

La evolución histórica de la mirada occidental a China

Orlando Mejía Rivera

La primera mirada

Aunque el conocimiento que tuvo Occidente de China parece ser remoto, pues en el libro bíblico de Isaías se menciona que: “Vendrán de lejos; estos vendrán de aquilón y del mar y aquellos del país de los sinienses”,¹ y en los anales históricos de la China antigua se encuentra que ellos tuvieron contacto con el imperio romano, al cual llamaron con el nombre de Ta ts’in Kuo, y Zhang Quiang, en su informe al emperador Wudi, en el año 106 a. C., le mencionaban un lugar de Occidente llamado Liqian (que hoy se sabe que corresponde a la ciudad de Alejandría),² lo cierto es que los primeros documentos conocidos de occidentales que establecieron contactos con China se remontan al siglo XIII, cuando la comunidad religiosa de los franciscanos envió a tres de sus hermanos (dos italianos y un flamenco) a las ciudades de Karakorum y de Pekín. En el año de 1245 arribó a Karakorum Giovanni Dei Plano Carpini, enviado por el papa Inocencio IV, quien escribiría años después una historia de los mongoles (Ystoria Mongalorum); en 1253 llegó a China Guillermo de Rubruck y



en el año de 1291 Giovanni del Monte Corvino fue nombrado arzobispo de la iglesia romana en Pekín por parte del papa Inocencio V.³ Con la muerte de Corvino, ocurrida en 1328, desapareció la presencia del cristianismo romano en China, hasta la posterior llegada de los jesuitas en el siglo XVI.

Pero fue el libro de Marco Polo acerca de sus viajes al reino del gran Khan mongol, redactado en prisión en 1298, lo que hizo conocer a Europa de la existencia de la lejána China. Marco Polo vivió durante diecisiete años en la corte del rey tártaro y se convirtió en su emisario y asesor de otros reinos como el de la India y del mismo Occidente. Y en esta época surgió el primer equívoco que tuvo Europa acerca de lo que era China. El pueblo chino fue conquistado por los mongoles a comienzos del siglo XIII y estos mantuvieron su poder hasta el siglo XIV; el pueblo mongol no había tenido influencia de los chinos antes de su conquista y, por ello, los sometieron sin conocerlos en sus profundidades culturales. De esta manera se entiende la razón por la cual el gran Khan, luego de que el tío y el papá de Marco Polo le hablaron del papa y del cristianismo occidental, expresó su deseo de conocer esta nueva religión y se refirió en forma despectiva a las creencias y costumbres de los chinos. Cuenta Marco Polo que al regreso de su padre y de su tío a Italia, hacía el año de 1268, el gran Khan mandó con ellos unas cartas escritas en lengua turca y dirigidas al papa:

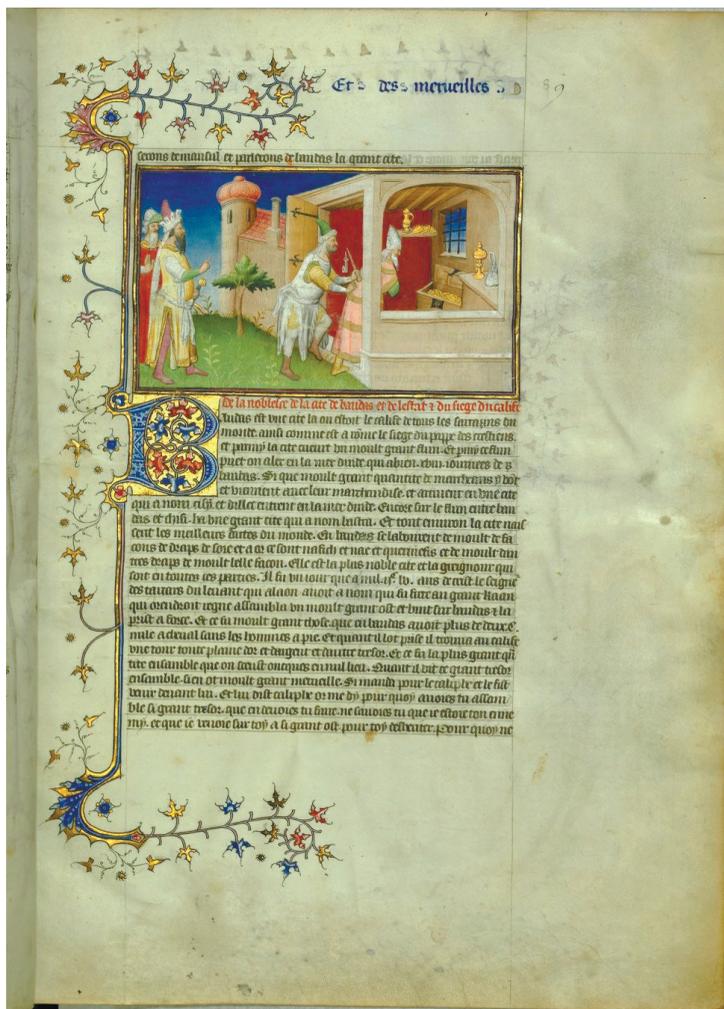
Mandaba decir al pontífice que le expidiera hasta un centenar de sabios de la ley cristiana, que conocieran las siete artes y fueran hábiles polemistas para mostrar claramente a los idólatras y a las otras especies de creyentes que sus leyes no eran de inspiración divina, sino de otra naturaleza, que todos los ídolos que tienen en casa y que ellos adoran son cosa diabólica; hombres, en suma, capaces de mostrar claramente, por la fuerza de la razón, que la ley cristiana era superior a las otras. El gran señor pidió además a los dos hermanos que le trajeran un poco de aceite de la lámpara que arde sobre el sepulcro de Dios en Jerusalén.⁴

Con esta inesperada solicitud del gran Khan de desear conocer de manera reverencial al cristianismo y a la cultura de Occidente, se comprende la mirada de superioridad que se gestó y reafirmó en Europa ante el supuesto atraso intelectual y espiritual de los chinos. Una de las razones de esta actitud del rey mongol a querer asimilar el cristianismo romano (fuera de posibles motivaciones personales) quizá dependió de la necesidad política de contraponer una ideología desconocida frente a las sólidas tradiciones culturales de los chinos, las cuales eran muy superiores a las de sus conquistadores mongoles. Europa no supo reconocer esta situación social y China fue para ellos únicamente el pueblo tártaro del gran Khan con sus exóticas costumbres.

La segunda mirada

A principios del siglo XVI llegaron los primeros misioneros jesuitas a China y para finales de ese mismo siglo y comienzos del siglo XVII se encontraba un grupo selecto de sabios jesuitas que ya dominaban el lenguaje de los chinos y que llevaban varios años dedicados al estudio de los textos, las ideas y las costumbres chinas. Hombres como el padre Ruggieri, Daniello Bartoli, el padre Daniel y, en especial, el padre Mateo Ricci, entre otros, fueron fundamentales para que Occidente descubriera que la cultura de los chinos era distinta y mucho más profunda que la de los mongoles.

A lo largo del siglo XVII se tradujo a Confucio, algunos fragmentos de textos taoístas, y un reducido círculo de intelectuales conoció la traducción del *Libro de las mutaciones* o *I Ching* hecha por el padre Jean Baptiste Regis y su grupo (el libro solo se publicó has-



ta 1738).⁵ Desde finales del siglo xvi fueron escritas y publicadas numerosas historias acerca de la cultura China, donde sobresalen obras monumentales como *La historia de las cosas más notables, usos y costumbres del reino de la China* (1585) del español Juan González de Mendoza, el *Portrait historique de l'Empereur de la Chine* (1698) del padre Bouvet, la *China monumentis que sacris qua profundis illustrata* (1667) del padre Athanasius Kircher, y una versión resumida y adaptada al latín de la famosa obra de Matteo Ricci denominada *Memorias sobre China*, la cual fue publicada en 1611. Un análisis

de las consecuencias de este redescubrimiento de los chinos realizado por los jesuitas nos muestra que:

1) Aunque existió respeto y valoración por las creencias e ideas chinas los jesuitas nunca olvidaron la misión de tratar de comparar y adaptar el nuevo pensamiento a los valores y concepciones del cristianismo y, por ello, tradujeron la mayoría de los términos nuevos con un equivalente occidental y cristiano; por ejemplo, tradujeron palabras como “Tao” por “Logos” y el término confuciano de “T’ien” por “Dios”, y el padre Bovuet trató de identificar al emperador Fou-Hi, creador mítico de los hexagramas del *I Ching*, con el patriarca bíblico Enoch. Es decir, la lectura jesuita de los textos chinos siempre fue una lectura hecha con los anteojos de los prejuicios cristianos, que hacía la conversión simultánea de esas

extrañas ideas a las ideas conocidas y aceptadas por la ortodoxia de Occidente.

Se comprende entonces cómo algunos misioneros comenzaron a hablar de “San Confucio”, así como los humanistas italianos del siglo xiv habían hablado de “San Sócrates” cuando descubrieron a los pensadores de Grecia clásica.

2) En general, las descripciones de las costumbres de la vida cotidiana de los chinos fueron hechas con un sentimiento de superioridad y soberbia occidental y, por ello, aquellos hábi-

tos y rituales que se oponían, o eran distintos a los europeos, se ridiculizaban o se comentaban de manera despectiva. Algunas de estas transcripciones nos pueden ayudar a ilustrar mejor esta situación; Mateo Ricci escribió en un fragmento de sus memorias que:

La muestra universal de superstición (de los chinos) es la de observar los días y las horas Felices e infelices para hacer sus obras y negocios a menudo ocurre que, diciéndoles que tal día les ha de suceder algún gran infortunio o enfermedad u otro, bien a menudo ocurre que, ocupando con eso intensamente la imaginación, convierten, como suele decirse, la mentira en verdad; porque, llegando el día señalado, se enferman realmente y hasta muchos mueren, con lo que se confirman más en su error y en el crédito que estos farsantes tienen.⁶

Un texto posterior publicado en 1735 por Jean Baptiste Du Halde y titulado *Description de la chine et de la tartarie chinoise* se esfuerza en dar una imagen abyecta de las costumbres chinas:

Hay calles públicas llenas de muchachos acicalados como meretrices, e igualmente personas que compran estos muchachos y las enseñan a tocar, cantar y bailar, y vestidos elegantemente y pintados con colorete como las mujeres inflaman a los pobres hombres en este vicio nefando (...) Otro vicio es matar a sus hijos, especialmente si son hembras, y ahogarlos en el agua por no poder sostenerlos.⁷

Este tipo de relatos y descripciones incrementaron en Occidente la imagen de que los chinos eran un pueblo de costumbres semisalvajes, alejados de las leyes de Dios, inmorales, de extrema crueldad, y con un pensamiento supersticioso y mágico.

3) Con el paso de los años, los misioneros jesuitas fueron comprendiendo y admirando

do más a la cultura china, hasta el punto de que ellos mismos comenzaron a integrar a sus concepciones cristianas elementos del confucianismo y del taoísmo, lo que produjo escritos donde, de manera abierta o sutil, se reconocían cualidades de alto valor intelectual y espiritual en los chinos, y esta dirección heterodoxa de los misioneros hizo que el papa suprimiera la orden jesuita en China en el año de 1773.

Pero las consecuencias de esta mayor amplitud mental se vieron en la correspondencia y encuentros que tuvieron los misioneros con la élite intelectual y universitaria de Europa. Durante el siglo XVIII, los principales pensadores y eruditos conocieron textos acerca de China o las traducciones de los cuatro libros de Confucio, los cinco clásicos y fragmentos de Lao Tse y Chuang Tzu. La mayoría de los intelectuales y académicos no le dieron mayor importancia al pensamiento chino, en parte debido a la creencia colectiva que concebía a la racionalidad occidental como la única vía del progreso humano y que germinó con las ideas de la Ilustración y la modernidad científico-técnica.

En este ambiente era muy difícil que los intelectuales y científicos aceptaran comentarios como el del padre Bartoli, quien llegó a afirmar que: "son los chinos perspicacísimos y en valía de ingenio sobrepasan a los europeos".⁸

Además, el desarrollo de la ciencia moderna había surgido a partir de un modelo mecanicista del universo y las concepciones cosmológicas y filosóficas de China se basaban en un modelo organicista. Sin embargo, en el siglo XVIII existieron algunas brillantes excepciones a este menosprecio hacia el pensamiento chino. El ejemplo más importante



es el filósofo Leibniz que desde finales del siglo XVII estudió y compartió con jesuitas como Bouvet y Regis los textos y documentos chinos. En 1697 Leibniz escribió un opúsculo titulado *Novissima Sinica* donde manifestó que el conocimiento de China era una prioridad para los pensadores europeos, aunque afirmó que: “Nosotros somos superiores a los chinos en la lógica, la metafísica, las ciencias matemáticas, el arte militar... y ellos nos superan en los preceptos de la vida civilizada y la filosofía práctica”.⁹

Los siguientes diez años los dedicó el filósofo al estudio del *I Ching* y allí llegó a la

revelación de que este libro poseía un sistema de aritmética binaria similar al de su propia innovación matemática. En este tiempo dejó de pensar en la superioridad de la lógica y las ciencias matemáticas occidentales, y luego conoció a través del padre Bouvet la concepción del universo dinámico de Tchou Hi y estudió a fondo el principio confuciano del “Li” o “Ch’i”, entendiéndolo como una especie de energía vital y divina que se encontraba en todas las cosas y seres del universo y conformaba un universo vivo y único. Según Needham, estos modelos chinos influyeron de forma rotunda en la concepción organicista del universo de Leibniz y en su hipótesis de la monadología, tan lejana a las formulaciones mecanicistas de sus contemporáneos.

Aunque existen otros pensadores notables como Voltaire, quien en su *Diccionario filosófico* habla con admiración del racionalismo de Confucio, y del economista Francois Chesnas, que fue el creador de la escuela fisiocrática, el cual postuló por primera vez la teoría del “libre mercado” de la economía a partir del estudio del sistema rural chino;¹⁰ se puede decir que la mirada a China por parte de la mayoría de los intelectuales y científicos europeos del siglo XVII y XVIII fue también una mirada de superioridad, pero a diferencia de la superioridad religiosa y moral del siglo XVI, se basó en la idea del desarrollo exclusivo de la racionalidad occidental.

La tercera mirada

En el siglo XIX, el Romanticismo europeo (en especial el alemán y el francés) dirigió una mirada mística a China; la traducción completa del *Tao Te Ching* de Lao Tse al francés, en 1842, debió impulsar las concepciones de los románticos que rechazaban la sociedad moderna y el imperio de lo mecánico y lo artificial, y reivindicaban la vuelta del hombre a la naturaleza, la visión sagrada de la naturaleza panteísta y la disolución del problema hombre *versus* naturaleza. Escritores como Tolstoi reconocieron la gran influencia que habían recibido de Lao Tse y otros pensadores como Emerson, Carlyle, Teófilo Gautier, Novalis, Alfredo de Vigny, etc., reivindicaron la sabiduría del pensamiento chino (y también hindú), y su rechazo a la lógica moderna se apoyó en la mística oriental.

18

Las primeras traducciones al francés y al alemán de poetas chinos, como Li po y Tu Fu, hechas a mediados del siglo XIX contribuyeron a reafirmar los nexos entre la sabiduría china y los poetas y filósofos del romanticismo europeo. Claro está que en la dimensión académica ortodoxa se continuó mirando a China con desprecio, y en el campo político la invasión occidental a China y la conquista japonesa del territorio chino transformó a China en un pueblo derrotado y acomplexado de sí mismo, hasta el punto de que los jóvenes intelectuales chinos de esos años creyeron que la única manera que tenía su país de sobrevivir era olvidando su antigua cultura e imitando a Occidente.

La cuarta mirada

Las dos guerras mundiales, sufridas por Occidente en la primera mitad del siglo XX, condujeron a intelectuales y científicos a aceptar

que la utopía de la civilización moderna, basada en los postulados de la racionalidad científico-técnica como la vía para lograr una sociedad más humana y justa, había fracasado. Esta pérdida del optimismo en el progreso infinito de la civilización occidental ha llevado a que la mirada a China sea una mirada donde ya no se parte del prejuicio de los valores occidentales, sino del anhelo de comprender otras formas de evolución humana.

Lo anterior se encuentra de manera evidente en la manera como los sinólogos contemporáneos han abordado sus estudios del pensamiento y la historia china. El gran sinólogo Joseph Needham, coautor de una gigantesca obra en quince tomos acerca de la ciencia y la civilización en China,¹¹ ha demostrado que la cultura china fue superior en ciencia y tecnología a la occidental hasta el siglo XIV, y que una de las razones para el desarrollo de la ciencia y la tecnología occidentales, a partir del Renacimiento, se debió precisamente a los inventos chinos que penetraron en Europa y fueron asimilados allí. Unos pocos ejemplos bastan para comprender la importancia de la ciencia y la técnica china en la evolución de la sociedad occidental: a) Telar (siglo IV-VI), b) Estribo (siglo VIII) c) Catapulta simple (siglo X) d) brújula magnética, papel, imprenta, imprenta de tipos móviles, idea del molino de viento, carretilla (siglo XII), e) pólvora, maquinaria de sedería, mecánica de relojería, variolización con pústulas de viruela (fundamento de toda la ciencia de la inmunología), (siglos XIII-XIV), etc.¹²

Como recuerda el mismo Needham, estos aportes chinos fueron olvidados y de esta manera, a los pocos siglos, los científicos occidentales se adjudicaron las invenciones que habían hecho los chinos. En el *Novum Organum* de Francis Bacon se habla de que

los tres inventos que permitieron a Europa salir de la Edad Media fueron la pólvora, el papel y la brújula, pero en ningún momento Bacon nos recuerda que esas invenciones vinieron todas de China.

En el campo de la literatura y de los intelectuales, la influencia de la filosofía y la literatura china ha sido notable en este siglo xx. Desde la segunda década del siglo xx, el alemán Herman Hesse contribuyó a dar a conocer a Lao Tse, a Confucio, al budismo zen y al hinduismo. Es muy significativo que, en un escrito de 1960, un año antes de su muerte, Hesse afirmara lo siguiente: “La palabra y el concepto de *tao* han sido y son para mí más valiosos que el nirvana, y lo mismo me ocurre con la pintura china”.¹³ En una carta a Felice, Kafka confesó que “en el fondo, soy chino”.¹⁴ Poetas y narradores tan importantes como Ezra Pound, T. S. Eliot y Canetti, han afirmado que la influencia del pensamiento chino ha sido esencial en sus obras.

En la dimensión de la cultura en general, la mirada actual a China oscila entre el misticismo neorromántico de la llamada *nueva era* y el estudio académico y erudito de miles de investigadores europeos, norteamericanos y asiáticos. El llamado milagro asiático económico de Japón, China, Tailandia, Corea del norte y del sur, etc., ha llevado al interés por el pensamiento y la filosofía china, la cual pareciera brindar mayor éxito y equilibrio individual y social en este tiempo, que cualquier otro sistema de pensamiento conocido.

En conclusión, la evolución histórica de las miradas occidentales a China nos permite comprender que a pesar de que como dice Frederick “existe un abismo filosófico o cosmológico entre China y el occidente, y este abismo es palpablemente enorme”,¹⁵ también

es cierto que la manera como se reconozca el rostro del otro da pautas para comprender cómo estamos percibiendo nuestro propio rostro. Y quizá ahí es donde se encuentra lo fundamental del estudio de la filosofía china, que de manera paradójica nos permite iluminar nuestro propio pensamiento occidental, visto y comparado desde lo otro, desde las orillas de un mundo que no se ha construido con la lógica y la razón occidental.

Notas

- ¹ Citado por Riviere, J. R. (1960). *El pensamiento filosófico de Asia*, Gredos, p 270.
- ^{2,10} Qian, Z. (1982). “La civilización china y Occidente” en: *Correo de la Unesco*, diciembre, pp. 42-44.
- ³ Gernet, J. (1991). *El mundo chino*, Crítica, p. 327.
- ⁴ Polo, M. (1967). *Viajes de Marco Polo*, Cumbre, 1967, p. 10.
- ⁵ Citado por Arbeláez, F. (1992). *Claves para el I Ching*, Elektra, p. 21.
- ⁶ Ricci, M. (1989). “Memorias de China” en: *La China: las artes y la vida cotidiana vistas por Mateo Ricci y otros misioneros jesuitas*, Franco Maria Ricci editores, p 181.
- ^{7,8} Du Halde J. B. (1989). “Description de la Chine et la Tartarie chinoise” en: *La China: las artes y la vida cotidiana vistas por Mateo Ricci y otros misioneros jesuitas*, Franco Maria Ricci editores, pp. 195, 173.
- ⁹ Citado por Bernard-Maitre, H. (1935). *Sagesse Chinoise Et Philosophie Chrétienne. Essai sur leurs relations historiques*, Belles Lettres; 1935, p. 139.
- ¹¹ Needham, J. (1954-1989). *Science and Civilisation in China*, 7 vols. en 27 libros, Cambridge University Press.
- ¹² Needham, J. (1977). *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Alianza Editorial, pp. 55-129.
- ¹³ Hesse, H. (1977). *Mi credo*, Bruguera, p 238.
- ¹⁴ Citado por Canetti, E. (1983). *El otro proceso de Kafka*, Alianza Editorial, p. 167.
- ¹⁵ Citado por Lee, Th. H. C. (1993). “Las ideas chinas en la conceptualización transcultural. La relevancia de la historia intelectual” en *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, vol. XXXI (76), pp. 269-280.

Orlando Mejía Rivera. Escritor. Profesor titular jubilado de Medicina interna y Humanidades médicas. Universidad de Caldas.