

ARTÍCULO RESEÑA

<https://doi.org/10.24201/ea.v61i1.e3123>

Wang Chong: un filósofo confuciano no ortodoxo

Wang Chong: An Unorthodox Confucian Philosopher

FLORA BOTTON BEJA

<https://orcid.org/0000-0003-3671-7444>

*El Colegio de México,
Centro de Estudios de Asia y África
(Ciudad de México, México)
botton@colmex.mx*

Recepción: 13 de agosto de 2024 ❖ Aceptación: 14 de marzo de 2025
Publicación: 15 de diciembre de 2025

Resumen: El término más preciso para definir el pensamiento de la dinastía Han (206 a. e. c.-220 e. c.) es sincretismo, ya que fue un periodo de reordenación de las escuelas de pensamiento anteriores. Incluso el confucianismo, que se convirtió en la ideología oficial del Imperio chino y que tuvo como principal exponente al filósofo Dong Zhongshu (c. 179-104 a. e. c.), recibió la influencia de otras escuelas. Los herederos de Dong Zhongshu introdujeron supersticiones y exageraciones en el pensamiento original de Confucio, lo que provocó reacciones. El filósofo más importante que reaccionó fue Wang Chong (27-97 e. c.), quien adoptó un enfoque más racional y pragmático y, recientemente, ha sido considerado un “materialista”.

Palabras clave: confucianismo; daoísmo; supersticiones; destino; materialismo

Abstract: The most accurate term which defines the thought of the Han dynasty (206 BCE–220 CE) is syncretism, since it was a period of reordering of previous schools of thought. Even Confucianism, which became the official ideology of the Chinese Empire and had as its main exponent in the philosopher Dong Zhongshu (c. 179–104 BCE), received the influence of other schools. Dong Zhongshu’s heirs introduced superstitions and exaggerations into Confucius’ original thinking, provoking reactions. The most important philosopher to react was Wang Chong (27–97 CE), who took a more rational and pragmatic approach and has, more recently, been considered a “materialist”.

Keywords: Confucianism; Daoism; superstitions; destiny; materialism



En la historia de la filosofía china, el periodo entre la dinastía Qin (221-206 a. e. c.) y la caída de la dinastía Han (220 e. c.) no se considera como el más original y creativo. El término más usado por los estudiosos del pensamiento de esta época es *sincretismo*, ya que se trató de una etapa de reordenamiento de las escuelas de pensamiento anteriores. Sin embargo, nadie puede negar la importancia que tuvo para la historia de China el auge del confucianismo, que llegó a constituir, a partir de entonces, la ideología oficial del Imperio. Fue durante la dinastía Han cuando se consolidaron las instituciones que dominaron en el sistema imperial chino y que habrían de perdurar durante dos mil años, y también cuando se cristalizó la noción de una identidad china y la pertenencia a una civilización común de un pueblo que se autodenominó han.¹

El sincretismo es evidente en el pensamiento confuciano del periodo Han, que recogió elementos del daoísmo y de las escuelas Yin-yang y de los Cinco Elementos, y en el que hubo cabida para buenas dosis de legalismo heredado del régimen totalitario del periodo Qin. El daoísmo no toma como centro al ser humano, sino a la naturaleza. Es la filosofía de lo natural, lo espontáneo, lo sencillo, lo eterno: el *dao*. El *dao* es uno, pero produce dos fuerzas: el *yin* y el *yang*, por cuya interacción se genera todo lo demás. El ideal es la no acción, que no significa no hacer nada, sino más bien no ir en contra del curso de la naturaleza. Al mismo tiempo que el daoísmo filosófico, en esa época se desarrolló la corriente de Huang-Lao, en la cual se mezclaron el culto al Emperador Amarillo y el culto a Laozi, y donde se formuló la ideología de un imperio centralizado y se enfatizó la búsqueda de la inmortalidad.

La escuela Yin-yang afirma que todo se debe a la interacción de dos fuerzas: el *yin* (lo oscuro, lo pasivo, lo débil, representado por lo femenino, la tierra, la muerte, etc.) y el *yang* (lo claro, lo activo, lo fuerte, representado por lo masculino, el cielo, la vida, etc.), la causa del principio, del fin y de todo cambio de las cosas. Gracias a la regularidad de esta interacción, el universo tiene orden y es constante, pero al mismo tiempo es cambiante y dinámico. Todas las cosas tienen alguna conexión e influencia mutua, y de la misma manera, el ser humano y la naturaleza se afectan el uno a la otra. Según la teoría de los Cinco Elementos o cinco agentes (fuego, metal, tierra, agua y madera), cada uno tiene su correspondiente en la realidad. Hay cinco colores, cinco virtudes, cinco estaciones (otoño, invierno, primavera, verano y una estación intermedia entre el verano y el otoño), cinco puntos cardinales (cuatro más un punto central), etc. Los elementos actúan cíclicamente y se suceden unos a otros, se producen mutuamente o se someten entre sí.

El legalismo es, al igual que el confucianismo, un pensamiento eminentemente político y ético. El énfasis, sin embargo, está puesto no en la virtud del soberano, sino en la fuerza real que es ejercida y conservada a través de un gobierno autoritario y el manejo de recompensas y castigos con los cuales se controla a los súbditos y a los funcionarios.

¹ Este artículo-reseña se basa mayormente en el capítulo “Wang Chong”, del libro *Dinastía Han* (Maeth, Botton y Page 1984, 169-185).

El confucianismo, tal y como se ha conocido por las enseñanzas de Confucio y de sus discípulos Mencio y Xunzi, es un pensamiento ético-político con una preocupación central por la naturaleza humana, su bondad innata (o no) y su perfectibilidad a través de la educación y el entrenamiento. Confucio habló de las virtudes humanas, y entre ellas la más importante es la *humanidad*, el *ren* (traducido también como “bondad”, “benevolencia”, “amor”, etc.), que es la raíz misma de la piedad filial, la obediencia, la lealtad y la rectitud, virtudes también relevantes. Para Confucio y sus discípulos, el hombre superior es aquel que alcanza la mayor virtud (concepto que ha sido interpretado como un golpe contra el feudalismo, que exaltaba la valentía y el abolengo) y se vuelve un ejemplo para los otros. Además de la perfección personal, las relaciones familiares y sociales deben regirse por reglas estrictas en jerarquías definidas, en las que el poder también implica deber. Así es como el gobernante puede exigir obediencia (como un padre a su hijo), pero debe velar por el pueblo (como por un hijo). El justo gobierna por el mandato conferido por el cielo. Si no se comporta como lo exige su investidura, y su conducta se aparta del camino recto, ocurrirán desastres tanto físicos (sequías, inundaciones, terremotos, etc.) como sociales (levantamientos y rebeliones) que son señales de que el cielo le ha retirado el mandato y puede ser remplazado. En cuanto a creencias religiosas, Confucio, quien posiblemente creía en fuerzas sobrenaturales y espíritus, prefiere no hablar de ellas y dedica su atención al mundo de los humanos.

El confucianismo que triunfó en el periodo Han fue el que interpretó el filósofo Dong Zhongshu (ca. 179-104 a. e. c.), quien incorporó a su confucianismo muchas de las teorías de las demás escuelas. Además, al interpretar a su manera la doctrina del “Mandato del Cielo”, le dio al emperador una fuerza y un poder que le permitieron aplicar preceptos legalistas que contradecían la insistencia de los confucianos en privilegiar la fuerza de la persuasión moral sobre la de las leyes.

En la época Han se suscitó una controversia que se mantiene viva hasta nuestros días: la disputa del viejo y el nuevo texto. Dong Zhongshu y gente de su escuela utilizaron textos clásicos que decían haber recibido por tradición oral después de la quema de los textos confucianos durante la dinastía Qing y que habían sido escritos con la nueva escritura de la dinastía Han. En el primer siglo de nuestra era, sin embargo, el erudito Liu Xiang afirmó que había encontrado los verdaderos textos, escritos a la manera antigua de la dinastía Zhou. La controversia era, más que todo, una diferencia de interpretación de la enseñanza de Confucio. Los adeptos del nuevo texto consideraban a Confucio como un rey sin trono, un mesías, casi un dios; los del viejo texto lo veían como un sabio, un maestro, un ser humano.

Los abusos de la escuela del nuevo texto después de la muerte de Dong Zhongshu, el manejo de supersticiones y de exageraciones, y el uso de augurios y adivinanzas interpretados a veces con claros fines políticos, provocaron la reacción de algunos pensadores que intentaron regresar al confucianismo con una actitud más racional y pragmática. Entre ellos, el más destacado fue Wang Chong (27-97 e. c.), quien no solamente mostró una gran impaciencia ante las explicaciones sobrenaturales, sino que criticó al mismo Confucio con bastante irreverencia.

Wang Chong es considerado como uno de los pensadores más independientes de la filosofía china, pues no sólo cuestionó a Confucio, sino toda la tradición. De su vida sabemos lo que él mismo cuenta en el capítulo “Autobiografía”, en el único libro de ensayos que ha quedado de su obra total, el *Lun-hêng*, y lo que se encuentra en el *Hou Hanshu* (Historia de Han posterior) de Fan Yeh del siglo V e. c. Como él dice, pertenecía a una familia pobre, poco ilustre, pero eso no le impidió ser un estudioso destacado. Se justifica por no tener antepasados ilustres que hayan sido grandes letrados, e insiste en que el talento no se hereda: “Wang Chong es producto de una familia humilde y es bastante único en ella [...] pero un becerro rojizo puede nacer de una vaca negra sin que perjudique su calidad” (Forke 1962, 64-81).² Sin embargo, su inteligencia y su tenacidad resultaron en una educación sólida y amplios conocimientos.

En el tercer año de Jianwu [año 37 e. c.], nació Wang Chong. Cuando era pequeño y se encontraba con sus amigos, no le gustaban los juegos indecorosos [...] A los seis años recibió las primeras enseñanzas y aprendió a ser sincero, benévolo, obediente, correcto y reverente. Era digno, serio, callado y tenía la voluntad de un dignatario [...] Cuando aprendió a escribir, su maestro le dio las *Analectas* y el *Shu Jing* [el Clásico de historia] y leía todos los días mil caracteres (Forke 1962, 64-65).

Afirma que su padre nunca lo castigó, que su madre nunca lo reprendió y que en la escuela nunca recibió azotes, como los demás niños.

Es probable que no haya tenido una carrera destacada y que su espíritu crítico y mordaz no le haya permitido llegar a altos puestos ni crear una escuela. Como él mismo dice: “Wang Chong tenía buen carácter y ecuanimidad y no codiciaba la riqueza y el honor. Cuando sus superiores se fijaban en él y lo promovían, pasando por encima de los demás, no se aferraba al puesto alto; cuando sus superiores lo ignoraban, lo degradaban y lo humillaban, no se desanimaba por su puesto bajo” (Forke 1962, 66).

El *Lun-hêng*, que se podría traducir como ‘ensayos críticos’ o ‘disquisiciones’, fue concebido como un libro crítico y polémico en contra de las ideas y las creencias que a Wang Chong le parecían erróneas. Como dice Forke (1962, 9), quien tradujo la mayor parte de esos ensayos y considera a Wang Chong como “uno de los mejores pensadores chinos”, es “a través de la confrontación y la discusión de las ideas de otros como Wang Chong casualmente desarrolla su propia filosofía”.

Contrariamente a la corriente encabezada por Dong Zhongshu, Wang Chong no veía a Confucio como un santo intachable: era humano y no divino (Chang 1979, 20). Para sostener esta opinión, Wang Chong nos hace partícipes de las contradicciones y las incongruencias entre las palabras y las acciones de Confucio. Por ejemplo, Confucio se jactaba de no interesarse en la política ni en los bienes materiales, pero “admitió que había buscado puestos no para difundir su pensamiento sino para poder comer”, y esto “es poco digno de un sabio”

² Las citas se tomaron del *Lun-hêng*, en la traducción de Alfred Forke (1962), quien usa la transcripción fonética Wade-Giles. Asimismo, se consultó el original de Wang Chong de 1954.

(Forke 1962, 392-417). En realidad, mucha de la culpa la tenían sus discípulos, quienes a veces no entendían al maestro y no lo retaban para que aclarara sus dudas (Chavannes 1906, 713-714). Dice Wang Chong:

Según los estudiosos, los discípulos de Confucio eran setenta hombres cuyo talento fue muy superior al de los confucianos actuales. Esto es un error. Consideran que Confucio, al haber sido un maestro, un sabio que transmitió la doctrina, debió haberla impartido sólo a gente cuyo talento era poco común, y por eso los estiman como excepcionales. El talento de los hombres de antaño es igual al talento de los hombres de hoy (Forke 1962, 392).

Y todos pecaron a veces de timidez al no cuestionar al maestro. En varias ocasiones, Confucio no hablaba con claridad y se contradecía; sin embargo sus discípulos, salvo en raras excepciones, no lo cuestionaban y “se contentaban con escuchar con deferencia sin manifestar ninguna objeción”. Insiste Wang Chong: “Si se hacen preguntas sobre cosas que no están bien explicadas y si se reta a Confucio, eso no implica una agresión en contra de la rectitud” (Forke 1962, 396-397). El espíritu crítico de Wang Chong, quien osó desafiar las ideas dogmáticas de su época, es bastante admirable. Como dijo el sinólogo francés Chavannes (1906), Wang Chong es un precursor de las escuelas modernas de crítica a los textos clásicos, y de haber tenido seguidores en su tiempo, tal vez la ortodoxia confuciana tan rígida que Zhu Xi propuso en el siglo XII, y que fue la que prevaleció durante siglos, no habría tenido éxito.

Wang Chong extiende su crítica también a los libros clásicos y encuentra muchas ponderaciones y argumentos falaces perpetuados por los exegetas de estos textos, que exageraban la perfección de los tiempos pasados y la degeneración de la época actual, popular entre los confucianos. Los tiempos antiguos no necesariamente habían sido mejores, y la teoría de la degeneración de los periodos recientes no convencía a Wang Chong: “Se dice que en la antigüedad los hombres eran altos, guapos y fuertes y vivían hasta los cien años. Mientras que en la actualidad son bajos, feos [...] y tienen vidas más cortas. Eso, dicen, se debe a que el *qi* armonioso era abundante y la gente lo recibía al nacer” (Forke 1962, 471-480). No es cierto, dice Wang Chong, el cielo era igual antes y ahora, y el *qi* no ha cambiado. Las personas del pasado no eran físicamente diferentes de las actuales, y no es posible que una generación sea toda mala y otra toda buena, y los seres humanos de antes y de ahora tienen la misma esencia bajo el mismo cielo. Incluso los soberanos de la antigüedad, como Yao y Shun, tenían defectos, y los villanos tradicionales, como Tang, tenían algunas cualidades.

En cuanto a lo material, dice Wang Chong, en el pasado las cosas no eran superiores a las de los tiempos presentes, y hoy, por lo menos, hay mejores condiciones: los “hombres de las generaciones anteriores bebían sangre, comían hierbas y no conocían los cinco granos comestibles; las generaciones posteriores cavaron la tierra para hacer pozos, araron la tierra para plantar semillas, bebieron agua del pozo y comieron granos además de saber usar el agua y el fuego” (Forke 1962, 474). De igual manera, defiende la época en la que vivió, la dinastía

Han, y se enorgullece del orden y la paz logrados en comparación con la dinastía Zhou. Enumera avances en agricultura: apertura de nuevas tierras al cultivo y nuevos métodos de irrigación.

En el pensamiento de Wang Chong destacan su interpretación materialista del universo y su combate a la superstición. El cielo (Tian) no es una entidad metafísica, sino una sustancia material igual que la tierra (Di). Después del caos primigenio, Tian y Di se separaron y se distanciaron. Según las enseñanzas de la astronomía de la época, Wang Chong ve a Tian como un domo enorme que despide grandes cantidades de *qi* (vapor, fluido, energía) que genera todos los organismos. “Tian cubre desde arriba y Di se expande abajo, y cuando el *qi* de abajo sube y el *qi* de arriba baja, todas las cosas son creadas en medio” (Forke 1962, 92-108). Es el *qi* el que da la vida a los humanos. Sin embargo, distingue entre un *qi* que es *yin* y produce los huesos y los músculos, y otro que es *yang*, responsable de la mente y el espíritu. Niega la intencionalidad de las fuerzas que rigen el destino de los humanos y la intervención de fantasmas y espíritus en nuestra vida. La muerte significa el cese de la respiración, es decir, se expulsa del cuerpo al *qi*, que regresa a la masa etérea: “El hombre vive gracias al *qi* vital. Cuando muere, su *qi* vital se apaga: lo que mantiene al *qi* vital es la sangre en las arterias; con la muerte, la sangre en las arterias se acaba y consecuentemente el *qi* vital deja de actuar; el cuerpo decae y se transforma en tierra y barro” (191-201). Así pues, Wang Chong rechazaba la creencia de que los muertos conservaban su personalidad después de la muerte y se volvían fantasmas, y combatía el miedo que esta convicción producía: “Los muertos no se vuelven fantasmas, no son conscientes y no pueden hacerle daño a los demás” (Forke 1962, 201). Esto lo sabemos porque los seres humanos son criaturas vivas como otras en el mundo y no creemos que los animales se vuelven fantasmas.

Se ha comparado a Wang Chong con el filósofo romano Lucrecio (99-55 a. e. c.), quien también consideraba que el cielo y la tierra eran materiales y propuso una filosofía natural que explicaba la diversidad por diferentes combinaciones de átomos. El origen de la vida es un enjambre de muy pequeños átomos que se aspiran mientras vivimos y se expiran cuando morimos. Lucrecio se esforzó por disipar el miedo a la muerte y a los castigos que supuestamente se padecerían después de acaecida. Quería liberar al ser humano del miedo al más allá y afirmó que en la tumba no había sensaciones ni conocimientos ni eran reales las amenazas de tormentos en el más allá. El que no existe, no puede padecer. Wang Chong quería acabar con el temor a los fantasmas y demás seres sobrenaturales. ¿Por qué la gente los ve?: “hay quienes dicen que cuando las personas ven fantasmas, significa que su visión y su sueño están alterados. Si durante el día se cansan y su fuerza vital está agotada, desean dormir en la noche. Mientras duermen, su visión se distorsiona y su espíritu imagina ver personas y cosas” (Forke 1962, 239-249). Esto también sucede con los enfermos y los que están locos. Estos tres estados: sueño, enfermedad y locura, significan una baja en la fuerza vital, que conduce a tener visiones de personas y cosas que en realidad no existen.

La creencia de que hay fuerzas que controlan las vidas y los destinos de los humanos hace que se ofrezcan sacrificios, a veces costosos, con el fin de aplacar a

los espíritus nocivos. En algún momento, en el periodo Han, se hacían ofrendas a más de 1 500 deidades. Para Wang Chong, esto era una señal de decadencia y tontería: “Puesto que no hay fantasmas ni espíritus que reciban esos sacrificios, las personas inteligentes no deberían realizarlos” (Forke 1962, 532-537). En cuanto a los exorcismos para ahuyentar a los espíritus maléficos, se les convidaba a un banquete como si fueran invitados distinguidos, para después perseguirlos con espadas y palos. Pero —dice Wang Chong—, si realmente existieran, se defenderían y serían aún más nocivos; si no existen, no pueden hacer nada y la ceremonia es un desperdicio de tiempo y de recursos. Para los confucianos, las oblacones a los ancestros son la máxima manifestación de amor y respeto. Wang Chong aceptaba que era importante manifestar esta reverencia, pero no que se creyera que los muertos tuvieran alguna participación o que pudieran recibir estos sacrificios: “Preparar sacrificios es correcto, pero la creencia de que los espíritus pueden ser afectados por ello es errónea [...] los muertos no tienen conciencia y no pueden comer ni beber” (509-515). Eso recuerda al filósofo Mozi del siglo V a. e. c., quien criticó los ritos dedicados a los ancestros debido al dispendio que significaban.

Wang Chong también se refiere a los augurios y los portentos que tanto preocuparon a los chinos a través de la historia y que fueron de suma importancia en la época Han. Para él, si bien los había de buen o mal agüero, no eran señales del cielo para los humanos, sino que eran fortuitos. Tampoco predecían la llegada de una era de paz, el reino de un gran emperador o el nacimiento de un sabio (Emmerich 2008, 132). Los desastres naturales no eran consecuencia de la conducta humana o del emperador, sino de desequilibrios entre el *yin* y el *yang*. Un mal soberano no acarreaba desastres naturales. No había causalidad entre un portento y un acontecimiento. Sin embargo, admite que algunos de los augurios positivos podían coincidir con un suceso afortunado. Un buen augurio, producto de un “*qi* armonioso”, podía corresponderse con la llegada de un emperador sabio, que también era producto de un “*qi* armonioso”.

En todos los casos, lo que Wang Chong dice perseguir es la verdad. El criterio para llegar a ella en todas las cosas es encontrar ejemplos en hechos reales para apoyar en ellos cualquier teoría. Sin embargo, advierte que la pura acumulación de ejemplos prácticos y la mera averiguación a través de los sentidos, no basta. Es necesario usar siempre el intelecto, que interpreta lo que los sentidos señalan. Siempre está en busca de pruebas tanto en él como en otros. Frecuentemente pregunta: “¿Cómo se puede probar esto? ¿Cómo se explica esto otro?”, algo que no era habitual ni en su época ni después de él. A pesar de todo acepta, de manera matizada, ciertas creencias. Dice que si bien los muertos no se vuelven fantasmas, éstos sí existen y son imágenes espectrales creadas a veces por un *qi yang* o un *qi* distorsionado: “El fantasma es únicamente una imagen sin cuerpo, aparece sólo por un instante y rápidamente se extingue” (Forke 1962, 239-249). Al mismo tiempo que trata de dar una explicación material sobre la presencia de fantasmas y la aparición de portentos, también admite que estos fenómenos “naturales” pueden ser señales de la decadencia de un Estado o de la desgracia de un ser humano: “Cuando un hombre va a morir, un fantasma infausto aparece,

y cuando un Estado se va a extinguir, un mal portento se vislumbra” (Forke 1962, 245)

La contradicción que se percibe en el pensamiento de Wang Chong, pragmático y escéptico, por un lado, pero con la carga de creencias de su época, la ilustra su evaluación de la leyenda, muy popular en su tiempo, de que el primer emperador de la dinastía Han, Gaozu, era hijo de un dragón: “En la crónica de Gaozu se dice que la dama Liu [la madre de Gaozu] estaba descansando en la orilla de un gran lago. Soñó con un espíritu. En ese momento había una tempestad con truenos y relámpagos y una gran oscuridad. Taigong [el padre de Gaozu] se acercó y vio un dragón encima de ella. Ella se embarazó y dio a luz a Gaozu”. Wang Chong encuentra todo esto “falso y absurdo”. En primer lugar, los dragones vuelan, y Gaozu no podía hacerlo. Además, ni las plantas ni los animales de diferentes especies pueden aparearse y producir otro ser. “Es obvio que un dragón es de diferente especie que un ser humano. ¿Cómo puede, entonces, desear a una mujer y embarazarla?” (Forke 1962, 318-324).

Tal vez por haber nacido en una familia sin mucho poder ni abolengo, Wang Chong se preocupa y se indigna por la desigualdad de la sociedad en que vive, por la división entre ricos y pobres. Observa que hay terratenientes con dinero y poder, pero sin integridad, y gente honesta que no tiene éxito. Se manifiesta en contra de la nobleza de linaje: “Un pájaro sin linaje es un fénix, un animal que no pertenece a ninguna especie es un unicornio, un hombre no es un sabio gracias a sus ancestros” (Forke 1962, 80). ¿Cuál es, entonces, la razón de la desigualdad? Es el destino, *ming*, que es determinado por el *qi* que penetra en el vientre materno. Nada puede cambiarlo, desde el nacimiento será responsable de la salud, la prosperidad o la pobreza y hasta la muerte repentina de un ser humano. Así es como todo está predestinado; los poderosos lo son por designio y no por mérito. Esta teoría que afirma que el *qi* original es lo que fija el destino, tiene como propósito excluir el papel de las deidades en la determinación de la suerte de los humanos y afirmar que los príncipes, los aristócratas y los funcionarios poderosos tienen poder y dinero gracias a su “destino” y no porque tengan ningún talento especial:

El que ha tenido éxito no es necesariamente el más sabio, ni el pobre el más estúpido. Con suerte se tiene todo; sin suerte, todo se pierde. Por eso, si el destino es favorable y la suerte buena, una persona común y corriente es colmada de honores, y si el destino es miserable y la suerte mala, el hombre más extraordinario permanece en la desolación. Si el éxito fuera la medida del talento y de la virtud, los grandes señores que dominan una ciudad y viven del producto de la tierra serían todos hombres sabios como Confucio y Mozi (Forke 1962, 79).

No creo que Wang Chong tuviera muchos amigos en su vida. Enloqueció a la élite al cuestionar sus pretensiones de superioridad, pues afirmaba que su suerte la debían al destino y no al mérito. Su crítica a Confucio y a los libros clásicos, así como su cuestionamiento a la teoría del Mandato del Cielo, no debieron agradar demasiado a los confucianos. Su negación de la veracidad de

los portentos y los augurios lo enemistó con los encargados de interpretarlos y de conducir las ceremonias adecuadas. A pesar de mostrar cierta afinidad con el daoísmo, rechazó el afán de la corriente Huang-lao de buscar la inmortalidad. Si bien estaba de acuerdo con ciertas ideas del legalismo, rechazó sus propuestas políticas por la falta de valores morales.

El “materialismo” de Wang Chong fue ponderado por los pensadores marxistas en la Unión Soviética. En un artículo de 1957, el sinólogo Apollón Petrov ve a Wang Chong como un representante de la clase de burócratas de menor rango que luchaba en contra de la burocracia dominante y de su confucianismo idealizado. En sus esfuerzos por convertir el “materialismo” de Wang Chong en “dialéctico”, encuentra paralelismos entre su filosofía y lo dicho por Marx (Backus 1957). Wang Chong también atrajo la atención de los estudiosos chinos después de la Revolución Cultural, cuando Confucio fue duramente criticado. Lo consideran un “rebelde contra las ideas de la clase terrateniente [que] usaba el arma ideológica del materialismo para criticar implacablemente el apriorismo idealista” (Süe 1976); sin embargo, también aceptan que si bien “su tendencia esencial era el materialismo, estaba entremezclado con un fatalismo naturalista” (T’ien 1975, 6). Señalan su ateísmo en su negación de la existencia de fantasmas y de la importancia de los augurios como manifestaciones del cielo; su repudio a la creencia de la injerencia del cielo en la creación y en el destino de los humanos; su aseveración de que el espíritu no puede existir separado del cuerpo, y su teoría del *qi* que representa una fuerza material. Una prueba de su singularidad fue su crítica a Confucio, a pesar de no haberlo denunciado en los términos extremos que se merecía. Finalmente, alaban su crítica a los libros clásicos y su cercanía a los legalistas, escuela privilegiada por los filósofos marxistas, cuando afirmó que el pasado no era mejor que el presente (Chung 1976, 63-64).

A pesar de la dificultad que representa clasificar a Wang Chong, de que la tradición filosófica china lo ha considerado con frecuencia como ecléctico y de que no pertenecía a ninguna escuela, hay muchos indicios de que tenía afinidades con el confucianismo, no obstante sus desacuerdos en varios puntos. Confucio mismo “era el ejemplo máximo de sabiduría para Wang Chong. Se menciona cientos de veces en el *Lun-hêng*”. En varias ocasiones, sus críticas se dirigen más a los seguidores de Confucio que al maestro mismo, y a menudo señala que sus rivales lo han interpretado de manera errónea o tomado literalmente algunas aseveraciones exageradas (Emmerich 2008, 148). Su teoría sobre la espontaneidad de la creación en el mundo natural, así como la falta de intencionalidad de esta creación, producto de la no actividad que se transforma en “soplo vital”, lo acerca al daoísmo. También comparte con los daoístas la convicción de que el ser humano, una criatura más en este mundo, no puede tener influencia sobre el cielo. Sin embargo, en cuanto a la vida en sociedad, no comparte el desdén de los daoístas sobre los asuntos mundanos y cree en la necesidad de reglas de conducta. Asimismo, su gran respeto por la educación y el conocimiento son definitivamente confucianos: “Es por efecto de la educación como cambian todos los seres vivos” (Forke 1962, 374-383). Su tendencia a favorecer el presente sobre el pasado y su escepticismo respecto a épocas de oro de antaño, lo acerca

rían a los legalistas, pero aun cuando no se enfrenta directamente a ellos, se aleja al hacer una crítica a Han Feizi, a quien “reprocha hablar sobre agricultura y guerra y no sobre conducta decorosa y rectitud, además de mencionar solamente castigos y no conductas virtuosas” (Chung 1976, 66). Queda claro que el código moral al que se refiere es al establecido por los confucianos.

Finalmente, la preocupación de Wang Chong por la naturaleza humana es parte de la gran discusión sobre el tema que es esencial en el confucianismo y respecto de la cual tiene una actitud ecléctica, pues si bien acepta que hay buenos y malos, cree que todos pueden mejorar: “Cuando se habla de naturaleza humana, se acuerda que es tanto buena como mala. Los buenos lo son por naturaleza propia, los malos pueden ser instruidos y dirigidos para volverse buenos”, y también: “El corazón de aquel cuya naturaleza es mala es como la madera o la piedra. Sin embargo, si el hombre puede trabajar la madera y la piedra, ¿por qué no ha de ser lo mismo con algo que no es ni madera ni piedra? (Forke 1962, 379). ❖

Referencias

- BACKUS, Robert. 1957. Reseña de *Van Chun, Drevnekitaiskii materialist i prosvetitel' [Wang Ch'ung, Materialist and Teacher of Ancient China]*, de Apollon A. Petrov. *Journal of Asian Studies* 16 (4): 608-611. <https://doi.org/10.2307/2941651>
- CHANG Chih-lien. 1979. “Wang Chong as a Critic”. *Cina*, núm. 15, 11-26. <http://www.jstor.com/stable/40855540>
- CHAVANNES, Ed. 1906. Reseña de *Lun-hêng, Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung*, traducido y anotado por Alfred Forke. *T'oung Pao* 7 (5): 712-718. <https://www.jstor.org/stable/4525911>
- CHUNG Ta. 1976. “Wang Ch'ung's Anti-Confucian Struggle”. *Chinese Studies in Philosophy* 7 (4): 57-68. <https://doi.org/10.2753/CSP1097-1467070457>
- EMMERICH, Reinhard. 2008. “Wang Chong's Praises for the Han Dynasty”. *Monumenta Serica* 56 (1): 117-148. <https://doi.org/10.1179/mon.2008.56.1.005>
- FORKE, Alfred, trad. 1962. *Lun-hêng*. Vol. 1, *Philosophical Essays of Wang Ch'ung*. Nueva York: Paragon Book Gallery.
- MAETH, Russel, Flora Botton y John Page. 1984. *Dinastía Han: (206 a.C.-220 d.C.)*. México: El Colegio de México.
- SÜE Li-si. 1976. “La lucha anticonfuciana de Wang Chung, pensador de la dinastía Jan del Este”. *Pekín Informa*, núm. 16, 21 de abril de 1976.
- T' IEN Ch'ang-wu. 1975. “Wang Ch'ung: An Ancient Chinese Militant Materialist”. *Chinese Studies in Philosophy* 7 (1-2): 4-7. <https://doi.org/10.2753/CSP1097-14670701024>
- WANG Chong. 1954. *Lun-hêng*. Shanghái: Renmin chubanshe.

Flora Botton Beja es profesora-investigadora en el área de China del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Tiene una maestría en filosofía por el Mexico City College y otra en estudios orientales por El Colegio de México, estudios de posgrado en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres y de doctorado en la Universidad de Michigan. En todos los casos se especializó en el área de China. De 1978 a 1980 fue agregada

cultural en la Embajada de México en China. De 1983 a 1987 fue directora de la revista *Estudios de Asia y África*. De 1991 a 1997 fue directora del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Es autora de *China: su historia y cultura hasta 1800* (El Colegio de México, 1984) y coautora de *Bajo un mismo techo: la familia tradicional en China y su crisis* (con Romer Cornejo; El Colegio de México, 1993), *La dinastía Han* (con Russell Maeth y John Page; El Colegio de México, 1984), e *Historia mínima del confucianismo* (con José Antonio Cervera y Yong Chen; El Colegio de México, 2021). Coordinó la *Historia mínima de China* (El Colegio de México 2010), en la cual escribió varios capítulos. Es además autora de muchos artículos y capítulos de libros sobre historia, filosofía, religión, educación, familia, sociedad y mujeres en China, que han sido publicados en México, Estados Unidos, España, Argentina y China. Actualmente trabaja sobre el proyecto “Familia y cambio social en China”.