

## Claves para comprender la actualización de la tradición filosófica china<sup>1</sup>

Gabriel Terol Rojo<sup>2</sup>

Recibido: 21/11/2020 / Aceptado: 01/04/2021

**Resumen:** Con la convicción de que la identidad de la filosofía china parece necesitar una revisión que junto a metodologías innovadoras multidisciplinares augura unos resultados heterogéneos pero concluyentes, el presente texto pretende examinar el análisis chino de estos cambios notoriamente paradigmáticos. Por un lado, más general, se apela a la particularidad china y por otro, se fundamenta en tres propósitos: 1. Alcanzar el análisis actualizado desde la sinología occidental más actual; 2. Delimitar los fundamentos diferenciales de esta tradición, pero también; 3. Destacar los progresos en metodología y paradigma filosófico contrastivo.

**Palabras clave:** Filosofía china, Pedagogía de las tradiciones filosóficas, Historia de las ideas chinas, intelectualidad china.

### [en] Keys to understand the Chinese philosophical tradition's update

**Abstract:** From the certainty that the identity of Chinese philosophy seems to need a revision that together with innovative multidisciplinary methodologies predicts heterogeneous but conclusive results, this text expects to review the Chinese analysis of these notoriously paradigmatic changes. On the one hand more general, it appeals to the Chinese particularity and on the other, it is based on three purposes: 1. To achieve the updated analysis from the most current western sinology; 2. To delimit the differential foundations of this tradition, but also; 3. To highlight the progress in methodology and contrastive philosophical paradigm.

It is based on four purposes: on the one hand, to achieve the updated analysis from the most contemporary western sinology, also to delimit the distinguishing fundamentals of this tradition, and the progress in methodology and contrastive philosophical paradigm, but on the other hand, more general, to appeal to the Chinese distinctive feature.

**Keywords:** Chinese philosophy, Pedagogy of philosophical traditions, History of Chinese ideas, Chinese intelligentsia.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Revisión crítica y análisis histórico de la valoración china. 3. La tradición filosófica china & sus fundamentos. 3.1. Modernización de las metodologías recurrentes. 3.2. Perspectiva contrastiva histórica global de la actividad y la tradición filosófica. 3.3. Defensa de la trasmisión filosófica china a través del recurso del comentario. 3.4. Difusión de los abundantes recursos de documentación y bibliografía. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Terol Rojo, G. (2021): Claves para comprender la actualización de la tradición filosófica china, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 217-229.

### 1. Introducción

Con respecto a la tradición filosófica china, posiblemente, lo referente a su contenido y a su alcance constituyan algunos de sus retos más actuales. Por ello, es considerado relevante una revisión de la crítica y análisis de estas cuestiones en el marco intelectual chino y subrayar sus fundamentos diferenciables a partir de diversos matices. La propuesta de este trabajo focaliza la atención en la modernización de las metodologías

recurrentes, la perspectiva contrastiva histórica global de la actividad y la tradición filosófica china, así como también, en la defensa de la trasmisión filosófica china a través del recurso del comentario y la difusión de los abundantes recursos de documentación y bibliografía fruto de múltiples y comprometidos trabajos de investigación. Sus resultados parecen viables enmarcarlos como claves para comprender la actualización de la tradición filosófica china junto y a su historia de las Ideas en términos filosóficos.

<sup>1</sup> El contenido completo de este trabajo pudo realizarse en el marco de la estancia posdoctoral realizada durante el curso 2019-20 en el departamento de Lingüística General & Teoría de la Literatura de la Universidad de Granada. Debo manifestar mi deuda y agradecimiento por la magnífica acogida y el compromiso por la investigación y desarrollo académico de contenidos sinológicos de su sección en Estudios de Asia Oriental. Así mismo, una parte de este contenido, adaptado y ampliado, fue presentada en el *Congreso Nodos del conocimiento. Universidad, innovación e investigación ante el horizonte 2030* realizado en modo virtual el 10 y 11 de diciembre del 2020.

<sup>2</sup> Unidad Docente del Área de Estudios de Asia Oriental.  
Universitat de València.  
[Gabriel.terol@uv.es](mailto:Gabriel.terol@uv.es)  
<https://orcid.org/0000-0003-1245-2058>

## 2. Revisión crítica y análisis histórico de la valoración china

Chen Lai (陈来) —alumno de Zhang Dainian (张岱年) y Feng Youlan (冯友兰)— en 2005 publicó un repaso y explicación de la evolución de la construcción de la identidad filosófica china empezando con la mención del prefacio del rector de la Universidad de Pequín, Cai Yuanpei (蔡元培), a la obra de Hu Shi (胡适) de 1919 —“Un bosquejo de la historia de la filosofía china”— enfatizando que el historiador de la filosofía china debía lidiar en la clasificación de textos genuinos y materiales falsos, subrayando que no existía un registro sistemático del aprendizaje del chino clásico. Basándose en relatos peatonales, la ausencia de un relato sistémico condenaba a los estudios de la antigüedad china a seguir criterios y paradigmas occidentales<sup>3</sup>. En ese sentido, la historia de la filosofía china se instrumentaliza desde la priorización del relato histórico, dejando en aquella época el análisis del contenido y el alcance de su aportación. Estos han sido puestos en el foco de estudio con posterioridad y es cuando se ha reconocido con bastante consensualidad que la arquitectura paradigmática occidental aplicada no hace justicia con su idiosincrasia. Aceptando que la tarea filosófica es la de preocuparse por los importantes problemas de la vida humana, al ser estos dispares también lo serán sus respuestas, pero también lo son las preguntas para plantear esta búsqueda.

El planteamiento de estudio de Hu Shi nunca alcanzó una crítica de la metodología y, si bien defendió conclusiones insostenibles especialmente relacionadas con la relación entre la filosofía india y la china, no será hasta Feng Youlan, en su *Historia de la Filosofía china* de 1934, donde encontramos una sutil sugerencia por un cambio de paradigma desde su frase inicial al indicar que: “Originalmente, la Filosofía es una palabra occidental...”<sup>4</sup> mostrando una evidente superioridad al trabajo de Hu Shi al alamar sobre la necesidad de ajustar el marco semántico del concepto para hacer justicia con la tradición china. En su búsqueda de re-conceptualizar la actividad filosófica enmarcó la occidental en tres preguntas y tres teorías subyacentes: una teoría del mundo, una teoría de la vida, una teoría del conocimiento. Con ello, se alcanza una clasificación relacionada con una teoría del mundo —Ontología o estudio de la sustancia del “ser” y de lo esencial de la “realidad” junto a la Cosmología o estudio de la aparición del mundo y de su historia—; una teoría de la vida —Psicología y Ética— y una teoría del conocimiento —Epistemología y Lógica—.

Publicada en la misma década, en el Prefacio del trabajo de Zhang Dainian *Un bosquejo de la filosofía china*<sup>5</sup> también se trata sobre el marco teórico de la filosofía

china para alcanzar coincidir en que son el mundo, la vida humana y los métodos de conocimiento el esqueleto de la actividad filosófica.

Trazado el marco teórico/conceptual extensible a una metodología, Feng se encamina a analizar la elección de los materiales y los discrimina en aquellos textos antiguos que trataran de estas cuestiones. En este punto, Feng sugiere una solución con respecto al aprendizaje y estudio de los principios morales que yo extiendo a todo contenido filosófico. Caben dos opciones: o bien una adaptación a los estándares occidentales junto con una reflexión de la aportación china a ellos o bien un estudio del conjunto de la tradición china para concluir en una historia de estos. La última sugerencia de Feng apuntaba también la posibilidad de estudiar los estándares occidentales desde la óptica china.

Obviamente, es fácil comprender que la primera opción fue la que guiaría los trabajos filosóficos contrastivos en la primera mitad del siglo XX, pero es importante entender que en el final de este período y el principio del nuevo milenio se ha decantado por la segunda. También es importante recordar que en este planteamiento se esconde el debate sobre la legitimidad de una filosofía china y que el propio Feng, en relación con la definición estandarizada occidental de filosofía, pondría en duda.

Esta misma conclusión es posible encontrarla en el trabajo mencionado de Zhang Dainian, amparándose en el hecho contrastado de que el enfoque del pensamiento chino es diferente al canon que la tradición occidental utiliza para designar la actividad filosófica. En ese contexto Zhang distingue una filosofía general y otra específica e irá más lejos que Feng al catalogar la tradición filosófica china en cinco áreas temáticas<sup>6</sup>, a saber: el Camino del Cielo, el Camino del hombre y la Extensión del Conocimiento —que correspondería a la teoría del mundo que se extiende a la tradición filosófica occidental y que es asumida como una filosofía general—, mientras que el “auto-cultivo” y los temas socio-políticos podrían tomarse como una filosofía especial que se encuentra fuera del alcance de la filosofía general.

Una tercera vía con posterioridad se abrirá a partir de la reflexión de Feng, y también influenciada por Zhang —y que será utilizada por los intelectuales chinos y sinólogos extranjeros modernos y contemporáneos—: la de servirse del sistema teórico occidental para estudiar la tradición filosófica china, pero prefiriendo la opción de la idiosincrasia y particularismo chino en cuanto a sus contenidos, a nivel práctico. Para ello, Chen Lai se hace eco de una premisa convertida en máxima en la Sinología contemporánea que apela a la necesidad de innovar con metodologías que incluyan y satisfagan una visión incluyente y no excluyente y desequilibrante del conjunto de la cultura china como determinante para entender su tradición filosófica. Su concepto de Religión y Ciencia, pero también las prácticas geománticas y el folclore popular van a desempeñar un papel imprescindible para

<sup>3</sup> Se extrae un resumen de lo expuesto en: Lai Chen, «Studying Chinese Philosophy: Turn-Of-The-Century's Challenges», *Revue internationale de philosophie* 2, 232, 2005, pp. 182-190.

<sup>4</sup> Youlan Feng, *Historia de la Filosofía china* [中国哲学史], Commercial Press Shanghai, 1934, p.1. Adviértase que el contenido de este fragmento aparece en la Introducción de la versión china de la obra; sin embargo, no aparece en la Introducción de las versiones traducidas al inglés posteriores; tanto la de Henri Vetch de 1937 como la de Derk Bodde de 1952.

<sup>5</sup> Cfr. Dainian Zhang, *Un bosquejo de la filosofía china* [中国哲学大纲], Beijing, Editorial de la Academia de Ciencias Sociales [北京, 中

國社會科學出版社], 1982, p. 1. La última recopilación de los trabajos de este filósofo chino tras las ediciones de la editorial universitaria de Tsinghua entre 1985 y 1995, y la de la editorial Popular de Hebei de 1996 es: Dainian Zhang, *A Collection of Zhang Dainian's Works*, Zhonghua Book Company, 2018.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 3.

entender su tradición filosófica. La mención de trabajos actuales en esta línea, resultan muy útiles para desarrollar un estado de la cuestión justo y real.

Siendo una tónica en la investigación occidental de la filosofía china el análisis resultante de procesos históricos específicos —la mayoría de ocasiones occidentalizantes—, así como la aplicación de una estructura típica relacionada con determinados y concretos modelos sociales, su análisis ha venido a identificar un desorden en las conclusiones. Ello se entiende por la falta de una adecuación de conceptos y categorías sin adecuación sociocultural.

En ese contexto, las investigaciones interculturales más actuales como las de Rošker (2015 y 2018) han alentado con resultados cuantificables los sobresalientes beneficiosos de una metodología específicamente china para tratar con corrección la tradición filosófica china<sup>7</sup>. La autora no sólo apunta a la tónica metodológica humanística tradicional europeas y americanas para analizar la cultura asiática como fuente de imprecisiones y confusiones, sino que defiende la necesidad de reconocer la particularidad metodológica y conceptual, categórica y de pensamiento del marco sínico. Concluyendo en la necesidad de readaptar un nuevo método desde donde hacer frente a la tradición filosófica china con eficacia<sup>8</sup>.

En definitiva, el debate sobre las dimensiones filosóficas de los textos chinos y su repercusión en el desarrollo de su pensamiento filosófico propicia una valiosa evaluación de los métodos analíticos frente a los hermenéuticos, decantándose por una innovadora hermenéutica que apoyada en un espíritu de fusión holística trascienda interpretaciones partidistas y no realistas con la particularidad china.

Por ello, es importante valorar que, si bien los trabajos interculturales se enfrentan a dificultades de adaptación de lengua, tradición, historia y socialización, el caso de los estudios de territorios coloniales presenta marcadas diferencias sustanciales y en el caso de la Sinología desde Occidente el marco del orientalismo —heredado del saidianismo y adaptado al ámbito del extremo oriente, en este caso al marco sínico— lo alcanza de lleno. Por consiguiente, una metodología adecuada y adaptada exigirá la preservación de las estructuras características así como las leyes categóricas específicas, entendiendo éstas como un ropaje que no se siente cómodo al transferirlo sin adecuación de un contexto sociocultural a otro<sup>9</sup>.

Estas cuestiones, con más de tres décadas de desarrollo principalmente<sup>10</sup>, concluyen con la necesidad de reconocer la intraducibilidad de ciertos conceptos en ese contexto de adaptación al objeto de estudio y la adver-

tencia de un cierto grado de incommensurabilidad en la metodología tradicional occidental a la hora de adecuarse al caso chino<sup>11</sup>. Pero también alientan la razonabilidad del uso de los métodos analíticos en las investigaciones de los textos teóricos chinos en algunos casos en tanto en cuanto se tenga presente el marco referencial al que pertenecen<sup>12</sup>.

Por lo general, y someramente, es muy útil partir de la premisa actual aceptada entre especialistas de que la filosofía china se ha desarrollado sobre la base de diferentes paradigmas ontológicos, epistemológicos y metafísicos subyacentes y que estos se fundamentaron en aparatos categóricos y conceptuales específicos<sup>13</sup>, siendo su cosmovisión tradicional holística<sup>14</sup>.

Con todo, en última instancia, el conjunto de observaciones referente a una adecuada metodología de estudio de la tradición filosófica oriental y por extensión de la china, no deja de ser un recordatorio de la esencia misma de la actividad filosófica. Así entendida, no es más que la herramienta operativa como medio para adecuarse a una realidad en continuo cambio. Sin duda, la aportación del filosofar chino es enriquecedor y valioso y, en ese sentido, presentar y compendiar los principios distinguibles de su quehacer puede resultar fructífero.

### 3. La tradición filosófica china & sus fundamentos

En el marco del contexto cultural e intelectual chino y frente al debate todavía abierto en algunas esferas occidentales sobre la aceptación de la tradición intelectual china y su historia de las ideas, el dilema se encuentra en si su tradición filosófica es comparable y productiva para la occidental<sup>15</sup>.

Considerando el filosofar como una actividad unívoca a cualquier civilización, quizás sus diferencias serían transversales a las características de estas, pero en absoluto excluyentes. En ese sentido, reducir la tradición china a los parámetros de lo religioso resulta ingenuo y pueril, pero sin duda es una confrontación que la ha per-

<sup>7</sup> Cfr. Jana S. Rošker, "Intercultural Methodology in Researching Chinese Philosophy", *Filosofía y Cultura* [哲學與文化] 42(3), 2015, pp. 1-22; y "Metodología de la filosofía china y los estudios transculturales" [中國哲學的方法論與跨文化研究], en Yahui Yang (ed.), *Nubes en el cielo: un cruce de la sinología europea y las perspectivas humanistas de Oriente y Occidente* [楊雅惠-主編, 垂天之雲: 歐洲漢學與東 / 西人文視域的交映], Guangzhou, Editorial de la Universidad Sun Yat-Sen [廣州, 中山大學出版社], 2018, p. 1-17.

<sup>8</sup> Jana S. Rošker, "Metodología de la filosofía china y los estudios transculturales", *Ibid.*, p. 1.

<sup>9</sup> Cfr. Carine Defoort, "Is there such a Thing as Chinese Philosophy?", *Philosophy East & West* 51, 3, 2001, pp. 393-413.

<sup>10</sup> Resumidas de Jana S. Rošker, "Intercultural Methodology in Researching Chinese Philosophy", *Ibid.*, pp. 3-5.

<sup>11</sup> Cfr. Yaoming Feng, *Los problemas metodológicos de la filosofía china* [耀明冯, 中國哲學的方法論問題], Taipei, Compañía Cultural de Yunchen [台北, 允晨文化實業股份有限公司], 1989.

<sup>12</sup> Cfr. Tingyang Zhao [趙汀阳], "Más allá del lenguaje y el idioma" [语言和语言之外], *Investigaciones filosóficas* [哲學研究] 3, 1987, pp. 74-80.

<sup>13</sup> Jana S. Rošker, *Ibidem*, 2.

<sup>14</sup> Adelantándonos a un estudio mayor es posible entender que los filósofos chinos no distinguirían estricta o categóricamente entre materia e idea, ni entre otras connotaciones dualistas resultantes de esta dicotomía básica; sujeto-objeto, etc. Particularmente, este holismo no sería indistinto y confuso. Por el contrario, la realidad holística tradicional china no era un conjunto homogéneo en donde todo estaba conectado con lo demás, sin demarcaciones ni distinciones. Esta visión del mundo se encontraría lógicamente ordenada sobre la base de patrones de oposición binarios relativamente estrictos y sus patrones formarían una serie de analogías chinas específicas proporcionando las bases para el método predominante del pensamiento lógico chino. Por consiguiente, los conceptos binarios pueden considerarse una de las características fundamentales de la filosofía tradicional china y representar la dualidad que busca interpretar/entender el estado de actualidad más factible a través de una relatividad que se expresa en la relación entre dos nociones opuestas.

<sup>15</sup> Cfr. Ralph Weber & Robert H. Gassmann, "Introduction: 'What is Chinese Philosophy?'" en Raji C. Steineck & Ralph Weber (eds), *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World. Vol. 1: China and Japan*, Leiden/Boston, Brill Rodopi. 2018, pp. 53-68.

seguido; al igual que conclusiones desde el recurso de procesos de desarrollo específicos históricos impuestos, así como estructuras y categorías impracticables.

Por ello, el debate actual y el paisaje que muestra va conformándose de la mano del redescubrimiento y aplicación de nuevos enfoques, conceptos y categorías funcionales y, en definitiva, ajustando las metodologías a la naturaleza del objeto y no forzando a este a encajar en ellas. El marco de reconocimiento de la Sinología como disciplina académica ha necesitado enfrentarse a la herencia de origen del estudio de las culturas no occidentales, tanto desde los parámetros orientalistas de este último como por su hincapié en desvelar las leyes categoriales de los entornos culturales chinos, puesto que estos no pueden inter-transferirse entre un objeto de estudio y otro, y no deberían ser tratados como incommensurables. Al respecto, el trabajo de Terol (2019) permite contar con una histórica y nominal biografía de investigadores y academias de los principales actores implicados en el establecimiento de los estudios sinológicos principal y originariamente europeos, pero también alcanzando sus inicios en el continente americano<sup>16</sup>. Además, este autor reúne en un trabajo anterior (2016) un estudio pormenorizado de la sinofilia y sinofobia que caracterizó el interés renacentista e ilustrado europeo por la tradición de pensamiento filosófico chino<sup>17</sup>. Pero, es posible para el interés concreto de este trabajo contar con la idea breve de que tanto la negación kantiana de la existencia de la filosofía en China como el nuevo concepto de progreso histórico que culminó tras la Revolución francesa sirvieron para cosificar a China como un ente sin historia y, por ende, sin Filosofía<sup>18</sup>.

En consecuencia, el reconocimiento del error latente en esas dos premisas heredadas y que han sido matizadas hasta su invalidación legitimarían un cambio paradigmático hasta una argumentación de los fundamentos diferenciales chinos y cuya propuesta pivota en cuatro criterios sistémicos: 1. Atender a la actualidad de metodologías de estudio comprometidas con la filosofía clásica china, desde un punto de referencia textual; 2. Atender a la perspectiva histórica contrastiva global de este período que es posible debatir en relación con la teoría axial para alcanzar su idoneidad o no con la tradición china; 3. Atender al legado de transmisión filosófica china por excelencia: el comentario; y finalmente: 4. Atender al conocimiento de la prolija bibliografía e investigación con respecto a la tradición filosófica desde la antigüedad, la consolidación de la disciplina académica de filosofía en China y su actualidad.

Especialmente valiosa resulta la reactivación de metodologías de estudio que, aplicadas especialmente a la tradición filosófica china, concretamente la clásica, permiten su análisis objetiva y académicamente. Nue-

vamente, el trabajo de Rošker<sup>19</sup> se manifiesta muy interesante porque proporciona una evaluación breve de los resultados de la aplicación de métodos analíticos frente a los de métodos hermenéuticos y concluye con una innovación de los últimos.

### 3.1. Modernización de las metodologías recurrentes

La primera sugerencia para una modernización de las metodologías recurrentes propone la premisa inicial de que si bien la cosmovisión tradicional china era sustancialmente holística es menos conocido que no lo era indiscriminadamente —es decir, esa presunta unidad homogénea se encontraba conformada por demarcaciones y distinciones, así como la necesidad de su razonamiento en patrones de oposición de binarios relativamente estrictos los cuales pueden ser reconocidos como no exclusivos de la tradición china— y muestra una complementariedad diferente al dualismo cartesiano; y no siendo resultado de la contradicción, también resulta diferente a la dialéctica tripartita hegeliana.<sup>20</sup>

Con estas matizaciones, la aplicabilidad de metodologías de estudio, resumidas en analíticas y hermenéuticas, en el caso chino, generan problemas. Por un lado, el método analítico resulta fructífero en la investigación, interpretación y evaluación de escritos teóricos chinos clásicos. No obstante, y descuidando la importancia de la contextualización del significado y sus resultados, se fundamenta en partes que se analizan aisladamente como significados con sentido y validez. Por otro lado, el método hermenéutico resulta más comprometido con salvar el aislamiento de cualquier documento a investigar, pero —siguiendo a Rošker— deberían ser sensibles a dos niveles de contextualización: el externo que obvia el analítico y que toma el hermenéutico, pero también el interno entendido como las dimensiones conceptuales inherentes del texto. Además, aconseja Rošker, sería importante referenciar el rol hermenéutico amplio, en el sentido dual que se ha descrito, y alcanzar una totalidad del horizonte semántico. Apoyando un nuevo paradigma interpretativo sensible a lo no conceptual, lo que ella llama el paradigma de la “esfera” o la “atmósfera” (*jingjie*, 境界) en el campo hermenéutico<sup>21</sup> y que nos recuerda a la sentencia wittgensteiniana.

### 3.2. Perspectiva contrastiva histórica global de la actividad y la tradición filosófica china

La segunda cuestión de importancia para esbozar los fundamentos diferenciables de la filosofía china es mencionar y aplicar la extendida teoría axial jaspersiana. Sin duda, resultará recomendable su análisis, crítica y contraste en el marco de desarrollo chino para concluir con algunas particularidades propias.

<sup>16</sup> Cfr. Gabriel Terol, *El Daoísmo y la Sinología en Occidente. Una breve historia paralela de la difusión de ambas*, Prólogo de Yong Chen, Granada, Comares, pp. 39-222; 229-254, respetivamente.

<sup>17</sup> Cfr. Gabriel Terol, *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la Filosofía Occidental*, prólogo de José Ramón Álvarez, Barcelona, Herder, 2016.

<sup>18</sup> Cfr. Roetz Heiner, “Philosophy in China? Notes on a debate”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 27, 2005, Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question, p. 50.

<sup>19</sup> Cfr. Jana S. Rošker, “The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought”, *Asian Philosophy* 20 (1), 2010, 79-96.

<sup>20</sup> Cfr. Jana S. Rošker, “Intercultural Methodology in Researching Chinese Philosophy”, *Filosofia y Cultura* [哲學與文化], 42 (3), 2015, p. 22.

<sup>21</sup> Jana S. Rošker, *Ibidem*, p. 15.

En *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* de 1949, concretamente en su prólogo, empieza su obra con una sentencia de gran utilidad para esta perspectiva: “La historia de los hombres se ha desvanecido en su mayor parte del recuerdo”<sup>22</sup> y esto es válido también para la historia de la ideas de la Humanidad. Apelando a la laboriosidad de la investigación para acceder a ella, el filósofo natural de Aldenburg justifica este argumento a propósito de lo fortuita e incompleta que resulta la tradición de los tiempos históricos tomándolos como los tiempos de testimonio escrito y de la importancia de alcanzar lo trascendente que esta herencia proporciona a nuestro presente. La conciencia histórica que defiende Jaspers debe ser justificada por hechos empíricos y estos, a su vez, proporcionar leyes regulares y conexiones incoherentes/dispersas de lo múltiple para descifrar repeticiones y, con ello, algo análogo. Pareciera insalvable realizar involuntariamente intuiciones universales y sobre esa intuición y de la mano inspiradora de Spengler, Toynbee o Weber, nuestro filósofo presenta su propio esquema de una concepción totalitaria. Por ello, divide su trabajo en un análisis de la historia universal, del presente y del futuro y busca hallar el sentido de la historia en la tercera parte, causando con su interpretación una gran expectación.

Ciertamente la visión trascendental que inicia Jaspers se inicia en la serie de revoluciones que enmarca en lo que él denomina “Era Axial”, delimitado en el tiempo en un alternativo siglo VIII-V a.n.e., en las civilizaciones de Asia oriental y la civilización hebrea; y el siglo VII-V a.n.e., en las civilizaciones de Asia central y civilización griega<sup>23</sup>. Avaladas por la literatura sociológica e histórica, las revoluciones a las que apela reúne una suerte de trascendencia que, protagonizado por sujetos con mayor o menor relevancia en su época, en su entorno inmediato, dejaron un legado de un potencial inmenso. De hecho, las reflexiones reunidas y contrastadas de diversas civilizaciones pre-axiales comprometen un interés por lo trasmundano que va más allá del mero análisis mundano y real y, por ende y general, más elevado. En todas destaca el aspecto pagano de sus iniciadores, tanto individual como socialmente.

La valoración de Eisenstadt<sup>24</sup> al respecto sugiere la relevancia del papel de determinados actores sociales activos con este propósito comunes a todas las civilizaciones de estos períodos —a saber, sacerdotes y profetas judíos, filósofos y sofistas griegos, intelectuales chinos, brahmanes hindúes, sangha budistas<sup>25</sup> o ulemas

musulmanes— y cómo sus predicciones se convertirían en conceptualizaciones de gran relevancia para la creación de instituciones desde donde extender sus ideas y constituir élites sociales, sin llegar a significar homogeneidad alguna sino todo lo contrario. Esta reordenación del orden social alcanzará la mayoría de las esferas de existencia y actividad humana repercutiendo en las implicaciones de formación de la personalidad e identidad individual desde el ideal de un modelo de ser humano.

Su innovación más importante será el establecimiento de colectividades culturales o pseudo-religiosas diferenciadas de las étnicas o políticas, de las familiares o de linaje. De entre todas, quizás las chinas, las budistas y las bizantinas fueran las más formales organizativamente. En todas ellas, se alcanzó un momento en donde la relación del orden político se enraizaría con un orden trascendental superior y, en el caso chino, el abandono de sacrificios y ritos regulares para justificar el poder —asumiendo que responde a la aceptación del mandato celeste (*Tianming*, 天命)—, quedará reglado por el seguimiento de normas morales del gobernante y en donde el denominado “hijo del Cielo” (*Tianzi*, 天子) va a establecerse como el legado de gobierno, autoridad, pero también religioso. De la mano de esta legitimación de la autoridad se producirá el establecimiento de las jerarquías sociales basada en elaborados cambios de criterio de estratificación por su universalidad, ello es, por su trascendencia; y de este modo se logra ideologizar una sociedad. Este giro reflexivo dinamiza una convivencia con el resto de visiones múltiples de la interpretación del binomio “mundano y trascendente”, la cual no sería pacífica por su naturaleza competitiva. No obstante, y a pesar del enfrentamiento fructífero por otra parte, en todos los casos de las civilizaciones contrastadas es posible alcanzar características finalistas comunes. Por un lado, el interés por la integración social y, por otro, una consistente solidaridad orgánica; es posible puntualizar estas cuestiones desde el binomio de solidaridad “mecánica y orgánica” durkheimiana<sup>26</sup> para el contexto chino calificándolo de gran utilidad y asumiendo estas definiciones en el marco de humanidad o integración social global.

Es lícito puntualizar que la teoría axial jaspersiana ha sido sólidamente criticada en la actualidad y que quizás el trabajo de Greg Johnson resulta básico para apelar a una revaloración de esta teoría como “mito científico”<sup>27</sup>. En virtud a esta crítica, las mutaciones de conciencia contrastables en todas esas civilizaciones independientes propiciaban el camino para una civilización global común y la exportación y generalización mundial de estas consecuencias se construyen desde interpretaciones que no ofrecen validez universal en sus pilares centrales tales como las nociones de “reflexividad”, “distanciamiento del mundo”, “crítica de la tradición” o “trascendental”. Siendo posible hallarlas, no obstante, es dudoso

<sup>22</sup> Cfr. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis-Verlag. 1949 (Trad. al español por Fernando Vela. *Origen y Meta de la Historia*. Madrid: Alianza. 1980, p. 11).

<sup>23</sup> La hinduista, jaimista y china entre las primeras, y la de los primeros profetas hebreos y filósofos griegos entre las segundas, respectivamente.

<sup>24</sup> Cfr. Eisenstadt, Shamuel Noah. “The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics (1982)” (“La era axial: la emergencia de las visiones transcendentales y el ascenso de los clérigos (1982)”, trad. José M<sup>a</sup> Pérez-Agote), *Sociología histórica* 7, 2017, pp. 385-406.

<sup>25</sup> Advuértase que el uso aquí de “sangha budistas” debe entenderse como “comunidad monástica budista” y que es distinguible del término de “moje” (bhikkhu) para alentar la existencia de una literatura budista que sin autoría definida se englobaba en la realizada por el conjunto monástico que amparaba dicha traducción, comentario o estudio.

<sup>26</sup> Cfr. Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893.

<sup>27</sup> Cfr. Greg Johnson, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2014.

el localizarlas en un marco periódico contrastable común y por ello, quizás, sea más razonable entender el marco axial como un contexto de alfabetización de desarrollo en donde el desarrollo de las diversas culturas en contraba una era dorada desde donde diferenciarse de su pasado y enorgullecerse de su relación con lo superior, deidades u orden superior. Es el momento de la elaboración del canon textual y cultural. En el contexto chino tiene una fuerte validez con matizaciones y la trasmisión escrita frente a la tradición oral anterior marca un hito aparentemente indiscutible.

Llegados a este punto es posible concretar el debate y las conclusiones de la teoría axial en el marco chino y retomando las ideas expresadas anteriormente de “integración social” y “solidaridad orgánica” extenderlas más allá del contexto de civilización concreta sobre las que se enmarcaban para dilatarlas hasta la piedra angular de la modernidad como “sociedad abierta” y que en función de su estricta vinculación al concepto político de democracia ha llegado a ser utilizada para considerarla “extraña” a toda la cultura china. El concepto de “sociedad abierta” descansa en el principio de subjetividad libre hegeliano determinándose en cuanto a lo cultural como antónimo al tradicionalismo, en cuanto al individuo reconociéndolo como autoridad última y en cuanto a las instituciones como garantes de una esfera pública libre<sup>28</sup>.

Roetz se encarga de defender una lectura de la tradición china al respecto muy reveladora contra este juicio y por ello repasa el escenario de desarrollo de la economía de mercado tan próxima al de sociedad abierta en la actualidad<sup>29</sup>. Su análisis resulta coherente y documentalmente sostenido y en su delimitación de China subraya la traducción de la obra habermasiana “La transformación estructural de la esfera pública”<sup>30</sup> al inglés en 1989 como la herramienta eficiente con la que empezó a analizarse a la sociedad china y su desarrollo social en comparación con la tradición liberal occidental. Todo ello se ha enmarcado principalmente en los siglos XIX y XX y en la prohibición gubernamental china por promover debates públicos sobre la “sociedad civil”, pero la clave está en si esta vía puede resultar extraordinaria para la sociedad china o es una vía estándar cultural china. La negación de la primera de ambas, sostenida por Roetz, ofrece un paradigma histórico muy provechoso. En primer lugar, porque el surgimiento del desarrollo filosófico chino, ese período axial que arrastramos, lleva la marca de una apertura de largo alcance inviable si se hubieran realizado bajo cualquier monopolio político o filosófico y constituyen una “atmósfera” implícita y necesariamente abierta. En segundo lugar, porque si bien la teoría inicial de sociedad abierta discriminaba culturas no occidentales, esto no se ajusta a la realidad desde las investigacio-

nes más recientes del período antiguo de la historia de China. En ese sentido, el patrimonio discriminatorio que arrastra el confucionismo chino, y que no es así pragmáticamente, parece que impide el desarrollo de estructuras “civiles” más allá de las relaciones de familia y estado, siendo que la voluntad política no resultaría de debate libre alguno sino de negociaciones entre jerarquías. No debería caber duda de que la forma de modernidad que se encuentra detrás de esta interpretación se limitaría a una de clara herencia greco-cristiana y de cosmovisión lingüística exclusivamente indoeuropea, constituyéndose una notable imposición para las sociedades de otras culturas. Consecuentemente, la tríada de democracia, sociedad abierta y derechos humanos exigiría su universalización y ello “tendría que ser denunciado como imperialismo mental occidental”<sup>31</sup>. Aun así, los posicionamientos chinos frente a la modernización pueden ser resumidos en dos: una modernización total o parcial. Esta última sostendría un alcance ilimitado de ella en industria, tecnología y administración, pero la restringiría en lo esencial e identitario y, en consecuencia, el propio concepto extranjero de democracia, así como la igualdad generacional y de género serían notablemente asínicos desde una comprensión idiosincrática de esto. Ello no debe confundirse con una defensa de la imposibilidad de esos conceptos en el marco cultural chino, todo lo contrario, exige una reinterpretación sensible al modo chino de entenderlos desde su tradición y desde su digestión de la presunta universal modernidad. El principio, por tanto, de subjetividad en China podría vehicularse a partir del concepto de “autodeterminación” (*zizhu*, 自主) —siguiendo a Roetz— incluso la propia identidad china entendida como lo sustancial de lo sínico (*ti*, 體) respondería a preceptos prepolíticos comprensibles en el marco de aquello que hace china a China (*Zhongguo suoyi wei Zhongguo*, 中國所以為中國)<sup>32</sup>.

Alcanzamos con este propósito el cuaderno de bitácora del progreso y desarrollo de la modernidad en el contexto chino. Existen dos posturas que defienden cuestiones diametralmente opuestas: por un lado, la comprensión clásica de la modernidad en el marco chino defiende reconocer esta dinámica como la tendencia en su tradición política bajo la máxima “la Ley para generaciones posteriores permanece en el mundo oculta” (*Hou-shi zhi facang tianxia yu kuang qie zhe ye*, 後世之法藏天下於筐篋者也) —de inspiración histórica en la de que “la regla de las Tres Dinastías era ocultar el mundo en mundo” (*Sandai zhi facang tianxia yu tianxia zhe ye*, 三代之法藏天下於天下者也) y de origen zhuangziano daoísta en la de “ocultar el mundo en el mundo”— y que apela a que un poder gobernante monopolice la autoridad en el mundo pero que para ello debe permanecer en él, en el mundo mismo, en su gente, ello es daoístamente sin ser percibido<sup>33</sup>. Es decir, sin interferir el orden natural Mou Zongsan (牟宗三) la identifica con la versión china de “sociedad abierta” y de “democracia” y se

<sup>28</sup> Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 124-273.

<sup>29</sup> Cfr. Heiner Roetz, “Closed or Open? On Chinese Axial Age Society”, *Bochumer Jahrbuch Zur Ostasienforschung*, 39, 2016, pp. 137-169.

<sup>30</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, München, Luchterhand, 1962 (Trad. Thomas Burger & Frederick Lawrence, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Institute of Technology Press, 1989).

<sup>31</sup> Heiner Roetz, *Ibidem*, p. 141.

<sup>32</sup> Heiner Roetz, *Ibidem*, p. 141. Advértase que el autor señala a Zhang Zhidong como el pionero en plantear estas perspectivas y señala la fuente: Zhang Zhidong [張之洞], *Persuasión* [勸學篇], Taipei, Wenhai Chubanshe [台北, 文海出版社], 1967 (reed. 1898), p.54.

<sup>33</sup> Cita y traducción tomada de Heiner Roetz, *Ibidem*, p. 141.

encontraría en la lógica intrínseca del confucianismo<sup>34</sup>. Por otro lado, una comprensión más actual de esa modernidad subrayaría un rechazo de ideas como “sociedad abierta” o “democracia” por extranjeras, occidentalistas y, en definitiva, orientalistas; destacando el anacronismo tanto de estas nociones aplicables a la moderna sociedad actual de China como a la propia evolución de ellas en marcos occidentales se encontrarían los trabajos de Li-Hsiang Lisa Rosenlee, Tu Weiming o Fan Ruiping.<sup>35</sup>

En definitiva, y muy de acuerdo con Roetz, la controversia de la compatibilidad de la “sociedad abierta” con la tradición china no debería implicar su congruencia con el sistema normativo tradicional o específico de una cultura sea la que fuese. Ni lógica, ni sociológicamente tal condición sería fácilmente compatible; ni en el marco confuciano, pero tampoco en el cristiano, por su contradicción con la composición compleja y heterogénea de las sociedades, especialmente, las modernas; y muy probablemente caería en un fundamentalismo pre-moderno ignorante de cambios históricos, progreso, etc. La investigación en torno al concepto de sociedad abierta en una sociedad no debería estar unida idénticamente a sus tradiciones sino más bien estas deberían aportar un complemento para su análisis. El punto de partida es innegable: la idea de “sociedad abierta” es una creación moderna y aplicada como categoría en los tiempos pre-modernos, debería mencionar tendencias y, entendido de este modo, la propuesta roetziana es la de una interpretación de la historia china muy útil para atender con justicia a esas tendencias. Su revisión partiría desde los materiales textuales de la media y tardía dinastía Zhou (周), siglos XI y III a.n.e., período de desintegración social y de fragmentación territorial. El mundo problemático que abría, propiciaría el germen del pensamiento filosófico chino en el marco de la creación de una ética universalista que propondrá más allá de la relación entre clanes, linajes, parentescos y vecindarios. Como ejemplo mencionaremos los intereses filosóficos de las Cien Escuelas de pensamiento del período VIII-III a.n.e. (*zhuzi baijia*, 諸子百家) interesadas en el estudio desde nuevas orientaciones de un diálogo filosófico abierto y no limitado ni por el pasado, tradiciones, ni por autoridad alguno, los líderes gobernantes; para alcanzar el pos-convencionalismo, ello es, la “era axial” de pensamiento<sup>36</sup>. Esta tendencia aperturista y de libre diálogo iniciará su fin por las limitaciones a este contexto en el final del período de *Chunqiu* (春秋) y la era *Zhanguo* (戰國), VIII-V y V-III a.n.e., respectivamente; pero sin duda, es el período legista que alcanza hasta el siglo III a.n.e. —pudiendo prolongarse hasta el siglo I a.n.e. si tomamos a la Escuela Huang-Lao (黃老) como síntesis

del legalismo y del daoísmo—, cuando el marco conceptual de “sociedad abierta” en el mundo chino clásico se obstruye, al entender la diversidad y el debate como una herencia que debía superarse y no como una herramienta con la que hacerlo. Sin embargo, y a pesar de que la solidez con la que Roetz plantea que en la era de los Reinos combatientes (*Zhanguo*) —la era de la formación de las filosofías clásicas—, la decadencia de regímenes anteriores condujo a adaptaciones en la tendencia aperturista llevando parejo la aparición de nuevas formas de vida social, ello sería confrontable con otros planteamientos como los de Levi<sup>37</sup>. No obstante, es útil entender que durante este período en múltiples centros urbanos prolifera una esfera pública dinámica, de difícil determinación social, fuera del control de los gobernantes y que alcanza a las capas inferiores de la sociedad china. De manera ambivalente sobrevive en un entorno de reafirmación institucional y social y se refleja en múltiples escuelas filosóficas que generan tensión social. La multipolaridad y el poli-centrismo, sin embargo, no será tomado como positivo y entendido en algunos círculos como la causa de la rivalidad que disolvería la dinastía Zhou, permitiría una nueva llamada a la integración unitaria que acabará con el autoritarismo monopolista del nuevo estado central de los Qin (秦), 221 a.n.e. Esta última tendencia, conservadora y proteccionista de clara cohesión y que no será alcanzada hasta la conformación de la República Popular de China en 1949, no obstante, no es la normalidad china dado que, a pesar de los cuantiosos y recurrentes esfuerzos por su imposición, nunca será lograda desde una sumisión total. La idea, por tanto, de una “sociedad abierta”, si bien quizás localista y temporal, pero progenitora de una cultura pluralista no es ajena a la cultura china. Para los intereses de un trabajo sobre historia de la filosofía como este, resulta vital comprender que justamente es el trasfondo del surgimiento de su tradición en filosofía clásica destacando, a saber: la primacía del mejor argumento y el principio supremo de la libre discusión. Regulada quizás por tradiciones intelectuales posteriores, esta tendencia en absoluto resulta renunciable a la historia china, si bien pondría en evidencia la renuncia al ideal filosófico de los grupos intelectuales y políticos, tomada como generalidad de China ahonda en una incompreensión sobresaliente de las complejidades históricas e intelectuales de la cultura china y subestima sus potencialidades<sup>38</sup>.

### 3.3. Defensa de la trasmisión filosófica china a través del recurso del comentario

En tercer lugar, se atenderá al legado de trasmisión filosófica china por excelencia: el comentario por sus características determinantes.

La herencia textual de la tradición filosófica china —sus fuentes documentales— se caracteriza por ser sobresalientemente buena, si bien los textos tal cual en ningún modo han sido preservados íntegramente. Las primeras referencias que actuaron como catálogos ge-

<sup>34</sup> Heiner Roetz, *Ibidem*, p. 142-43. Tómese la referencia bibliográfica que ofrece: Mou Zongsan [牟宗三], *Obras completas del Sr. Mou Zongsan* [牟宗三先生全集], Taipei, Lianjing [台北联经出版事业公司], 2003, p. 23.

<sup>35</sup> Cfr. Li-Hsiang Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, Albany, Suny Press, 2007; Weiming Tu [維明杜], “Implications of the Rise of ‘Confucian’ East Asia”, *Daedalus*, 129(1), 2000, pp. 195-218 y Ruiping Fan [瑞平范], *Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality after the West*, Dordrecht, Springer, 2010; respectivamente.

<sup>36</sup> Para una ampliación muy fructífera y documentada de esto véase: Heiner Roetz, *Ibidem*, pp. 146-155.

<sup>37</sup> Cfr. Jean Levi, *Los funcionarios divinos: política, despotismo y mística en la China antigua*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.

<sup>38</sup> Heiner Roetz, *Ibidem*, p. 164.

nerales de esta producción literaria dan cuenta de la pérdida tanto de innumerables obras individuales como de doctrinas completas y los descubrimientos de gran relevancia —a partir de hallazgos arqueológicos en tumbas excavadas— dan cuenta de ello<sup>39</sup>. Por consiguiente, en términos generales, su preservación viene de la mano de su limitación premeditada, mayormente, resultando espuria. En ese sentido, la fórmula más afianzada de transmisión de este conocimiento literario se producirá en China a través del género del “comentario”<sup>40</sup>.

Legitimado por la búsqueda tópica en la cultura china de los modelos ideales, el comentario va a alcanzar una extensión en muchas ocasiones mayor que el de la misma obra que lo propicia. Por ello, es imprescindible reconocer que la tradición filosófica china va a extenderse en el tiempo a través de exégesis cuya naturaleza, en muchos casos, se atreverá a alterar el sentido de la obra de origen sin grandes dificultades. Obviamente, el ejercicio hermenéutico que esconde esta circunstancia no es ninguna exclusiva china, sin embargo, para su comprensión y estudio resulta innegable y determinante. Un ejemplo del tratamiento de la literatura filosófica china, conllevando alteración o manipulación y pudiendo desencadenar juicios partidistas maniqueos, es posible contrastarlo en el relato “El viejo caballero se encuentra a Confucio” (*Laojun du Kongzi*, 老君度孔子). El trabajo de Galambos posibilita un seguimiento histórico de esta leyenda a partir de los juicios a sociedades secretas en la época Qing de cuyas confesiones a sus interrogados se desvelarían textos y relatos utilizados por éstas y que podían haber permanecido ocultos a la opinión pública. La leyenda del encuentro del fundador del daoísmo con el del confucianismo es popular, sin embargo, la narración de este relato a partir de este texto es muy reciente<sup>41</sup>. De su estudio se extraen conclusiones relacionadas con la naturaleza de la transmisión oficial a la que se referenciaba. Por un lado, el texto mencionado se hallaba ausente en bibliografías y catálogos, pero también resulta destacable que su

contenido se sabe alterado —adaptado a los contextos socioculturales de cada época— y, por otro lado, previsiblemente diferente del original perdido. El relato y el argumentario de que Confucio aprendió de un sabio daoísta los misterios del “camino” parece ser perenne y variaciones del texto —como el titulado *Laojun du fuzi* (老君度夫子), otra versión de 1791 con posterioridad al *Laojun xingtán jì* (老君行壇記) de 1596 que aparece en otra referencia publicada en 1509, junto a la más antigua enmarcada en 1122 llamada *Fuzi Xingtán jì* (夫子杏壇記)<sup>42</sup>—, sugieren que se trató de una narración de cierta propagación. Es sabido que el texto chino primigenio propició una traducción que sobrevivió a éste. Su transmisión en el *Zhuangzi* permite entender que se trataba de una leyenda recurrente y ello parece haber fundamentado la composición mencionada que la recogió en el siglo XII. Galambos razona el motivo porque no se mencionase en fuentes oficiales por su uso dentro del marco de la literatura religiosa<sup>43</sup> —y por ello, prevaleciente en sectas secretas—, exento de erudición secular y con ello sin interés para las élites sociales, aristocracia oficial. Sin embargo, se permite también al hilo del estudio contrastivo textual dudar del texto original que propiciara todas las versiones posteriores. Sin duda, coincidencia con el estilo del “comentario” en China como recurso literario y de producción filosófica para transmitir una tradición y que, con el paso de las versiones y adaptaciones, resulta alejado del texto original como son ejemplares los casos del *Chunqiu* y el *Yijing*. La conclusión final, a propósito de la naturaleza compleja de la transmisión textual, ahonda en cuestiones generales muy útiles para nuestros intereses: flexibilidad/alteración/modificación tanto del texto de las versiones frente al original, en dimensiones tanto escritas como orales; como en relación a las traducciones y/o su adaptación a diversas religiones o público interesado. La noción de inevitabilidad que parece trascender en la circulación de un texto a todos los niveles resulta muy práctica aplicada al género del “comentario” para juzgarlo y valorar en su justa medida.

Con todo, la tradición del comentario que distingo como un rasgo sínico singular, y por su extensión posiblemente único, posibilita su análisis desde el mismo origen del filosofar de China. De hecho, empezar un repaso histórico del tratamiento de la literatura china y su transmisión a través de los comentarios en tres casos modélicos permite encontrar características que van a ser comunes. Para ello, comparto un análisis evolutivo del *Yijing*, de la tradición clásica *Rujia* (儒家) y de la tradición *Daojia* (道家).

El primero de ellos es el caso del clásico del *Yijing* que se enmarca cronológicamente en la época de las dinastías míticas y las fuentes documentales oficiales informan de la existencia de tres ediciones: la primera y más antigua se remontaría a los siglos XXII-XVII a.n.e. atribuible al emperador mitológico *Shen Nong* (神農) y se titulaba *Lianshan Yi* (連山易). Por su parte, el segundo se remonta a los siglos XVII-XI a.n.e. titulado *Guicang Yi* (歸藏易) de autoría múltiple y dispar entre

<sup>39</sup> Especial y referencialmente, las cuevas de Mogao o de Dunhuang (莫高窟) serían descubiertas por los europeos en 1907 de la mano de Aurel Stein junto a Wang Yuanlu —quien la habría descubierto 6 años antes— y pueden constituir un hito y un precedente de aquello que los descubrimientos arqueológicos pueden aportar y alterar el estudio literario filosófico y religioso, entre otros. En otro sentido, el yacimiento de *Zhoukoudian* (周口店) de 1927, el de *Panlongcheng* (盘龙城) de 1954 y el de *Shangchen* ( 陈) de 1964 son una referencia arqueológica importantísima; pero para nuestros intereses los yacimientos de *Mawangdui* (马王堆) de 1972 y 1974 de gran valor para la tradición daoísta por la aportación encontrada del *Dao De Jing* (道德經) y el *Yijing* (易經), para la literatura legalista Huang-Lao por el *Huangdi Sijing* (黃帝四經), entre otros; el de *Shuanggudui* (双古堆) de 1977 destacado por los fragmentos que aportó del *Shijing* (詩經), el *Chuci* (楚辭), una versión del *Yijing* y otros; el de *Sanxingdui* (三星堆) de 1987 considerado el yacimiento de la ciudad china más antigua y el de *Guodian* (郭店) de 1993 que entre sus aportaciones literarias únicas y de gran valor se encuentra la versión del clásico daoísta más antigua de todas; serían los ejemplos más significativos.

<sup>40</sup> Al respecto, véase: François Jullien, *La urdimbre y la trama: lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*, (trad. por: Julia Bucci y Gabriela Villalba de la obra francesa *La chaîne et la trame - du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en chine*, Paris, Puf, 2004) Madrid, Katz Editores, 2008.

<sup>41</sup> Cfr. Imre Galambos, “Laozi teaching Confucius: history of a text through time”, *Studies in Chinese Religions*, 2019, p. 12 DOI: 10.1080/23729988.2018.1560777

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 20.

el mismísimo emperador Amarillo y/o los emperadores Yao y Shun. Mientras que la tercera versión, resultado de excavaciones arqueológicas modernas, determina su autoría en el duque Zhou, entre el XI y el II a.n.e. y es el texto conocido en occidente y trabajado referencialmente como el *Zhou Yi*, posiblemente aumentado y adaptado a partir de sus precedentes. En ese contexto, los comentarios sobre esta obra de la mano de Wang Bi (王弼) son referentes y el trabajo y la traducción directa del chino en español de Galvany junto a la traducción conjunta con Vila, sin duda, resulta insalvable.<sup>44</sup>

El segundo es el estudio de la tradición clásica *Rujia* que se encuentra estrechamente vinculada también a esta práctica literaria. Por un lado, se debe recordar que no fue obra de su fundador y que, con ello, constituye una recopilación asistemática de proverbios, anécdotas y discursos entendibles como enseñanzas, posterior a él. El trabajo de comentarista de Zhu Xi (朱熹) en su *Lunyun Jizhu* (論語集注) del siglo XII es el más utilizado e importante es también el trabajo de Zhao Shunshun (趙順孫), *Lunyun zuanshu* (論語纂疏) un poco posterior. No obstante, la colección titulada *Kongzi jiaoyu* (孔子家語) del siglo III a.n.e. por su discutida autenticidad suele quedar relegado. Con respecto a estas cuestiones cabe destacar que la aportación de Zhu Xi, reconocido como el gran comentarista del confucianismo, será el que utilizarán los misioneros cristianos en el siglo XVII para traducir al latín esta tradición china. El recurso del comentario como vehículo hermenéutico y de transmisión va a ser determinante en todos los sentidos y reiterado. El caso del comentarista Zhao Qi (趙岐) con respecto a la obra mengziana —su comentario data del siglo I— es también importante y no es casual que sea el comentarista más famoso después de Zhu Xi.

El tercero, la transmisión de la tradición *Daojia*, también ofrece esa particularidad. Estrechamente vinculada al texto del *Dao De Jing*, la hipótesis de trabajo es clara: conteniendo dichos, si bien no presenta desarrollo de pensamiento sistemático ni continuado alguno, se remonta al siglo V a.n.e. —tomando como referencia los manuscritos de Guodian— y su compilación se deduce entre los IV y III a.n.e. Las versiones que generó son diversas y aunque existen numerosos comentarios, de todos ellos los más recurrentes son los de Heshang Gong (河上公), aproximadamente del siglo I, y otro es el de Wang Bi del siglo III. Entre ellos no es posible obviar el *Xiang'er* (想爾) posiblemente del siglo II o III, el cual se encontró entre el ingente material hallado en las cuevas de Mogao/Dunhuang (莫高窟). Y aunque en él sólo se hallan comentarios sobre los capítulos 3 al 37 del *Dao De Jing*, ello permite albergar la sospecha de que formaba parte de una obra mayor o que habría una segunda parte que se ha perdido. Concretamente el texto encontrado data de los siglos V o VI y esto también es considerado como una posibilidad de que hubiese una edición anterior, actualmente perdida. Muy poco conocida en ámbitos no especializados, a pesar de su gran importancia, esta obra se compromete con las prácticas y recomendaciones de los

primeros Maestros celestiales (天師) y su esfuerzo por alcanzar la inmortalidad en el sentido daoísta, —a saber, la longevidad— anteponiendo la meditación a la práctica sexual y a otras, pero, no obstante, también ofrece consejos para la gobernanza vinculando el comportamiento moral social con el miedo y respeto al Cielo<sup>45</sup>. También es muy relevante mentar que los comentarios de Han Fei (韓非) son los más antiguos conservados y no exentos de polémica en torno a su autoría atribuible a interpolaciones posteriores de sus discípulos al igual que otros muchos de sus trabajos<sup>46</sup>.

Paralelamente es factible también realizar la siguiente mención con respecto al *Zhuangzi*. Tratándose de una colección de anécdotas, alegorías, parábolas y en definitiva relatos varios se enmarca alrededor del siglo III a.n.e., pero en este caso, el comentarista más reconocido académicamente es Cheng Xuanying (成玄英). Sus trabajos sobre el daoísmo se reúnen en seis —mayoritariamente los trabajos de estos especialistas comentaristas no se redujeron a una obra únicamente como es posible constatar—, pero sólo cuatro han llegado hasta la actualidad y de ellas la única que se refiere a la obra *Zhuangziana* es *Zhuangzi shu* (莊子疏). En un nivel inferior de prestigio se encontrarían Cheng Yining (程以甯) con su *Nanhua zhenjing zhushu* (南華真經注疏) y Lu Xixing (陸西星) con *Nanhua zhenjing fumo* (南華真經副墨) del siglo XVI, ambos.<sup>47</sup>

Las conclusiones comunes a destacar son resultativas puesto que en todos los casos se trata del ejemplo de obras o de tradiciones que han venido a fundamentar una tradición o a referirse a una obra referente para legitimar una herencia cultural, pero que no se fundamentan sobre un texto identificable y reconocido canónico sino sobre sus trabajos y comentarios posteriores para formalizar esa tradición o esa interpretación. En esta acción procedimental es posible dilucidar y desmentir el análisis contrastivo con sistemas y herencias de pensamiento o intelectual occidental que generaban otras tradiciones u otras escuelas y que en el caso chino se transformaban en una herencia común sobre una escuela o tradición concreta. El hecho de no encontrar una similitud en el proceder occidental legitimaba una conclusión negacionista de evolución o crítica, desarrollo o progreso de esas tradiciones chinas. Innegablemente, muy lejos de la realidad.

<sup>45</sup> Entre las obras de consulta referentes pueden ser útiles, respectivamente: Eduard Erkes, “«Ho-Shang-Kung's Commentary on Lao-tse» Part I”, *Artibus Asiae* 8, 2-4, 1945, pp. 121-196. Dan G. Reid, *The Heshang Gong Commentary on Lao Zi's Dao De Jing*, 2ª Edición, Montreal, Center Ring Publications, 2019; Ariane Rump (trans.), “Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi”, *Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy*, 6, Honolulu, University of Hawaii, 1979. Rudolf Wagner (trans.), *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany, State University of New York Press, 2003; 宗頤饒 (Zongyi Rao), 老子想爾注校牋 [Apuntes del Xiang'er del Laozi], 上海, 古籍出版社, 1991; Paul D'Ambrosio & Ouyang Xiao (ed.), *The Annotated Critical Laozi. With Contemporary Explication and Traditional Commentary*, Leiden, Brill, 2020.

<sup>46</sup> Bertil Lundahl, “Han Fei Zi, The Man and The Work”, *Stockholm East Asian monographs*, 1, 1992, pp. 218-259.

<sup>47</sup> Cfr. Luis Roncero, *La tradición esotérica taoísta: los fundamentos de la alquimia interior taoísta y sus correspondencias en la alquimia medieval española*, Tesis doctoral, UCM, 2012, pp. XX y XXI, respectivamente.

<sup>44</sup> Cfr. Jordi Vila & Albert Galvany, *Yijing. El libro de los cambios. Con el comentario de Wang Bi*. Vilair, Ediciones Atalanta, 2019.

### 3.4. Difusión de los abundantes recursos de documentación y bibliografía

Finalmente, prestando atención al conocimiento de la abundante bibliografía e investigación con respecto a la tradición filosófica china es posible percibir que algo sustancialmente generoso está alterando, extendiéndose a las últimas décadas, las posibilidades de interpretación y asimilación, crítica y estudio de la historia filosófica china.

Por un lado, los trabajos institucionales o generalistas e históricos como los de Paul R. Goldin<sup>48</sup> sustancialmente inclusivos desde el neolítico hasta la era pre-budista y con casi 12.500 referencias en lenguas no asiáticas son una buena prueba de peso del esfuerzo realizado. Huella indiscutible también resulta el arduo trabajo que desde múltiples instituciones se viene realizando para este fin. Entre otras, la enriquecedora aportación de la base de datos en línea creada en 1993 por la Universidad Johns Hopkins (JHU, en inglés) y la Biblioteca Milton S. Eisenhower (MSEL, en inglés) conocido como *Project Muse*<sup>49</sup> difunde estudios académicos de calidad y sus suscripciones se limitan a instituciones. Su papel como difusor de trabajos de utilidad destacando su aportación para el estudio de nuestro objetivo es considerable. Sirva ello de arranque para empezar a desmontar la falacia de la inexistencia de materiales rigurosos para el estudio de la tradición de pensamiento filosófico chino. Es un hecho los múltiples esfuerzos por generar perspectivas, metodologías y estrategias ajustables a la aportación filosófica sínica, que no sólo china, cuentan con recursos fiables para su transmisión y difusión y, en definitiva, para su superación desde la crítica científica y académica más sostenida.

Especial mención merecen publicaciones englobadoras y rigurosas como la de Allenton y Lackner<sup>50</sup> especializadas en las traducciones de las obras chinas a lenguas europeas que, no siendo exclusivas de la literatura filosófica, resultan de una generosa utilidad para múltiples análisis y enfoques.

Tanto por su temática como por sus enfoques, son destacables los trabajos interdisciplinarios comprometidos con el estudio de una historia intelectual con licencias a la sociología del conocimiento. Entre todos, el trabajo *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*<sup>51</sup> proporciona una explicación histórica fundamentando cómo las categorías tradicionales de conocimiento chino fueron “traducidas” a la nueva categoría académica *zhexue* (哲學) de la China moderna y contemporánea. Siguiendo a Makeham, la metáfora de Levenson para entender el choque intelectual entre

la versión sínica y la occidental es muy característica y reveladora: “Lo que Occidente probablemente le hizo a China es cambiar el idioma de este último; lo que China le hizo a Occidente es ampliar el vocabulario de este último”<sup>52</sup>. Es obvio a estas alturas reconocer ese cambio de paradigma semántico chino con el advenimiento de occidente en su marco teórico intelectual, pero también lo es la aceptación de la crisis epistemológica de la tradición china al final del siglo XIX y de qué manera fue inspirador de desarrollo y progreso tanto en los vocabularios y términos técnicos y paradigmas conceptuales como en los esquemas de periodización y las categorías bibliográficas occidentales desde donde releer su tradición y actualizarla. Este proceso, no obstante, no es posible entenderlo más allá de un procedimiento continuo de negociación y convivencia, de apropiación y adaptación de esta riqueza metodológica, encabezada por intelectuales chinos comprometidos con la modernización de sus registros históricos y, en definitiva, la creación de la filosofía china como disciplina moderna.

Por otro lado, más temática y comprometida con una hermenéutica de re-conceptualización, la bibliografía existente en torno a la filosofía china exige saber que sus fuentes desde el siglo XVII al siglo XIX la enmarcaron eruditos jesuitas en relación a conceptos confucianos diversos: “Superar la comprensión de los principios a través de la investigación de las cosas” (*gewu qiongli*, 格物窮理) y/o “aprendizaje a partir de los principios” (*lixue*, 理學). Continuando con Makeham, es relevante hacerse eco de la sentencia esclarecedora de Standaert, aunque esta se enmarque en la discusión jesuítica por el uso de conceptos neoconfucianos para su discusión de la filosofía aristotélica en el período dieciochesco: “Cuando se habla de filosofía en China hoy, incluso sobre filosofía china, se usa un lenguaje basado en el adopción china de términos filosóficos occidentales”<sup>53</sup>. De alcance amplio, su efecto exige recordar que los términos filosofía y *zhexue*, albergan una trayectoria y una historia propias.

Valorando y considerando que la categorización china en cuanto a su tradición filosófica tradicional la ordenaba en las “cuatro divisiones” (*sibu*, 四部), los “clásicos” (*jing*, 經), la “historia” (*shi*, 史), los “maestros” (*zi*, 子) y las “recopilaciones” (*ji*, 集); la introducción en 1909 del estándar de clasificación decimal deweyano es prueba de esa “traducción” buscando su adaptación de las categorías funcionales occidentales con el montante filosófico chino y su tradición, no exenta de controversias y curiosidades.<sup>54</sup> Entre estas, una cuestión se repite y no es más que la dificultad de distinguir y separar categórica y funcionalmente entradas en la sección de Filosofía y en la de Literatura, valorando en algunos momentos su aparición en ambas. Como muestra sirvan las

<sup>48</sup> Cfr. Paul R. Goldin, *Ancient Chinese Civilization: Bibliography of Materials in Western Languages*, Berkeley, Society for the Study of Early China, 2003.

<sup>49</sup> Véase: <https://muse.jhu.edu/>

<sup>50</sup> Cfr. Viviane Alleton & Michael Lackner (dir.), *De l'un au multiple. Traduction du chinois vers les langues européennes. Translation from Chinese into European Languages*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1999.

<sup>51</sup> Cfr. John Makeham (ed), *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, The Chinese University of Hong Kong Press, 2012.

<sup>52</sup> Traducción propia. Véase: Cfr. Joseph Levenson, *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*, vol 1, Berkeley, University of California Press, 1968, p. 157.

<sup>53</sup> Cfr. Nicolas Standaert, “The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China” en Jan A. M. Mayer & Peter M. Engelfriet (eds), *Linked Faiths. Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000, p.293

<sup>54</sup> Véase: John Makeham (ed), *ibidem*, p. VIII.

obras de *Chunqiu* (春秋), *Zhouli* (周禮), *Zhouyi* (周易), *Lunyu* (論語) o *Mengzi* (孟子). De manera que se optó, por criterios de funcionalidad, ampliar significativamente la cantidad de categorías bibliográficas y alejándose de las divisiones tradicionales se crearon quince y más tarde se extendería hasta la treintena. De todas ellas, las subcategorías Lógica (*lunli*, 論理), Ética (*lunlixue*, 倫理學), Psicología (*xinli*, 心理) y Filosofía (*zhexue*) fueron consolidadas, mientras que la referida a Filosofía china (*zhongguo zhexue*, 中國哲學) tendría que esperar hasta 1929. A su vez, en 1936 esta última fue fraccionada en subcategorías desde el período pre-Qin hasta la modernidad equiparándose a las entradas de la Filosofía occidental y permitiendo un enriquecimiento nominal de pensadores que, en otro formato de categorización, no hubieran tenido presencia.

Sin duda, la profesionalización del conocimiento característica del siglo XIX y con ella la creación de instituciones tanto para su desarrollo como para la propagación y divulgación del conocimiento acumulado, alcanzó a China en el siglo XX y comprometió a sus intelectuales no sólo en alcanzar y conocer esa tradición extranjera sino también en detallar, recuperar y difundir la propia desde los parámetros científicos occidentales. En China, este proceso se inició con la copiosa aparición de revistas especializadas, surgimiento de asociaciones profesionales y el establecimiento de bases disciplinarias universitarias y la regulación de la calificación profesional; todo ello en torno a 1911. Y si bien es posible encontrar en la Universidad de Beijing el departamento de Filosofía más antiguo de toda China —donde se halla el programa de estudios filosóficos más antiguo datado en 1898—, la creación en 1918 de la Asociación de Filosofía de la Universidad de Pekín (北京大學哲學會) es prueba del interés agrupacionista de la época, aunque sea la Asociación de Filosofía China (中國哲學會) que se establece en 1935 la muestra del interés por unificar y no centralizar estas comunidades. De esta época también son destacables las numerosas asociaciones filosóficas de tendencia confuciana entre las que la Academia Nueva Asia (新亞書院) —establecida en 1949 en Hong Kong— será un pilar importante de la Universidad china de Hong Kong integrándose en ella en 1964 como el New Asia College. Todas ellas constituyen los fondos más documentadas y prestigiosos de bibliografía filosófica de China.

#### 4. Conclusiones

Además de la existencia de estas bases documentales vinculadas al desarrollo de la disciplina filosófica en China y de proyectos internacionales transversales que instruyen un nuevo conocimiento del legado filosófico chino, la relevante apuesta actual por el correcto tratamiento de la historia de las ideas chinas fundamenta un análisis e interpretación de su herencia intelectual para comprender su presente y proyectar su evolución futura.

La transición en ese sentido, como apunta Sean Golden en su *Bibliografía alternativa de los estudios de Asia Oriental*, hacia un mundo pos-occidental pareciera

no tener freno<sup>55</sup> y la progresiva pérdida de la característica certeza de la modernidad ha sido sustituida por esa “segunda modernidad” beckiana<sup>56</sup> que legitima en la fluidez y en la no universalidad la necesidad de extender los valores y, con ellos, el propio estudio del conocimiento, su desarrollo, estudio y difusión.

Tanto porque el sincretismo religioso que la convivencia y contacto con sociedades y culturas asiáticas ha desmontado categorizaciones monoteísticas como porque los resultados desde la psicología cognitiva vienen a desmantelar la máxima de la universalidad y unilateralidad de la cognición humana<sup>57</sup>, pareciera que el concepto de modernidad es un fenómeno contingente a la historia de Europa.

En ese marco, y valorando la occidentalización excusada en la modernidad que la cultura, aplíquese también a filosofía, China ha venido a verse obligada a acomodarse, exigiendo para su correcta comprensión una sensibilización a estudios, y con ello bibliografía, que expongan esta situación. Entre ellos —y la propuesta de Golden es muy fructífera—, el posicionamiento occidental puede verse representado en los trabajos de Timothy Brook, Patricia Ebrey, Mark Elvin, Valerie Hansen, Eric Hayot, Mark Edward Lewis y Haun Saussy; pero también es insoslayable la familiarización con las estimaciones de la nueva generación de intelectuales chinos como Rey Chow, Hu Angang, Kam Louie, Lydia H. Liu, Shih Shumei, Wang Hui, Wang Shaoguang o Zhang Longxi<sup>58</sup>.

El centenario en 2011 de la Revolución Xinhai, por un lado, y el setenta aniversario de la instauración de la República Popular de China en 1949, por otro, muestran su relevancia y permanencia no solo en términos ideológicos políticos sino también en términos ideológicos de construcción de identidad y como ambos alcanzan y condicionan la investigación académica de la sociedad y la cultura china.

Ambos hechos históricos de inflexión revelan una intencionalidad por la asimilación de “tradicción y modernidad” y de “progreso y conservadurismo” junto con una digestión de los valores tradicionales y su adaptación a la sociedad china contemporánea. Mapear no sólo este proceso sino también la herencia filosófica china desde paradigmas científicos es una realidad en la actualidad y ha dejado de ser un sueño. Y no únicamente el estudio de las perspectivas multifacéticas que representan los fundamentos epistemológicos axiales de la sociedad china moderna, como defiende Jana Rošker<sup>59</sup> son relevantes,

<sup>55</sup> Cfr. Sean Golden, “Bibliografía alternativa de los estudios de Asia Oriental”, *Yuanfang Magazine. Revista Iberoamericana de Asia Oriental*, 5 febrero 2018 <<http://www.yuanfangmagazine.com/ideas/el-experto-recomienda/sean-golden-propone-una-bibliografia-alternativa-de-los-estudios-de-asia-oriental/>> (Acceso 20/04/2020).

<sup>56</sup> Cfr. Ulrich Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Cambridge, Polity Press, 2010, pp. 62-63.

<sup>57</sup> Cfr. Charles T. Mathewes, “An Interview with Peter Berger”, *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 2006, pp. 152-161; Richard E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently – And Why*, Nueva York, The Free Press, 2003; respectivamente.

<sup>58</sup> Véase: Sean Golden, *Ibidem*.

<sup>59</sup> Cfr. Jana Rošker & Nataša Vampelj Suhadolnik (ed), *Modernisation of Chinese Culture: Continuity and Change*. Cambridge Scholars Publishing, 2013.

sino que también es lícito no perder de vista de qué manera tanto la revolución republicana de 1912 como la revolución socialista iniciada con el Movimiento de la Nueva Cultura de 1915 y el Movimiento del 4 de mayo de 1919 o la fundación del Partido Comunista chino en 1921, no alcanzaron su cenit en 1949<sup>59</sup>. El marco contextual ideológico de esta última fecha basaba su éxito en el concepto de una “nueva democracia” frente a la “democracia liberal” y la democracia “popular”, comprometida con campesinos y obreros, decayó con una simplificación de la teoría socialista y un extremismo de la marxista. Esta última atraería a la intelectualidad china por ofrecerse como un conjunto de principios científicos que no teóricos. Ahí es posible encontrar su atractivo para la China de la época, como para otras sociedades en desarrollo. Con todas sus luces y sombras, el más notable legado maoísta ha resultado ser su concepto de “al modo chino” que tanto políticamente —el propio PCC— no es parte de ningún sistema político, sino que ha venido a ocupar él mismo el espacio del sistema— como culturalmente —extensible al ámbito filosófico donde prevalece la aportación china como más pragmática— marcan la dirección de todo desarrollo en China, político, social, académico, etc. El atributo de innovación de aplicación a todos los niveles y en todos los sentidos, y también en lo filosófico, en la China del siglo XXI se nutre de la máxima convertida en categoría funcional “al modo chino”, resultando indispensable para comprender también el desarrollo y el futuro de la filosofía en China,

así como sus influencias en la sociedad, la cultura y la identidad china contemporánea.

En ese marco, el trabajo que finaliza ha revisado el estudio de la Filosofía china y de la tradición filosófica china para extraer la evolución de la construcción de su identidad en el marco del período histórico chino de la modernidad. Acotados sus fundamentos diferenciados, se han desarrollado aspectos determinantes para su estudio y atención académica y para su consideración como una propuesta viable de asimilación y comprensión de la filosofía china, de su enseñanza y de su estudio.

Con ello, y si bien las valoraciones de autores referentes y de reconocido prestigio como Chen Lai y Hu Shi sirven para enmarcar contextualmente la reflexión china al respecto, también la revisión de trabajos de sinólogos occidentales actualiza y consensua conclusiones referenciales. Las categorías utilizadas desde donde analizar esos fundamentos defienden la existencia de un cambio paradigmático en las metodologías de estudio del caso filosófico chino, la necesidad de no poder hacerlo sin una perspectiva global integradora, el reconocimiento de aquello que hace diferente a la tradición china, sin duda su modo de transmitir su legado filosófico, pero también son todas relevantes para legitimar de solvencia una propuesta innovadora de la comprensión —a la par de estudio y de investigación— de la difusión y uso recurrente de la extensa bibliografía especializada, rigurosa y académica que permite comprender y asimilar la tradición filosófica china de manera diferente.

## 5. Referencias bibliográficas

- Allenton, V. & Lackner, M. (dir.), *De l'un au multiple. Traduction du chinois vers les langues européennes*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1999.
- Beck, U., *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Cambridge, Polity Press, 2010.
- Chen, L., “Studying Chinese Philosophy: Turn-Of-The-Century's Challenges”, *Revue internationale de philosophie*, vol. 2, n.º 232, 2005, pp. 181-198.
- Defoort, C., “Is there such a Thing as Chinese Philosophy?”, *Philosophy East & West*, vol. 51, n.º 3, 2001, pp. 393-413.
- Eisenstadt, S. N., “The axial age: the emergence of transcendent visions and the rise of clerics (1982)”, en J. M<sup>a</sup> Pérez-Agote (trad.) “La era axial: la emergencia de las visiones trascendentales y el ascenso de los clérigos (1982)”, *Sociología histórica*, vol. 7, 2017, pp. 385-406.
- Feng, Y. [冯耀明], *Los problemas metodológicos de la filosofía china [中國哲學的方法論問題]*, Taipei, Compañía cultural de Yunchen [允晨文化實業股份有限公司], 1989.
- Feng, Y., *The Spirit of Chinese Philosophy*, Londres, Kegan & Trench, 1947.
- Galambos, I., “Laozi teaching Confucius: history of a text through time”, *Studies in Chinese Religions*, vol. 4, n.º 4, 2019, pp. 1-27. DOI: [10.1080/23729988.2018.1560777](https://doi.org/10.1080/23729988.2018.1560777)
- Golden, S., “Bibliografía alternativa de los estudios de Asia Oriental”, *Yuanfang Magazine. Revista Iberoamericana de Asia Oriental*, 05-02-2018.
- . “China celebra su 70º aniversario como país «comunista» que defiende el orden liberal frente a países «capitalistas» que pretenden volver al proteccionismo”, *Observatorio de política china*, 02-10-2019.
- Goldin, P. R., *Ancient Chinese Civilization: Bibliography of Materials in Western Languages*, Berkeley, Society for the Study of Early China, 2003.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, München, Luchterhand, 1962.
- Heiner, R., “Philosophy in China? Notes on a debate”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2005, n.º 27. Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question. pp. 49-65. DOI: [10.3406/oroc.2005.1196](https://doi.org/10.3406/oroc.2005.1196)

<sup>59</sup> Cfr. Sean Golden, “China celebra su 70º aniversario como país «comunista» que defiende el orden liberal frente a países «capitalistas» que pretenden volver al proteccionismo”, *Observatorio de política china*, 11 octubre 2019 <<http://politica-china.org/secciones/china-celebra-su-70o-aniversario-como-pais-comunista-que-defiende-el-orden-liberal-frente-a-paises-capitalistas-que-pretenden-volver-al-proteccionismo/>> (Acceso 02/01/2020)

- Johnson, G., *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2014.
- Levenson, J., *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- Levi, J. *Los funcionarios divinos: política, despotismo y mística en la China antigua*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- Lundahl, B. “Han Fei Zi, The Man and The Work”, *Stockholm East Asian monographs*, 1, 1992.
- Makeham, J. (ed.), *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, The Chinese University of Hong Kong Press, 2012.
- . *Modern Chinese Philosophy*, vol. 17, Leiden/Boston, Brill, 2018a.
- . *Modern Chinese Philosophy*, vol. 21, Leiden/Boston, Brill, 2018b.
- Mou, Z. [牟宗三], *Obras completas del Sr. Mou Zongsan* [牟宗三先生全集], Taipei, Lianjing [台北联经出版事业公司], 2013.
- Roetz, H., “Closed or Open? On Chinese Axial Age Society”, *Bochumer Jahrbuch Zur Ostasienforschung*, 39, 2016, pp. 137-169.
- Rošker, J., “The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought”, *Asian Philosophy*, vol. 20, n.º I, 2010, pp. 79-96.
- . “Intercultural Methodology in Researching Chinese Philosophy”, *Filosofía y Cultura* [哲學與文化], vol. 42, n.º 3, 2015, pp. 1-22.
- . “Metodología de la filosofía china y los estudios transculturales” [中國哲學的方法論與跨文化研究], en Yahui Yang (ed.), *Nubes en el cielo: un cruce de la sinología europea y las perspectivas humanistas de Oriente y Occidente* [楊雅惠-主編, 垂天之雲: 歐洲漢學與東 / 西人文視域的交映], Guangzhou, Editorial de la Universidad Sun Yat-Sen [廣州, 中山大學出版社], 2018, pp. 1-17.
- Rošker, J. & Vampelj Suhadolnik, N. (ed.), *Modernisation of Chinese Culture: Continuity and Change*, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Standaert, N., “The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China”, en J. A. M. Mayer, P. M. Engelfriet, (eds), *Linked Faiths. Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000.
- Terol, G., *El Daoísmo y la Sinología en Occidente. Una breve historia paralela de la difusión de ambas*, prólogo de Yong Chen, Granada, Comares, 2019.
- . *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la Filosofía Occidental*, prólogo de José Ramón Álvarez, Barcelona, Herder, 2016.
- Vila, J. & Galvany, A., *Yijing. El Libro de los Cambios. Con el comentario de Wang Bi*, Vilaür, Ediciones Atalanta, 2019.
- Weber, R., Gassmann, R. H., “Introduction: «What is Chinese Philosophy?»”, en R. C. Steineck, R. Weber (eds) *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World, I-China and Japan*, Leiden/Boston, Brill Rodopi, 2018.
- Yang, Y., [楊雅惠, 主編] (ed.), *Nubes en el cielo: un cruce de la sinología europea y las perspectivas humanistas de Oriente y Occidente* [垂天之雲: 歐洲漢學與東 / 西人文視域的交映], Guangzhou, Editorial de la Universidad Sun Yat-Sen [廣州, 中山大學出版社], 2018.
- Zhang, D., *A Collection of Zhang Dainian's Works*, Beijing, Zhonghua Book Company, 2018.
- Zhao, T. [赵汀阳], “Más allá del lenguaje y el idioma” [语言和语言之外], *Investigaciones filosóficas* [哲學研究] 3, 1987, pp. 74-80.
- Zhang, Z. [張之洞], *Fomentando el aprendizaje* [勸學篇], Taipei, Wenhai Chubanshe [台北, 文海出版社], 1967.
- . *Persuasión* [勸學篇], Taipei, Wenhai Chubanshe [台北, 文海出版社], 1967 (reed. 1898).