dijo: la oración de Khieu (nombre que se daba

(1) Véase el Tcheou-Li ó ritos de Tcheou, traducción de Eduardo Biot y el análisis de este libro por Biot, padre, en las Memorias de la Academia de Ciencias morales y políticas. 2.<sup>a</sup> serie, t. IX, pág. 187.

(2) Lun-yu, I, c. III, 8.

(3) *Ib.*, I, III, 4.

(4) Véase Tch.-Young, XIII, 3; XIII, 2.

á sí mismo), es permanente» (1). Opone en este pasaje, la oración permanente, es decir, la oración del corazón á las oraciones determinadas y exigidas por circunstancias particulares. Esta oración permanente á que se refiere Confucio, es sin duda alguna la sabiduría, con la que cuenta más para vencer á los espíritus, que con los actos exteriores. Siempre que se le hacen preguntas relativas al mundo sobrenatural las elude. «Ki-lou pregunta como era preciso servir á los espíritus y á los genios. El filósofo dice: Cuando todavía no se está en disposición de servir á los hombres ¿cómo se podrá servir á los espíritus y á los genios? ¿Me permitiréis, añade Ki-lou, que me atreva á preguntaros qué cosa es la muerte? El filósofo dice: Cuando no se sabe aún lo que es la vida, ¿cómo podrá conocerse lo que es la muerte?» (2).

La doctrina de Confucio es una doctrina filosófica y racional, respetuosa con la tradición, pero independiente. Confucio tiene, acerca de la ciencia, ideas conformes á las de Sócrates y expresadas ya con una rara precisión: «Saber que se sabe lo que se sabe, y que no se sabe lo que no se sabe, he ahí la verdadera ciencia» (3). Se da perfecta cuenta del carácter de su doctrina y de su método: «Los seres de la naturaleza, tienen una causa y efectos; las acciones humanas un principio y consecuencias: conocer la causa y los efectos, los principios y las consecuencias, es aproximarse de muy cerca, al método racional, con el cual se consigue la perfección» (4).

No hay que hacerse la ilusión, sin embargo, de encontrar en Confucio un método muy riguroso: procede por aforismos, más bien que por razonamientos. Lo que no puede negarse, es el sentimiento moral que anima estos

---

(1) Lun-yu, VII, 34.

(2) *Ib.*, II, XI, 11.

(3) *Ib.*, I, II, 17.

(4) Ta-hio, I, 3.

antiguos monumentos. Desde este punto de vista, puramente filosófico, sólo son comparables á los Pensamientos de Marco Aurelio. El tono es de una grandeza, de una pureza, de una sencillez y de una sinceridad admirables. «Si por la mañana habéis escuchado la voz de la razón celeste, podéis morir tranquilos por la noche» (1).

El entusiasmo del deber estalla con alientos profundos y sublimes. «¡Oh que grande, exclama el filósofo, es la ley del deber, del hombre santo! ¡Es un océano sin límites! La ley del deber produce y alienta á todos los seres; toca al cielo por su altura (2). Con lo que le falta de sentimiento religioso se enriquece su sentimiento filosófico, hasta convertirse en una verdadera religión. La ley moral le revela un principio que existe por sí mismo, superior á todo lo que los sentidos pueden alcanzar, y al cual sólo le falta el nombre de Dios: «Lo perfecto, dice, es la verdad pura... Lo perfecto es el principio y fin de todos los seres. Sin la perfección los seres no existirían... Lo perfecto es, por sí mismo, lo perfecto absoluto» (3).

Confucio, no sólo tiene un sentimiento vivo y entusiasta de la ley moral, sino que lo define con precisión; conoce profundamente sus caracteres y su doctrina moral, es una doctrina sabia. He aquí como define la ley moral: «Es el principio que nos dirige, poniendo en conformidad nuestras acciones con la *naturaleza racional*» (4).

Esto es lo que él llama el *camino recto*. «La ley de la filosofía práctica, añade, consiste en desarrollar y hacer resaltar el principio luminoso de la razón» (5). ¿Qué es esta naturaleza racional, á la cual la ley moral nos ordena confor-

(1) Lun-yu, IV, 3.

(2) Teh.-Young, XXVII.

(3) *Ib.*, XXV.

(4) *Ib.*, I, 1.

(5) Esta definición es literalmente igual á la definición estoica: *δμολογία τῆ φύσει, τῷ λόγῳ*.

marnos y que Confucio llama también *mandato del cielo*? Es, según él, la ley constitutiva con que el cielo ha dotado á todos los seres para cumplir regularmente su destino: «Es el principio de las operaciones vitales y de las acciones inteligentes conferidas por el cielo á los seres vivos». ¿Y qué es el cielo, expresión que los filósofos chinos emplean con tanta frecuencia? Se desearía poder afirmar que Confucio entendía por cielo, un sér verdaderamente superior á la naturaleza, una inteligencia suprema, una voluntad consciente; pero es preciso reconocer que Confucio no se ha elevado jamás por encima de una especie de panteísmo naturalista bastante vago, cuyo carácter se ve bien á las claras en el siguiente curioso pasaje: «¡Qué vastas y profundas son las facultades de las potencias sutiles del cielo y de la tierra!... Identificadas con la substancia misma de las cosas, de ellas no pueden ser separadas. Se hallan en todas partes, encima de nosotros, á nuestra derecha, á nuestra izquierda, nos rodean por todos los lados. Estos espíritus, por sutiles é imperceptibles que sean, se manifiestan en las formas corporales de los seres; siendo su esencia una substancia real, no puede manifestarse por una forma cualquiera» (1).

Si Confucio es obscuro sobre la ley primitiva de los seres, se expresa sobre la ley moral con una elevación, una firmeza y una claridad, que nada dejan que desear. El carácter esencial de esta ley, es á sus ojos la obligación y la inmutabilidad. «La regla de conducta moral, dice, que debe dirigir nuestras acciones, es de tal manera obligatoria, que no es posible separarse de ella un solo instante. Si se pudiese dejarla á un lado, dejaría de ser una regla de conducta inmutable» (2). Expresa en términos admirables, este carácter absoluto. «La ley del deber, dice, es por sí misma,

---

(1) Tch.-Young, xvi, 1, 2, 3.

(2) *Ib.*, 1, 2.

la ley del deber» (1). Nos describe esta ley eterna igual para todos, sea la que fuese su condición; accesible á los más humildes y sobrepasando los esfuerzos de los más prudentes y de los más sabios, «tan amplia es, añade, que se puede aplicar á todas las acciones de los hombres, y tan sutil que no es manifiesta para todos» (2).

Esta ley, aunque imponiéndose al hombre de una manera absoluta, tiene, sin embargo, su principio en el corazón, desde donde se eleva á su más alta manifestación para iluminar el cielo y la tierra con sus brillantes rayos. No debe estar lejos de los hombres (3), es decir, debe ser conforme y proporcionada á su naturaleza. La considera, por último, como la ley de todas las inteligencias, iluminando al universo entero (4).

No debe creerse, sin embargo, que Confucio haya conocido todos los rasgos esenciales por los que el análisis científico ha ensayado de definir la ley moral.

¿Cuál es el objeto de la ley moral? Es el perfeccionamiento de sí mismo. Confucio nos lo dice en muchos pasajes; pero distingue con gran precisión la perfección y el perfeccionamiento. La primera es la ley del cielo, el segundo la ley del hombre (5); la perfección es el ideal al cual nadie puede llegar. El perfeccionamiento es lo posible y puede ser alcanzado por todos los hombres. Cuando Confucio habla de la perfección, parece entrever un tipo superior á la misma naturaleza. Las palabras siguientes, pueden entenderse como expresión obscura; pero profunda de la idea, de lo infinito. «El cielo y la tierra son grandes, sin duda; mas sin embargo, el hombre también encuentra en ellos imperfecciones. Por esto, por lo que, considerando el

(1) Tch.-Yüang XII, 2.

(2) *Ib.*, XXVI, 7.

(3) *Ib.*, XXV, 2.

(4) *Ib.*, XXXI.

(5) *Ib.*, XXII.

sabio cuanta grandeza hay en la regla de la conducta moral, ha dicho que el mundo no puede conternerla» (1). La potencia productiva del cielo y de la tierra puede expresarse con una sola palabra: es la perfección; pero lo producción de los seres es incomprensible (2). Lo perfecto es el principio y fin de todos los seres; sin lo perfecto, los seres no existirían» (3). El ideal moral conduce á Confucio muy cerca de la la idea de Dios, de la cual tanto se aleja en sus concepciones metafísicas.

Aunque la perfección esté tan por encima de los esfuerzos del hombre, Confucio gusta de representarse á un hombre soberanamente perfecto, que es el modelo de que se sirve para excitar á los demás hombres á la moderación y á la virtud. Es un personaje ideal, semejante al sabio (4) de los estoicos, que posee toda la virtud, toda la ciencia y todo el poder que se puede concebir y desear (5). Confucio llega á concederle facultades sobrenaturales y le considera como un tercer poder del cielo y de la tierra (6). Pero á pesar de proponer un modelo ideal, no pide una perfección imposible: «Yo no puedo llegar á ver un santo, nos dice, todo lo más que puedo es ver á un sabio». Así es como él interpreta el siguiente pasaje del libro de los versos: «El artesano que talla el mango de un hacha, por otro mango, no tiene lejos el modelo. Así el sabio para mejorar y gobernar á los hombres, no debe mirar á un modelo demasiado lejano. Una vez que los haya conducido hacia el camino del bien, deténgase allí» (7). De este modo, aunque el hombre no pueda alcanzar la perfección, debe ensayar sin descanso, el aproximarse

(1) Tch.-Young, xxv, 1.

(2) *Ib.*, xii, 2.

(3) *Ib.*, xiii, 1.

(4) *Ib.*, xii, 4.

(5) *Ib.*, xx, 17.

(6) *Ib.*, xiii, 2.

(7) *Ib.*, xxvii, 6.



HERNANDEZ JONES  
1910

á ella y esforzarse, en camino hacia ese ideal sublime. Confucio estudia con profundidad la ley del deber, para apoderarse de los preceptos más sutiles y más inaccesibles á las inteligencias vulgares. Se conforma con las leyes ya reconocidas y trata de descubrir otras nuevas (1).

La idea que Confucio se forma de la sabiduría (*sagesse*) es muy amplia. Elogia la firmeza de alma como un estoico (2), la moderación como un discípulo de Aristóteles, el amor á los hombres como un cristiano. No es Epicteto, ni Marco Aurelio, quienes han dicho estas palabras: «Es rico y colmado de honores, pues el sabio obra como debe obrar un rico colmado de honores; es pobre y despreciado, obra como un hombre pobre y despreciado... El sabio que se identifica con la ley moral, conserva siempre bastante imperio sobre sí mismo para cumplir con los deberes de su estado, sea cual fuere la condición en que se encuentre» (3). Esta firmeza no va nunca acompañada de ostentación ni de énfasis. Confucio no dice como el filósofo griego: «Aun dentro del toro de Falaris, el sabio gritará siempre: ¡Qué dulce es esto!» Pero dice con una sencillez y una modestia, mucho más conmovedoras: «Alimentarse con un poco arroz, beber agua, no tener más que su brazo encogido para apoyar la cabeza, es un estado que tiene también sus satisfacciones». Y añade: «Ser rico y honrado por medios inicuos, es para mí como la nube flotante que pasa».

Lo dicho es suficiente para probar su firmeza de alma, en cuanto la virtud de la moderación es una de las más recomendadas en la escuela de Confucio; el principio del justo medio, es su principio favorito, y acerca de él insiste en muchas ocasiones, en términos muy precisos y significativos. Fué objeto de un libro, cuyo título habla bastante

---

(1) Tch.-Young, X, 4.

(2) *Ib.*, XIV, 1.

(3) Lun-yu, VII, 15.

por sí mismo. *La invariabilidad en el medio* (1). He aquí como el autor, nieto de Confucio (2), é intérprete de su doctrina define el medio: Antes de que la alegría, la satisfacción, la cólera, la tristeza, se hayan producido (con exceso), el estado en el cual se halla uno, se llama *medio*. La perseverancia en el medio, lejos de todo extremo, es el signo de una virtud superior (3). Pero no hay que entender el medio en un sentido absoluto é inflexible, como si se fijara de antemano para todas las circunstancias. Hay medio y... medio: la sabiduría está en conocer cual es el justo medio. «El hombre superior se conforma á las circunstancias para escoger el medio... el hombre vulgar no teme seguirlo temerariamente en todo y por todo» (4). Tal es el espíritu de moderación de esos filósofos, que llegan á temer el exceso de moderación, y se refieren más, para encontrar el justo medio, al tacto del hombre superior que á sus propias fórmulas.

Con frecuencia se han notado en Confucio elementos que se pueden llamar cristianos, si la humildad y la caridad son consideradas como las virtudes propias del cristianismo. ¿No parece que una noble humildad hubiese inspirado estas palabras? «Huir del mundo, no ser visto ni conocido de los hombres, y sin embargo, no sentir ninguna pena, eso no le es posible más que al santo» (5)... «El hombre superior se aflige de su impotencia, más no se aflige de vivir ignorado y desconocido de los hombres» (6). ¿Quién

(1) Advertencia del doctor Tching-Tseu. Este doctor dice: «Lo que no se inclina á ningún lado se llama el justo medio (tchoung); lo que no cambia se llama invariable (young)». Traducción francesa, pág. 32.

(2) Tseu-sse.

(3) Tch.-Young, II, 1, 2; III, 1; VII, 1; VIII, 1; IX, 1; X, 5; XI, 3; XIV, 1, etc.

(4) Tch.-Young, II, 2.

(5) *Ib.*, XI 3.

(6) Lun-yu, XV, 18.

creería que no habrá sido la caridad la inspiradora del siguiente pasaje? «Fantchi pregunta lo que era la virtud de la humanidad. El filósofo dice: «Amar á los hombres...» (1). «Se debe amar á los hombres, con toda la fuerza y el poder de su afección...» (2) «El hombre superior, es el que tiene una benevolencia igual para todos» (3).

¿Se quieren palabras todavía más penetrantes, donde no solamente la idea, sino el sentimiento de la fraternidad, se exprese en términos tiernos y apasionados? Pues el filósofo dice: «Yo quisiera procurar á los viejos un dulce reposo, conservar á los amigos una fidelidad constante, tener para las mujeres y los niños cuidados maternales»... (4) Sec-Ma-Nieu, lleno de tristeza dice: «¡Todos los hombres tienen hermanos, sólo yo no los tengo! Que el hombre superior; responde el filósofo, mire como hermanos á todos los hombres que habitan en el centro de los cuatro mares» (5). Y para terminar estas citas con la que á todas las resume, ¿qué más maravilloso que estas palabras, que se podrían tomar por una traducción literal del Evangelio, si los libros de Confucio no fueran anteriores? «La doctrina de nuestro maestro, dice Meng-tseu, consiste únicamente en tener rectitud de corazón y amar al prójimo como á si mismo»... Proceder con los demás, como quisiéramos que los demás procedieran con nosotros mismos, he ahí la doctrina de la humanidad». — «La regla de la vida es la *reciprocidad*» (6).

No se puede asegurar el que Confucio haya tenido una doctrina política. El Oriente no ha conocido esa ciencia que

(1) Lun-yu, XII 22.

(2) *Ib.*, I, 6.

(3) *Ib.*, I, x, 14.

(4) *Ib.*, I, v, 25.

(5) *Ib.*, XII, 5.

(6) Ta-hio, IX, 3 (Véase el comentario de Pauthier, traducción latina, pág. 66. París, 1837).—Tch.-Young, XIII, 3; Lun-yu, IV, 15; V, 11; VI, 28; XV, 23; Meng-Tseu, II, VII, 4.

se ocupa de los elementos constitutivos de los Estados, discute los principios del gobierno, distingue y compara diferentes constituciones, y juzga los gobiernos según un modelo perfecto, cuya idea varía, según el sistema de cada uno. La inmovilidad oriental no guarda respeto á los principios del poder.

Sin embargo, es preciso reconocer que en China, donde todo adquiere proporciones más humanas, la doctrina del derecho divino, es menos exagerada que en la India.

Al rey se le llama Hijo del Cielo, y se reconoce que del cielo ha recibido el poder (1); pero esta expresión vaga y mal definida no impide que se le considere como un hombre, y que los filósofos traten al gobierno como una institución humana, sujeta á imperfecciones, necesitada de crítica y susceptible de reformas y perfeccionamiento. La soberanía no parece absolutamente inviolable; de hecho, en China, numerosas dinastías se han sucedido, las unas á las otras. Confucio parece aprobar una de estas revoluciones (2), y las autoriza en general, por estas palabras de un singular atrevimiento: El Khang-kao ha dicho: «El mandato del Cielo que concede la soberanía á un hombre, no la confiere para siempre». Lo que significa que practicando el bien y la justicia se obtiene la soberanía y se pierde practicando el mal y la injusticia (3). La sola garantía que tiene el príncipe para conservar el poder es el amor y la voluntad del pueblo: «Obtén el cariño del pueblo y obtendrás el imperio; pierde el cariño del pueblo y perderás el imperio» (4).

No hay por esto que considerar á Confucio como á un reformador político. Separa al pueblo de la crítica del gobierno (5) y sólo reconoce á la autoridad legítima el poder

---

(1) Chou-King (*Livres sacrés de l'Orient*, 1840).

(2) Lun-yu, XIV, 17, 18.

(3) Ta-hio, x, 10.

(4) *Ib.*, 6.

(5) Lun-yu, VIII, 14.

de ejecutar las grandes reformas que exige la salvación del Estado (1). No es tampoco un utopista que sueñe con una sociedad ideal, para tener el derecho de despreciar á la sociedad real; y aunque exclame, en un estallido de entusiasmo: «Si yo poseyese el poder de la realeza, no necesitaría más de una generación para hacer reinar en todas partes la virtud de la humanidad»; estas palabras, un tanto ambiciosas, son las únicas en donde Confucio parece tomar el papel de reformador: en general, es un sabio, un moralista, que aconseja á los reyes como á los demás hombres. La política no es para él, más que una parte de la moral. Define el gobierno de esta manera: «Lo que es justo y de derecho». Para gobernar bien un Estado, según él, lo que se necesita primeramente, es poner orden en la familia, y sobre todo, gobernarse á sí mismo (2). «El príncipe que es virtuoso posee el corazón de sus súbditos, y si posee el corazón, posee el territorio. El principio racional y moral es el fundamento; las riquezas son lo accesorio» (3). Recomienda al príncipe el mejoramiento de sus súbditos, pero no por medio de los castigos, sino por el buen ejemplo. Acerca de las rentas del Estado da consejos que podrán parecer inocentes, pero que son, sin embargo, la última palabra de la hacienda pública: «Hay un gran principio, dice, para fomentar las rentas del Estado ó de la familia: que aquéllos que producen las rentas sean numerosos y escasos los que las disipan; que aquéllos que las acrecientan con su trabajo no cesen de trabajar, y aquéllos que las consumen lo hagan con moderación. De esta manera las rentas serán siempre suficientes». Lo que tiene el sello de una sabiduría profunda y audaz, lo que es una verdad eterna, es este vehemente apóstrofe contra los ministros prevaricadores: «Si los que gobiernan los Estados no piensan más que en amontonar riquezas para

---

(1) Tch.-Young, xxviii, 2.

(2) Ta-hio, 4.

(3) *Ib.*, x, 6.

su uso personal, atraerán, indudablemente hacia ellos, á hombres depravados, que los harán creer que son ministros buenos y virtuosos, y estos hombres depravados serán los que gobiernen el reino; pero la administración de estos indignos ministros atraerá también sobre el gobierno los castigos divinos y la venganza del pueblo. Cuando los negocios públicos hayan llegado á este punto, ¿qué ministros, aunque sean los más justos y los más virtuosos, lograrán remediar tales desdichas? Lo que quiere decir, que los que gobiernan un reino, no deben aumentar su caudal privado con las rentas públicas, su única riqueza debe ser la justicia y la equidad» (1). Confucio parece haber adivinado el papel de los ministros constitucionales, cuando dice: «Los llamados primeros ministros, sirven á sus príncipes según los dictados de la recta razón (y no según los deseos del príncipe); si así no lo pueden hacer, entonces se retiran» (2).

Después de Confucio y sus primeros discípulos, sucedió lo que sucede siempre: la escuela degeneró, la doctrina fué descuidada y abandonada, se formaron nuevas sectas y se hizo necesaria una reforma.

Entre las sectas que se desarrollaron en esta época, fuera de la escuela de Confucio, se citan principalmente dos, muy opuestas la una á la otra, y alejadas ambas de ese *medio* que el filósofo había considerado como la base de su moral: la secta de Yang y la secta de Mó (3). La primera parece haber sido una especie de epicurismo grosero; en moral, no admitía más que el amor de sí mismo; en política, profesaba la anarquía y no reconocía la autoridad de los príncipes. La secta de Mó profesaba, por el contrario, un amor sin límites por la humanidad; pero desconocía los sentimientos más naturales y atacaba la familia. Estas dos sec-

(1) Ta-hio, x, 22.

(2) Lun-yu, xi (I del 2.º libro), 23. El paréntesis es del comentarista chino.

(3) Meng-tseu, I, vi, 9; II, viii, 26.

tas, que se podrían llamar socialistas, habían dividido á los letrados; pero se tiene cuidado de añadir «los letrados no empleados», porque los que desempeñaban los puestos públicos, se hubieran librado bien de adoptar ideas tan subversivas; se puede suponer también, que quienes las profesaban, quizá lo hiciesen por estar alejados de los empleos, que sólo podrían alcanzar con una subversión del Estado.

Sea de ello lo que fuese, el fino y penetrante Meng-tseu (Mencio), que renovó la doctrina de Confucio, doscientos años después de la muerte del filósofo; nos describe de esta manera las dos sectas: «Yany-tseu estudia únicamente el interés personal y el amor de sí mismo. Si arrancando un cabello de su cabeza pudiese procurar cualquier ventaja pública al imperio, no se lo arrancaría. Me-tseu, ama tanto al mundo, que si bajando la cabeza hasta sus talones, pudiese procurar cualquier ventaja pública al imperio, lo haría» (1). Quizá este pasaje sea irónico, porque de otro modo, no se comprende como un discípulo de Confucio puede condenar así el amor al bien público. Sin duda quiere decir ese pasaje que Me-tseu abandonaba toda dignidad y toda altivez, bajo pretexto de ser útil al imperio; y mientras uno no veía nada fuera de su persona, el otro la sacrificaba con demasiada condescendencia á un exceso de humildad. Entre estas dos doctrinas extremas, Mencio viene á renovar y restablecer la doctrina del justo medio, doctrina que recomienda el respeto de sí mismo y el amor al prójimo; que hace de la piedad filial base de todos los deberes; que reconoce la autoridad de los príncipes, sin autorizar su tiranía, y enlaza el destino del hombre con la naturaleza del universo. Mencio se siente llamado á ser el continuador de la doctrina de Confucio, y á defenderla contra los que él llama bárbaros. Se le acusa de amar la polémica y la

---

(1) Meng-tseu, II, VII, 26.

disputa; pero no podía proceder de otra suerte. Él es un discípulo del hombre santo (1).

Koa-tseu, un discípulo de Mencio, que representa en China el papel de los sofistas en los diálogos socráticos, pretendía que, en su origen, la humana naturaleza no era buena ni mala, sino indiferente al bien y al mal (2); la comparaba con un sáuce flexible, y decía que la equidad y la justicia eran como una cesta hecha con ese sáuce (3); añadía que la naturaleza del hombre es como el agua, que no distingue el Oriente del Occidente y corre hacia el lado que la encaminan: lo mismo la naturaleza humana no distingue entre el bien y el mal. Quería decir, con esto, que la virtud es un efecto de la educación, y que no hay, naturalmente, en el hombre, ningún principio moral. Mencio le responde que la naturaleza del hombre es naturalmente buena, como el agua corre naturalmente hacia abajo. Verdad es que, comprimiendo el agua, se la puede hacer subir hacia arriba; pero eso no es natural. Del mismo modo la naturaleza del hombre le permite hacer el mal; pero el mal no es en él natural (4). Todos los hombres tienen el sentimiento de la misericordia y de la piedad, y aborrecen el vicio; todos los hombres tienen el sentimiento del respeto, de la aprobación y de la censura (5). De igual manera que los hombres tienen un gusto para paladear los sabores, ojos y oídos para apreciar la forma y los sonidos; también todos los hombres tienen un corazón, y lo que conviene al corazón de todos los hombres es la equidad (6). Compara admirablemente el alma con una montaña despojada de árboles por el hacha y la podadera; así las pasiones despojan

(1) Meng-tsen, I, vi, 9.

(2) *Ib.*, II, v, 6.—Este capítulo es, quizá, el más notable que se halla en los libros chinos.

(3) *Ib.*, *ib.*, 1.

(4) *Ib.*, *ib.*, 2.

(5) *Ib.*, *ib.*, 6, II, v, 6.

(6) *Ib.*, *ib.*, 7.

el alma humana de los sentimientos humanitarios y de equidad. Los esfuerzos que hace el hombre para volver al bien, son semejantes á los vástagos que reemplazan á los grandes árboles del bosque talado; pero el mal que se hace en el intervalo del día, ahoga los gérmenes de virtud que comenzaban á renacer al soplo tranquilo y bienecor de la mañana. Hay en el hombre partes grandes y partes pequeñas; las primeras son las funciones de la inteligencia, las segundas los deseos de los sentidos. Obedecer á la naturaleza, es obedecer á la parte más noble de nosotros mismos, es decir, al principio pensante; el bien está dentro y no fuera de nosotros; si se le busca dentro, allí es imposible no encontrarlo (1).

Al lado de estos grandes pensamientos dignos de Marco Aurelio, se encuentran otros, como en Confucio, de una exquisita sencillez, tales como éste: «Grande hombre es el que no ha perdido la inocencia y el candor de su infancia» (2).

Pero aun cuando Mencio haya sostenido con elocuencia y desarrollado, algunas veces con profundidad, la moral de Confucio, no es en la moral donde brilla toda su superioridad, su verdadera originalidad está en la filosofía política; allí es donde sobrepuja á su maestro en atrevimiento y en precisión. Confucio, ya lo hemos dicho, había tratado la política, generalizando con una gran vaguedad; no se dirigió á los reyes directamente, y aun así lo hizo con un lenguaje por demás mesurado. Mencio, al contrario, parece complacerse en censurar y amonestar á los príncipes; les habla un lenguaje firme y noble, y, en ocasiones, con singular atrevimiento. Esta oposición era aceptada, y sus consejos solicitados, si no seguidos. No daba, como Confucio, consejos acerca de la virtud, sino opiniones sobre la administración y el gobierno. Su manera de razonar era insi-

(1) Meng-tseu, 15; VII, 1, 3.

(2) II, II, 12.

nuante é ingeniosa, y no sin motivo se la ha comparado con la ironia de Sócrates. He aquí algunos ejemplos de esta ingeniosa dialéctica: Un primer ministro le manifiesta sus deseos de libertar al pueblo de algunas de sus pesadas cargas, y le promete disminuir todos los años los impuestos, sin suprimirlos por entero de repente. Meng-tseu no compartía esta opinión y le respondió con esta espiritual parábola: «Existe un hombre que todos los días coge las gallinas de sus vecinos; uno de éstos le reprocha su conducta y él responde: bien quisiera corregirme poco á poco de este vicio; todos los meses, hasta el año próximo, no cogeré más que una gallina, y después me abstendré completamente de robar. (I, I, c. VI, 8.)» En otra ocasión, discutiendo Mencio con el rey de Ti, le preguntó qué era necesario hacer con un amigo que hubiese administrado mal los negocios de que estaba encargado.—Romper con él, dijo el rey.—¿Y con un magistrado que no cumple con sus deberes?—Destituirle, dijo el rey.—¿Y si las provincias están mal gobernadas, qué será preciso hacer?—El rey, fingiendo no comprender el sentido de la pregunta, miró á todos lados y habló de otra cosa» (1). Así obran los gobernantes cuando se les dicen las verdades.

Parece ser que era una tradición en la escuela de Confucio, el hablar á los príncipes en un lenguaje altivo, aunque respetuoso. Mou-koung, preguntaba á Tseus-se, nieto de Confucio, el cómo un príncipe debía contraer amistad con un letrado. Sirviéndole y honrándole, contestó el filósofo. (II, IV, 7.) Tsheng-tseu decía á los ministros: «Tened cuidado, tened cuidado, porque lo que de vosotros sale, á vosotros vuelve». Palabras que, Mencio, interpreta de esta manera: el pueblo devuelve lo que recibe. (I, II, 12.)

Mencio no temía el decir al rey verdades desagradables, y cuando le interrogaba acerca de los ministros, Mencio respondía: «Si el rey comete alguna falta, los ministros de-

(1) I, VI, 8.

ben censurarla, y si en la misma falta reincidiese, deben desposeerle del poder». «Parece que el rey, al escuchar esta palabra, cambió de color y se arrepintió, sin duda, de la pregunta». Mencio, añadió: «No encuentre el rey extraordinarias mis palabras. El rey ha interrogado á un súbdito y el súbdito no ha osado responderle de modo contrario á la rectitud y á la verdad» (1).

Las doctrinas políticas de Mencio, son liberales, sin que semejante expresión pueda parecer extraña, aplicada á un filósofo chino; pero sobre el origen del poder, sobre su finalidad, y sobre sus deberes, profesa Mencio muy análogos principios á los de Occidente. Explica el derecho á la soberanía por una especie de acuerdo ó inteligencia, entre el cielo y el pueblo (2). No es el mismo emperador el que nombra su sucesor al imperio, no puede más que presentarlo á la aceptación del cielo y del pueblo. El cielo no puede expresar su voluntad por medio de la palabra; pero la expresa por el consentimiento del pueblo. Mencio, cita, en apoyo de esta doctrina, las palabras del Chou-King, que demuestra que esta era la doctrina tradicional: «El cielo ve; pero ve por los ojos del pueblo: El cielo escucha; pero escucha con los oídos del pueblo» (3).

Ya hemos visto que Confucio admitía la pérdida de la soberanía por la indignidad. Mencio, profesa los mismos principios con más energía. Dice que los imperios se fundan por la humanidad y se pierden por la inhumanidad. Cita el ejemplo de los últimos príncipes de la dinastía de los Tcheu, que el pueblo designó con los dictados de corrompidos y crueles (4). Demuestra que la tiranía concluye siempre con la ruina del reino y del tirano. Llama á los tira-

(1) II, IV, 9.

(2) II, III, 5.

(3) Chou-King Tai-schi (Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, página 64).

(4) II, I, 2.

nos *bandidos y salteadores de caminos*, y los cree dignos de los mismos castigos (1).

El rey de Tshi, le interroga un día en estos términos: «¿Es verdad que Tching-Tchang (fundador de la segunda dinastía) destronó á Kió (último rey de la primera dinastía) y lo desterró, y que Wou-Wang (fundador de la tercera dinastía) dió muerte á Cheu?—Meng-tseu respondió respetuosamente: la historia así lo cuenta.—El rey le dijo:—¿Tiene un ministro y súbdito, el derecho de destronar y dar muerte á su príncipe?—Meng-tseu responde: al que roba á la humanidad se le llama ladrón, al que roba á la justicia se le llama tirano, y el ladrón y el tirano merecen ser aislados de la multitud y aun de sus mismos padres (2). Yo he oído decir que Tching-Tchang había dado muerte á un tirano llamado Cheu; pero no he oído decir que matara á su príncipe (3). Así hablaba un filósofo á su rey, en un país que nos parece el asilo del despotismo.

Todas estas teorías políticas se sintetizan en este texto que parecerá atrevido á cualquier publicista de Occidente.

(1) II, VI, 4.

(2) En apoyo de este pasaje pueden citarse los textos siguientes. El comentador Tchou-sin dice acerca de este capítulo del Ta-hio: «Si el príncipe no adaptase su conducta á las reglas de la razón, y con preferencia se entregase á actos viciosos, entonces su propia persona sería exterminada y el gobierno perecería». (Nota, pág. 25 de la traducción francesa). El traductor cita en la nota de la página siguiente este pasaje del Ho-Kiang: «La suerte del príncipe depende del cielo, y *la voluntad del cielo existe en el pueblo.*» Á lo que hay que añadir este pasaje del Chou-King (Kao-yao-mo, § 7.º, de los libros sagrados de Oriente, traducción de Pauthier, pág. 56): «Lo que el cielo ve y entiende no es lo que el pueblo ve y entiende. Lo que el pueblo juzga digno de recompensa ó de castigo, ¿es lo que el cielo quiere recompensar ó castigar? Existe una comunicación íntima entre el pueblo y el cielo; los gobernantes no deben perder esto de vista». Leyendo estos pasajes se comprenden las diversas revoluciones que han agitado á la China y la que amenaza estallar en la actualidad.

(3) I. II, cap. II, 8.

«El pueblo es lo más noble que hay en el mundo; los espíritus de la tierra vienen después; el príncipe no tiene la menor importancia» (1).

Meng-tseu es un defensor del pueblo; denuncia á los príncipes la tiranía de sus ministros; formula las mismas quejas enérgicas contra la tiranía de los príncipes, y traza un cuadro cruel y sangriento de la miseria de las poblaciones (2). Acusa á los príncipes de engañar á sus súbditos, exponiéndoles al crimen por la miseria y castigándoles después con la muerte (3), por delitos, de los cuales, ellos fueron los principales provocadores. Para remediar este estado de cosas, Mencio propone dos remedios: la constitución de la propiedad (4), y la abolición de los impuestos (5). Dice que la propiedad, tal como está constituída, no da al hombre medios para alimentarse á sí mismo ni á los suyos, sus padres, su mujer y sus hijos; á penas le libra de la miseria, en los años de abundancia, y le condena al hambre en los años de escasez. Describe á los viejos y á los jóvenes, buscando la muerte para escapar á los tormentos del hambre, en tanto que los graneros del príncipe rebosan de abundancia. Mencio, comprende muy bien la importancia de la propiedad; la tranquilidad de espíritu y el amor al orden que proporciona. La falta de propiedad da nacimiento á la inquietud y dispone el ánimo al desorden; por esto es engañar al pueblo y poner en peligro la seguridad pública, el arrancarle su substancia con impuestos exagerados. Meng-tseu, critica la tasa sobre las mercancías que pesa sobre los mercados, y la tasa de aduanas que pesa sobre los viajeros, la tasa de la capitación y los impuestos en telas que pesan sobre los artesanos, y, por último, el diezmo que gravita so-

---

(1) L. II, cap. VIII, 14.

(2) I, II, 12, y III, 1.

(3) I, I, 7.

(4) I, I, 7.

(5) I, III, 5.

bre los labradores. No admite más que una clase de impuesto, el llamado cultivo en común de los campos del príncipe (1).

Nos es absolutamente imposible apreciar la justicia de las críticas que hace Mencio acerca de la administración financiera de su país; pero es evidente que esas críticas no le hicieron ser considerado como un inoportuno en la corte de los príncipes, que frecuentó. Sus opiniones, parece, por el contrario, que fueron tomadas muy en cuenta (2); los príncipes le visitaban y le enviaban emisarios para consultarle ó interrogarle acerca de su sistema. Este consistía en una distribución igualitaria de los pedazos de tierra, exactamente delimitados. El impuesto debía ser la obligación de asistencia, ó el diezmo, según la situación y el valor de las tierras. Las que estuviesen más cercanas á la capital, serían consideradas como las más ricas, y pagarían el diezmo; en cuanto á las más lejanas, una por cada diez, sería cultivada en común para subvenir á las necesidades de los funcionarios públicos. Era este un sistema igualitario, como sucede casi siempre en las primeras teorías sociales. Nada más sencillo que la división igualitaria; sólo la experiencia y la complicación progresiva de los intereses es lo que crea las dificultades. Muchos sistemas de este género se encuentran en los publicistas de la Grecia. Para apreciar la originalidad y la importancia del de Mencio, sería preciso conocer la organización social y económica de su país y de su tiempo.

Lo que hay de más notable en las teorías sociales de los filósofos chinos, es que no se encuentra en ellas la menor huella ó señal de castas ó de esclavitud. Mencio no reconoce más que dos clases de hombres, tan necesaria la una como la otra (3). «Los unos, dice, trabajan con su inteli-

---

(1) I, IV, 10.

(2) I, v, 3.

(3) I, v, 4.

gencia y los otros con sus brazos. Los que trabajan con su inteligencia gobiernan, los que trabajan con sus brazos son gobernados. Estos últimos nutren á los primeros. Es la ley universal del mundo». He aquí, preciso es reconocerlo, hermosas palabras, que no tienen semejantes ni aun en los más grandes pensadores de Grecia. No hay en Mencio ni una sola palabra despectiva para esa numerosa clase que trabaja con sus brazos, sino una indisoluble solidaridad entre los que gobiernan con su inteligencia y los que nutren á los que gobiernan. ¿Se creería que el filósofo chino, en previsión de las objeciones que pudieran hacerse contra el que trabaja con sus brazos, cree necesario defender y demostrar la desigualdad del trabajo? No; lo que cree necesario demostrar es que ese género de trabajo no es obligatorio para todo el mundo, porque la inteligencia es también un trabajo. Enseña que no se ha hecho todo, cuando se ha enseñado al pueblo á cultivar la tierra, sino que es preciso también enseñarle á cultivar su razón. Los que ejercitan su inteligencia, dice, no pueden ejercitar sus fuerzas materiales, ni tienen tiempo de entregarse á los trabajos de la agricultura.

De la misma manera que la moral en China es racional y sin ninguna mezcla teológica, la política es humana y no ofrece la menor señal de un poder sacerdotal. El gobierno, tal como lo vemos en los libros de Confucio y de Mencio, es monárquico; pero paternal, yo casi diría maternal; absoluto, pero templado por las advertencias y consejos de los sabios. El pueblo está compuesto de súbditos; pero no de esclavos; se le considera, en cierto modo, como la fuente de la soberanía; por lo menos, comparte este privilegio con el cielo, principio mudo y ciego, que el pueblo se encarga de interpretar. Tales son las doctrinas políticas de Confucio y de Mencio, doctrinas que se apoyan y buscan autoridad en los libros sagrados de la China, y que parecen ser tradicionales en el país.

¡Cosa extraña! este país murado, coloso de su aislamien-

to, cuyo acceso estaba prohibido á los extranjeros, desconfiado y hostil á los europeos, es, entre todos los países de Oriente, aquél que más se acerca á nuestras ideas y cuyos filósofos y moralistas se parecen más á los nuestros.

Mientras nos es necesario interpretar las doctrinas de la India para comprenderlas, nos basta con traducir á los autores chinos, para hacerlos casi franceses, exceptuando ¡claro está! las costumbres locales y los usos que en nada se parecen á los nuestros; pero en cuanto se refiere al fondo de las cosas, los filósofos, de los cuales acabamos de exponer la doctrina ¿no merecen ser incluídos entre los moralistas clásicos, que sin diferencias de tiempo, países y costumbres, son los maestros y tutores del género humano? El Occidente no debe avergonzarse de reconocer por maestros á los filósofos chinos; por todas partes donde los maestros se hallen, debe buscárseles con amor é inclinarse ante ellos con respeto y veneración.

¿Cómo la China, cómo el Oriente, que ha sobrepujado al resto del mundo en el conocimiento de la sabiduría, se ha detenido en un punto que parece impotente para franquear y traspasar? Á este punto no llegó, verosímilmente, en sus primeros pasos, sino por medio de un progreso sucesivo. ¿Por qué este progreso se ha detenido, mientras que en Occidente todo marcha y se renueva sin cesar? ¿Cómo todo parece petrificado en Oriente?

He aquí el problema que la ciencia orientalista está llamada á resolver. Pero ya se pueden rectificar los términos. La inmovilidad del Oriente es relativa. Si los cambios son lentos no son nulos. Allí también se encuentran el movimiento, la lucha y la oposición de las doctrinas. La ciencia, como el Estado, ha tenido sus revoluciones. Para no hablar más que de la filosofía, comenzamos á saber que en la India, bajo la influencia del brahmanismo, se han desarrollado numerosas escuelas filosóficas, más ó menos ortodoxas pero que han llevado la perturbación á la teología consagrada. Sabemos, igualmente, que el budismo, esta protesta

contra el brahmanismo, ha tenido sus sectas, en las cuales á penas se entreven hoy las diversas ramificaciones, pero que parecen haber compartido las diversas direcciones del pensamiento, desde el teísmo hasta el nihilismo. Persia ha tenido sectas religiosas y filosóficas análogas á las de Occidente, y donde puede encontrarse el racionalismo, el espiritualismo, el epicureísmo y aun el comunismo. Por último, en la China, la doctrina de Confucio, conmovida por sectas anárquicas, y restablecida por el espiritual Mencio, vió disputarse el imperio de las inteligencias y de las almas por la doctrina de Fo (budismo), y de unas y otras escuelas salieron diversas doctrinas, que fueron también interpretadas de diverso modo.

No debemos, ni es de este lugar, penetrar más hondo en esas regiones, á penas exploradas por los eruditos. La ciencia está todavía aprendiendo á leer en los libros del Oriente. Nosotros sentimos ya impaciencia por interrogar á los maestros que nos tocan más de cerca, y por llegar al suelo europeo, donde la civilización, una vez nacida, no ha hecho sino crecer sin cesar y producir frutos cada vez más maduros y exquisitos. Dejemos, pues, al Oriente con sus religiones gigantescas, sus instituciones seculares, sus ritos innumerables, su civilización adormecida, y entremos en Grecia, en ese país encantado y favorecido, que fué la cuna de la belleza, de la ciencia y de la libertad, y la patria de Homero, Sócrates y Platón.

---