

CULTURA Y SOCIEDAD

DISTINGUIENDO SIMILITUDES Y DIFERENCIAS; COMBINANDO ORIENTE Y OCCIDENTE. PERSPECTIVAS PRESENTES Y FUTURAS DE LA CULTURA CHINA

LI SHENZHI¹

Li Shenzhi (1923-2003), nacido en la antigua ciudad industrial de Wuxi, provincia de Jiangsu, en el seno de una familia de comerciantes, experimentó tempranamente los horrores de la guerra cuando, con sólo quince años de edad, su ciudad natal fue bombardeada por el ejército japonés y su primo de once años, asesinado frente a la puerta de su hogar en Zhoushilong.² Entre 1941 y 1945, asistió a las universidades de Yanjing en Beijing y St. John's en Shanghai, licenciándose finalmente

¹ Discurso pronunciado el 20 de diciembre de 1992 en el Simposio Internacional "Economía e Interactividad Cultural en el Asia Oriental" (*Dongya diqu jingji yu wenhua budong*), en Quanzhou, Fujian, y publicado originalmente en *Er shi yi shiji*, Hong Kong, núm. 2, 1993. Traducimos a partir de la reedición del mismo, con diversas modificaciones, en *Dongfang*, núm. 3, 1994, pp. 4-9.

² Pocos son todavía los estudios biográficos sobre Li Shenzhi. En lengua inglesa, puede consultarse la breve entrada de Liu Chang en *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*, Edward L. Davis (ed.), Londres/Nueva York, Routledge, 2004, pp. 455-456, así como el estudio sobre la transición política del continente tras los sucesos del 4 de junio, en Joseph Fewsmith, *China since Tiananmen: The Politics of Transition*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001, pp. 123-124. En lengua china, véanse las correspondientes biografías en *Li Shenzhi yu ziyouzhuoyi zai Zhongguo de mingyun*, Feng Chongyi (ed.), Hong Kong, Xianggang shehui kexue chubanshe, 2004, y *Huainian Li Shenzhi*, Ding Dong (ed.), Hong Kong, Shidai chaoliu chubanshe, 2003. Véase el artículo, anónimo, "Huainian Li Shenzhi xiansheng", en *Nanfang dushi bao*, Guangzhou, 22 de abril de 2008, p. 31. En lo referente a los eventos de Nanjing y las experiencias de juventud del autor, puede consultarse Katsuichi Honda, *The Nanjing Massacre: A Japanese Journalist Confronts Japan's National Shame*, Frank B. Gibney (ed.), Karen Sandness (trad.), Nueva York, M. E. Sharpe, 1999, pp. 76 ss.

en la Facultad de Economía de Chengdu, Sichuan, nueva sede de la Universidad de Yanjing, tras la reciente ocupación japonesa de Beijing. En 1942, se afilió a la Sociedad de las Juventudes Demócratas vinculada al Partido Comunista, del que no pasaría a formar parte hasta 1948. Tras finalizar sus estudios, se estableció como profesor de secundaria y editor, entró a formar parte de la agencia de noticias Xinhua y estuvo a cargo de su sección internacional en Yan'an, Shanxi. Su competencia en el panorama internacional, le valió el reconocimiento del entonces ministro de asuntos exteriores, Zhou Enlai, de quien fue secretario entre 1954 y 1957, y a quien acompañó a las conferencias de Ginebra, en 1954, y Bandung, Indonesia, en 1955. Acusado de derechista y defensor de la "Gran Democracia", fue finalmente expulsado del partido en 1958, y destituido temporalmente de sus cargos periodísticos en Xinhua hasta su rehabilitación en 1978 bajo la influencia de Deng Xiaoping, de quien fue consultor durante dos meses en Norteamérica. En los años ochenta, se responsabilizó de la Academia China de Ciencias Sociales, de la que fue vicepresidente de 1983 a 1990, y formó parte del Comité de la Asamblea Popular Nacional en 1988. Tras su retiro a principios de los noventa, dedicó sus esfuerzos a la redacción de numerosos artículos, fruto de su experiencia en relaciones internacionales y de sus lecturas en torno a la modernización del continente, convirtiéndose en adalid del liberalismo chino y la globalización —entendida ésta como cosmopolitanismo ("tianxia zhuyi"). El 22 de abril de 2003, tras una grave neumonía, falleció a causa de una complicación de riñón, dejando a sus espaldas una voluminosa producción ensayística que sería editada, póstumamente, en el año 2005, bajo el título de *Li Shen zhi Wen ji* (recopilación de noventa ensayos).

Abreviaturas utilizadas:

| | |
|--------|------------------------------|
| QDSKQS | <i>Qinding Siku quanshu</i> |
| SSJS | <i>Shisan jing zhushu</i> |
| SKQS | <i>Xu xiu Si ku quan shu</i> |
| T | <i>Taishou Tripitaka</i> |
| XZJ | <i>Xuzangjing Tripitaka</i> |
| ZHSJ | <i>Zhonghua Shuju</i> |

“Cielo y hombre combinados en uno” y “Cielo y hombre divididos”: similitudes y diferencias entre las culturas de Oriente y Occidente

Desde la relevante expresión “el siglo XXI es el siglo del Asia suroriental”,³ la idea de otorgar a la cultura oriental una posición predominante o de liderazgo en el siglo XXI ha comenzado a volverse también relevante. Es posible que se originase en Japón. Cinco años atrás, recibí una invitación para asistir como encargado a la “Conferencia de Intelectuales de Asia Oriental” en Tokyo,⁴ y fue entonces cuando escuché tal expresión de distinguidas personalidades de ese país. En los últimos años, parece haber alcanzado a resonar también entre los chinos. Para nosotros los asiáticos, escuchar este tipo de palabras es algo que nos hace experimentar entusiasmo en nuestros corazones, que ilumina nuestros semblantes. Sin embargo, como investigador de la filosofía china, no puedo evitar examinar esta cuestión.

En primer lugar, a qué se refieren en realidad las así denominadas culturas oriental y occidental, es algo de muy problemática clarificación. La cultura occidental es comparativamente más fácil de definir, refiriéndose en líneas generales a la tradición griega y romana sumada a la posteriormente integrada tradición cristiana del pasado, la cual atravesó asimismo el Renacimiento, la Reforma Protestante y la Ilustración, para con ello prosperar considerablemente en los últimos siglos en la tradición cultural de la Europa Occidental y de América del Norte. En las instituciones educativas de los países occidentales de la actualidad, los estudios se corresponden en general a una “centralización en la cultura occidental”, que es como puede ser fundamentalmente resumida. En lo que a nosotros los chinos respecta, sin duda, lo que más nos sorprende es la metodología y lógica de su espíritu científico a la par de sus avances tecnológicos,

³ A esta concepción se entregaron numerosos intelectuales japoneses a lo largo del los ochenta, “*ni jyuu ichi seiki wa Ajia no seiki*”, junto al semejante “*Nippon no Runesansu*” (Renacimiento Japonés), en el cual podía identificarse —tal como materializara, *mutatis mutandis*, Li Shenzhi en China— Asia con Japón. A este respecto, véase Ueda Masaaki, *Ajia to Nippon no Runesansu: kyousei to mingiwaka*, Tokyo, Bun-eido, 1999.

⁴ Organizada por la Keizai dantai rengokai (Federación de Grupos Económicos, comúnmente abreviada: Keidaren) en Tokyo, a principios de diciembre de 1988, con la intención de examinar el desarrollo económico de Asia Oriental y su trasfondo cultural.

además de su economía de mercado y su gobierno democrático. En cuanto a qué es la cultura oriental, ésta no parece tan fácil de definir. Si entendemos Asia como Oriente, Europa como Occidente, entonces el cristianismo tendría su origen en Asia, pero habría florecido en Europa. También hay quien toma las culturas árabe, india y china combinadas, como si fueran una cultura oriental conjunta, que presenta marcadas diferencias. Sin embargo, algunos las dividen siguiendo una concepción geográfica en la que los europeos de Occidente creen habitar en el centro del mundo. Lo cierto es que no hay forma de agruparlas en una única categoría. Si tomamos únicamente la cultura árabe como equivalente a la cultura islámica, el islam en sí deriva del judaísmo y del cristianismo de la cultura occidental, por lo que querer distinguir con claridad entre Oriente y Occidente, no es tarea sencilla. Adicionalmente, si hablamos desde sus orígenes, indios (al menos en sus castas superiores) y europeos poseen misma raza y cultura, una cultura que guarda una íntima relación con las culturas griega y persa. Sin embargo, con los orígenes de chinos y japoneses, posee vínculos excesivamente lejanos. Pretender alejar la cultura india de Europa y acercarla a China o Japón, tan sólo puede constituir un gran equívoco.

Al analizar la posición referente a la teoría de la prosperidad y declive de las culturas oriental y occidental, puede conjeturarse con relativa certeza que la denominada cultura oriental se refiere, principal o esencialmente, a la cultura china. La población china ocupa una quinta parte del mundo; su región ocupa la mayor parte del continente del Asia Oriental; su cultura consiguió antaño que, a través de su unidad y continuidad, el mundo hablase de ella con gran estima, y en los últimos miles de años ha irradiado de forma continua las regiones periféricas, conocidas al día de hoy como regiones culturales sinográficas (o regiones culturales [definidas por el uso de] palillos).⁵ Al estudiar las similitudes y las diferencias entre la cultura china y la cultura occidental, hay, a gran escala, más de cuatrocientos años de historia; a pequeña escala, poco más de cien años de

⁵ James A. Matisoff acuñó el término “sinosfera” —o “culturas sinosféricas”— en su artículo “On Megalocomparison”, *Language*, vol. 66, núm. 1, marzo de 1990, pp. 106-120, 113, posteriormente desarrollado en “Sino-Tibetan Linguistics: Present State and Future Prospects”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 20, 1991, pp. 469-504, 485 ss.

historia. Ésta es ciertamente una cuestión de interés común a cada uno de los países y gente de las regiones sinográficas. Por ello, investigar la discusión en torno a la prosperidad y declive de las culturas oriental y occidental reduciéndolas a un discurso referente al auge y caída de las culturas china y occidental, aunque no pueda abarcar la totalidad del mundo, posee ya suficiente significación universal y actual. En realidad, en este mundo, es difícil encontrar quien pueda investigar comparativa y simultáneamente las interrelaciones entre las culturas occidental, islámica, india y china. Incluso si lo hubiera, si no incorpora la cultura india de América, la cultura de las islas del Pacífico, y la cultura negra del África, sigue sin poder considerarse una investigación global, siendo inevitable tropezar, en el mundo actual, con la dura censura del cada vez más en boga discurso de la pluralidad de culturas.

Además de los límites de las culturas oriental y occidental, resta aún un problema en cuanto a su comprensión. Lo que los estudiosos japoneses dicen es que los rasgos de la cultura occidental son “reduccionismo a los factores elementales” y “análisis de su suma”, pero como este modo de conocimiento ha llegado a su fin, deberemos en adelante recorrer el camino del holismo, y es ésta precisamente la posición superior de la cultura oriental. En lo que a los estudiosos chinos respecta, lo que he oído es que el conocimiento de Occidente es alcanzado por análisis, y el conocimiento de Oriente es alcanzado por síntesis. En la actualidad, la capacidad de análisis se ha empobrecido, y el camino de la síntesis, por ende, ha prosperado, llegando con ello a la conclusión: “El Cielo Azul ha muerto, el Cielo Amarillo se alza”⁶ —la cultura oriental prosperará sustituyendo a la cultura occidental.

Volviendo a deliberar sobre ello, no importa si es análisis o síntesis, y tampoco importa si se examinan profundamente los detalles o si se observa su totalidad, todo ello forma parte

⁶ *Hou Han Shu*, ZHSJ 71.2299. Este Cielo Azul es el Cielo que otorgó el Mandato a los Han, ante el cual se alzaron en rebelión, liderados por el daoísta Zhang Jiao, los Turbantes Amarillos. Cf. el panfleto de los Bóxers, “sus hombres carecen de ética (*lun*), sus mujeres siguen el adulterio, los niños de estos demonios son todos hijos engendrados por estas madres; si no lo creéis, atentamente observad, los ojos de los hijos de estos demonios son completamente azules” (1899), en *Yibetuan shiliao*, Chinese Academy of Social Sciences, 1982, p. 18. 019611402289.

del modo en que la humanidad conoce el mundo y se conoce a ella misma. A este respecto, ni Oriente ni Occidente tienen, ni pueden tener, principio diferenciador alguno. En líneas generales, síntesis y análisis, ni pueden separarse ni pueden oponerse. En lo que respecta a la síntesis investigativa minuciosa y a las disparidades analíticas, parece ser que han sido los occidentales los únicos que han alcanzado tal grado de competencia. Kant, por ejemplo, fue uno de ellos, y además este occidental, precisamente, fue quien enfatizara de forma especial que “la síntesis es más importante que el análisis, más esencial”.⁷ El griego Aristóteles, en fecha tan temprana como dos mil trescientos años atrás, apuntó a que “el todo es mayor que la suma de sus partes”,⁸ palabras que resuenan permeadas de “sabiduría orientalizante”. Viéndolo así, diferenciar a través de la síntesis y el análisis las culturas oriental y occidental parece no alcanzar tampoco a rozar el problema.

Ya que no es posible alcanzar una discusión comparativamente más sistemática y detallada, me veo forzado a hacer uso de mis propias ideas para examinar este argumento en lo que a las similitudes y diferencias en el auge y la caída de Oriente y Occidente respecta. Puedo observar que más acorde con las teorías admitidas es tomar la fuente de la cultura oriental como “Cielo y hombre combinados en uno”,⁹ y tomar la fuente de la cultura occidental como “Cielo y hombre divididos”. Por supuesto, como ya se ha dicho, lo que aquí se denomina “Oriental” apunta únicamente a China, pero, aun habiendo surgido durante cientos de años no pocas divergencias entre chinos y otros miembros de las regiones sinográficas, podemos también mostrar una cierta laxitud.

Comenzar nuestra comprensión de la cultura china desde “Cielo y hombre combinados en uno” no carece de fundamento. Los chinos siempre hemos creído que “Cielo y Tierra

⁷ Véase, por ejemplo, la sección pertinente acerca de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, en KrV B130. La cita en cuestión se encuentra en el influyente artículo de su contemporáneo Li Zehou, “Kangde renshilun wenti de tichu”, *Wenshizhe*, núm. 1, 1978, pp. 57 ss.

⁸ Cita erróneamente atribuida a Aristóteles por varios autores, por ejemplo en Wu Kunru, *Zhexue gailun*, Taipei, Wu-nan, 1986, p. 229.

⁹ Idea ya presente en numerosos textos Han, por ejemplo, *Hou Han Shu* 40a.1336; *Chunqiu fanlu* SKQS 10.315-6.

tienen los mismos orígenes que yo, la multitud de cosas tienen la misma sustancia que yo”,¹⁰ “*Qian* nomina al Cielo, *Kun* nomina a la Tierra [...] las gentes como yo nacen de padres semejantes, de las cosas yo participo”.¹¹ Esta filosofía impregna así instituciones y reliquias, obras de arte y pintura, encarnando todos ellos este espíritu. En lo que a los occidentales respecta, es difícil precisar si los filósofos de la antigua Grecia, que apasionados exploraron los profundos misterios del universo, poseían o no idea alguna semejante a “Cielo y hombre combinados en uno” o “lo espiritual y yo tenemos el mismo origen”.¹² Desde que los romanos se convirtieron al cristianismo, cierto es que entre lo espiritual y el hombre, y entre el hombre y la naturaleza, se ha trazado una línea divisoria, haciendo que la energía de las personas se manifieste hacia la exploración de lo exterior. Por ello, cuando los europeos navegaron hacia el Este entrando en contacto con los asiáticos, al llevar éstos consigo las ciencias naturales, en conjunción con los estudios de la naturaleza (*xing*) y la estructura (*li*) de los chinos, tomó forma visible este distintivo contraste.

La historia del encuentro entre la cultura china y la cultura occidental es una complicada y tortuosa historia. En general, comenzando por los sucesos de [los últimos] doscientos años, China se consideraba a sí misma poseedora del Mandato de la

¹⁰ Sengzhao (384-414), *Niepan wuming lun*, 7 (= *Zhao lun* 4:7; T 45 1859.197a 12-13).

¹¹ Esta idea se encuentra en el comentario al *Libro de los Cambios*, *Zhouyi shuo gua*, y en Zhang Zai (1020-1077), *Xi ming*, 1 (= *Zhang Zai ji* ZHSJ 62), leyendo originalmente “padre” en lugar de “Cielo” y “madre” en lugar de “Tierra”. Sobre *qian* y *kun*, primer y último hexagramas del *Yi jing*, cuya correspondencia con los principios masculino y femenino formaba la antigua palabra para “universo”, véase Edward L. Shaughnessy, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 197-220. Sobre Zhang Zai y su breve inscripción, núcleo central de la visión armónica del neo-confucianismo y contrapunto del maísmo en el pensamiento posterior de Feng Youlan, véase Chan Wing-tsit, *A Source Book of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 497, y Feng Youlan, *Zhen Yuan liushu*, 2 vv., Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1996, II, pp. 626-649.

¹² Traducimos “shen” por “espiritual”, englobando así ambos sentidos, el tradicionalmente chino y el cristiano. En el primer caso, lo espiritual, como lo humano, son ambos producto de una causa ulterior inmanente, general aunque no exclusivamente asociada a la idea del *Dao*, mientras que para el cristianismo, lo divino es concebido como *causa sui* transcendente.

Soberanía Celestial del Reino,¹³ y miraba a Occidente como un país de bárbaros salvajes, no teniéndolo en absoluto en cuenta. Aunque los occidentales ya habían llegado en una ocasión a evangelizar enérgicamente, atrayendo además a un gran número de seguidores, la mayor parte de éstos pertenecía a los estratos más bajos de la sociedad, no habiendo alcanzado a influir en absoluto las bases de la religión estatal china (haciendo uso de una expresión moderna, podría llamarse “ideología”). Observando la corte imperial china, los occidentales tan sólo realizaron medidas astronómicas, computaron calendarios, crearon un reloj sonoro automático y una “fuente de estilo occidental”,¹⁴ hechos todos ellos raros y sofisticados que podían resultar de utilidad y nada más.¹⁵ Al contrario, los misioneros occidentales tomaron en alta estima la cultura filosófica de China, introduciendo concienzudamente ciertos clásicos en Europa. Allí tuvieron lugar una serie de innovaciones locales con los objetivos de “usar a Oriente para Occidente” y “apoyarse en China para cambiar el gobierno”,¹⁶ excediéndose con ello en ornamentarla exageradamente,¹⁷ causando incluso un cierto “sensacionalismo” cuya correspondencia entre lo nominado y su realidad, bien no era tal, bien no necesitaba de ella. Tras los

¹³ Nombre con el que se autodesignaba la Dinastía Qing previamente a la derrota sufrida en las Guerras del Opio.

¹⁴ Tanto Matteo Ricci como Michele Ruggieri —este último, junto a Francisco Pasio, en 1582— ya habían presentado sendos relojes a la corte, valiéndole al primero de ellos, en 1601, la aceptación del Emperador Wanli y convirtiéndolo al jesuita en el primer occidental admitido para entrar en la Ciudad Prohibida. Véase Jonathan D. Spence, *El Palacio de la Memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets, 2002, pp. 184-185 y 197-198. Una explicación del origen de este neologismo chino se encuentra en Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, IV/2, p. 436, acompañada de una ilustración de semejante tipología, aunque perteneciente a la Dinastía Qing, en p. 438 (= *Huangchao liqi tu shi* QDSKQS 3.708). Sobre los relojes entregados posteriormente al Emperador Kangxi, véase Zhang Xiping, *Gensui Li Madou dao Zhongguo*, Beijing, Wuzhou chuanbo chubanshe, 2006, p. 94. La fuente a la que se refiere el autor tal vez sea la construida en 1751 en el Antiguo Palacio de Verano, en el Jardín de la Primavera Eterna. Sobre la construcción de fuentes en la China Antigua y su reintroducción occidental, véase Joseph Needham, *op. cit.*, IV/2, pp. 133-134.

¹⁵ Para esta idea en Liang Shuming (*infra*), véase su artículo “Zhujian ben kan zhi ziyou”, en *Caizhi*, Peiping (Beijing), vol. 1, núm 1, 1 de junio de 1930, pp. 1-2.

¹⁶ Expresión acuñada por Li Shenzhi, que volverá a utilizar en el prólogo a *Nanyue zhi you* de Zhu Gaozheng, en Li Shenzhi, *Li Shenzhi Wenji*, 2005, pp. 433-437.

¹⁷ El autor se está refiriendo a la *Chinoiserie* del siglo XVII, sobre la cual puede consultarse Martin Woesler, *Zwischen Exotismus, Sinozentrismus und Chinoiserie, Européerie*, Bochum, 2004.

sucesos de hace doscientos años, todo cambió. Especialmente durante la Guerra del Opio de la década de 1840, después de que los europeos abriesen las puertas de China con sus barcos de vapor y sus rifles y cañones extranjeros, entre los chinos, tras pagar indemnizaciones y ceder territorios, tras perder su hegemonía y saber humillado su país, apareció la idea de sentirnos inferiores con respecto a nuestra propia cultura tradicional, un vendaval de adoración de lo extranjero y una fascinación por lo ajeno que llenó el aire a todos los niveles, convirtiéndose tras cientos de años en un doloroso pasaje histórico que uno no puede soportar o evocar. Un cambio favorable ocurrió hace medio siglo. Entonces, los chinos habíamos perdido contra el imperialismo de Occidente y de los mares de Oriente, que habían vuelto a luchar una vez más. Pero lo más sorprendente fue que la cultura china no se alzó orgullosa y aliviada. En lo que China se apoyó para restaurar su espíritu no fue en un nuevo renacimiento de la cultura china, sino en una dependencia originada en cierto tipo de filosofía occidental, en una cierta ideología. Y bajo la orientación de esta ideología, la cultura tradicional china, junto con la cultura tradicional occidental, juntas e indiscriminadamente, se volvieron totalmente contra los “cuatro antiguos”¹⁸ tomándolos como objetivos de la Revolución, considerando que si no se erradicaban completamente, China no podría avanzar sobre sus obstáculos. Queriendo alcanzar una ruptura con “las relaciones de propiedad y los conceptos tradicionales”,¹⁹ recibió el más brutal ataque en la historia de la humanidad, pero una década después de haber terminado la Revolución Cultural, en China ya había quien invocaba que la cultura oriental prosperaría sustituyendo a la cultura occidental, algo que se hallaba más allá de las expectativas de los que movilizaron la Revolución Cultural.

¹⁸ El pensamiento (“sixiang”) antiguo, la cultura (“wenhua”) antigua, las costumbres (“fengsu”) antiguas y los hábitos (“xiguan”) antiguos.

¹⁹ Ambos criticados por los comunistas como base de la explotación capitalista. Estas tres frases provienen del ensayo de Ji Sicheng, “*Makesi, Engels, Lening lun wuchanjieji zhuanzheng xuexi biji*”, Shenyang, Liaoning renmin chubanshe, 1975, pp. 18-21.

“Apropiacionismo” y “trascender el oposicionismo”: el sueño del Renacimiento Cultural Chino²⁰

Soy alguien que busca continuamente realizar “el sueño del Renacimiento Cultural Chino”.²¹ Deseo, a la vez que confío, que la cultura china, y ante todo la filosofía china, experimenten en el próximo siglo un gran desarrollo. Pero creo que para alcanzar este punto, la cultura china debe esforzarse en deshacerse de lo putrefacto y hacer renacer algo nuevo, en avanzar en lo antiguo para producir algo nuevo, debe asimilar los avances de otras culturas, y, por encima de todo, debe abrazarlas, digerirlas, hasta tal punto que trascienda el oposicionismo que hacia la cultura occidental ha tenido durante muchos años.

La así llamada cultura de las nacionalidades [chinas] no es más que un modo de conocimiento del mundo y de sus logros, alcanzados mediante el desarrollo de su propia existencia. Por ello, cada una de las nacionalidades resulta de diferentes orígenes y de diferentes entornos, y cada una de estas culturas es en sí misma un suceso natural; y es por ello que también cada cultura posee su propio valor existencial. En realidad, no sólo una cultura en su sentido más amplio, sino que incluso cualquier tipo de idioma no corresponde más que a un medio

²⁰ Referencia al Movimiento del 4 de mayo. El concepto “apropiacionismo” o “*nalai zhuyi*” fue introducido por el representante de la Nueva Literatura y heraldo del movimiento Lu Xun el 7 de junio de 1943 en su ensayo del mismo nombre, publicado en *Zhonghua ribao - Dongxiang* bajo el pseudónimo de Huo Chong (Violento Vigor). Sobre la transvalorización del oposicionismo, véase Liu Lihong, “Chaoyue duili: Wu si shiqi ‘xin jiu tiaohelun’ shehui fanying de zhengti toudi”, *Jiangnan luntan*, núm. 2, 2003, pp. 89-92. Finalmente, en lo que al Renacimiento chino del liberal Hu Shi (1891-1962) respecta, término originado en una publicación de Beijing en 1918 y utilizado por Hu Shi en sus conferencias en Inglaterra (noviembre de 1926) y Chicago (1933), véase, por ejemplo, Yü Ying-shih, “Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian’s Reflections on the May Fourth Movement”, en *The Appropriation of Cultural Capital: China’s May Fourth Project*, Milena Doleželová-Velingerová y Oldřich Král (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 2001, pp. 299-324. Esta expresión también fue utilizada por Liang Shuming en su influyente *opus magnum*, *Dongxi wenhua ji qi zhexue*, obra que inició la controversia de las culturas, en *Liang Shuming quanji*, 4 vv., Jinan, Shandong remin chubanshe, 1989, 1, p. 539. Sobre el origen japonés del término, véase Luo Zhitian, “Zhongguo wenyi fuxing zhi meng: cong Qingji de guxue fuxing dao Minguo de xinzhao”, *Hanxue yanjiu*, vol. 20, núm. 1, 2002, pp. 277-307, 291, n. 43.

²¹ Esta expresión fue acuñada, casi con total seguridad, por Zhou Zuoren, hermano de Lu Xun, en su obra intitulada *Kukou Gankou - Wenyi fuxing zhi meng*, Shanghai, Taiping Shuju, 1944.

especial de conocimiento y comunicación humano. Cada idioma antiguo creado en el mundo, cada idioma desaparecido en la actualidad, ambos hechos constituyen la adición o pérdida para con la humanidad de ciertos medios de conocimiento y comunicación.

Aunque cada una de estas culturas posee su propio valor, no es algo que pueda confrontarse, ni que pueda dividirse en bueno o malo. Por ejemplo, los mismos occidentales afirman que, si se hubieran ceñido a los modos de escritura numérica latinos y no hubieran aceptado los símbolos numéricos árabes, tal vez sus matemáticas no podrían haber alcanzado a desarrollarse al nivel actual. Sin embargo, cada uno de los sistemas culturales de la humanidad, bien posee desventajas en esto o ventajas en aquello, siendo por ello muy difícil precisar cuál de ellas absoluta y comprensivamente sobrepasa o se subordina a otro sistema cultural. En realidad, incluso si nos considerásemos drásticamente como seres inferiores a los animales, tales como las plantas, cada uno de nosotros poseería también sus propios modos particulares de percepción del mundo y de comunicación con el universo, muchos de los cuales son absolutamente indispensables para la humanidad. Aquello por lo que la humanidad puede considerarse a sí misma más sabia que éstos [animales y plantas], es principalmente porque nosotros poseemos un órgano, el “corazón/mente”,²² con el que liberar, poseemos la capacidad de llevar a cabo un pensamiento analítico.²³ La humanidad, al hacer uso de esta capacidad de pensamiento, puede crear todo tipo de instrumentos, hasta incluso fundar la así llamada “biónica”, consiguiendo indirectamente, mediante lo que otras criaturas poseen, aquellas capacidades de las que carecemos.

²² “Xin”, centro espiritual del ser humano en el que, tradicionalmente, se producía la actividad cognitiva.

²³ Sobre el concepto de “lixing” en Liang Shuming, véase Guy S. Alitto, *The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley, University of California, 1979, pp. 183-185. Esta palabra es, nuevamente, una importación del japonés “risei” que traduce a su vez el francés “raison”. Para Liang Shuming, como para Li Shenzhi, “lixing” es una cualidad propia del ser humano que nos diferencia de los animales, en cuanto que nos proporciona un modo de juicio moral, de liberación de los instintos. No es, por tanto, la racionalización moral de un J. S. Mill, sino una *voix du coeur*.

Tomando como punto de partida de la filosofía china “cielo y hombre se combinan en uno”, y concibiendo la totalidad del universo como un organismo, se [puede] conseguir que las personas alcancen su gratificación vital en una corriente de cambio de perspectiva, de una existencia de generación continua. La filosofía china rompe absolutamente con la mitología y la superstición, pues está en completa concordancia con el evolucionismo²⁴ contemporáneo en su más amplio sentido. Es precisamente esta filosofía la que ha dado lugar a las maravillas de los científicos occidentales, considerando como mágico el “misticismo oriental”. Sin embargo, nuestros antepasados se dedicaron profundamente a la contemplación, a la meditación de los misterios, a observar empíricamente²⁵ y alcanzar este estado de “lo más alto y brillante”,²⁶ mas en su interior no se llevó a cabo un detallado proceso de ensayo y error y de inferencia.

Por ello, Liang Shuming sentenció, a principios de siglo, que la filosofía china era una “filosofía precoz”,²⁷ sin duda con una fascinante penetración gnoseológica. Siendo una filosofía precoz, al igual que las “personas precoces”, carecía de un amplio espectro de desarrollo, y no habiendo perfeccionado completamente la razón había ya alcanzado el conocimiento de la naturaleza humana.²⁸ Precisamente como consecuencia de esto, la

²⁴ Liang, *op. cit.*, I, pp. 499 ss.

²⁵ Los tres términos budistas que el autor utiliza son: “mingxiang”, meditación, contemplación consistente en enfocar la mente en un punto concreto (sánscrito “dhyāna”, englobando “śamatha” o “pacificación interior” y “vipaśyanā”, “contemplación analítica”); “canwu”, escrutación de los misterios a través de la meditación; “qinzheng”, “lo que puedes venir a ver”, un tipo de experiencia empírica relacionada con la meditación búdica (sánscrito “Ehipa’syika”). Esta apreciación por el análisis intelectual indio la hereda Li Shenzhi, nuevamente, del pensador Liang Shuming, para quien el budismo era la más excelsa de las tres formulaciones filosóficas de la historia de las civilizaciones —junto a la occidental y china—, y un ideal para el futuro. Véase Alitto, *op. cit.* p. 98, y su contrarréplica en John J. Hanafin, “The ‘Last Buddhist’: The Philosophy of Liang Shuming”, en *New Confucianism. A Critical Examination*, John Makeham (ed.), Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 87-218, y Thierry Meynard, “Is Liang Shuming Ultimately a Confucian or Buddhist?”, *Dao*, vol. 6, núm. 2, junio de 2007, pp. 131-147.

²⁶ *Liji zhengyi* ssjz 53.1455. Esta expresión también fue utilizada por Liang Shuming, *op. cit.*, I, p. 540.

²⁷ Sobre esta idea en Liang Shuming, véase Alitto, *op. cit.*, pp. 104-105 y 180 n. 11, y Liang, *op. cit.*, I, p. 526.

²⁸ “Wuxing”, término neoconfuciano, también utilizado por Liang Shuming en relación con “lixing”. *Ibid.*, pp. 273 (hablando de Kant) y 403.

filosofía china tampoco ha logrado abrir los caminos del progreso científico. Aunque brillantes personalidades antiguas de China ya habían conseguido producir numerosos inventos de gran valor, la tecnología china, habiendo permanecido durante largo tiempo en una posición de liderazgo a escala mundial, no alcanzó un sistema teórico científico de sólida sustancia y excelente pensamiento. Chen Yinke²⁹ consideraba que los chinos “dan especial énfasis a la práctica y no prestan atención a la falsación”, frase ésta de la que puede decirse que alcanza la verdad de un certero golpe.

De la misma forma que las personas precoces pueden ejercitar la complementación de sus deficiencias congénitas mediante una alimentación posterior, una filosofía y cultura precoces pueden también complementar sus propias deficiencias mediante el “apropiaciónismo” y el esfuerzo personal. La civilización china, con miles de años de historia, ha aprendido en menos de un siglo desde la fabricación de trenes de vapor hasta el arte de guiar misiles con cabezas nucleares, tomando el mismo camino que nuestros vecinos de Japón. En nuestros esfuerzos a lo largo de estos siglos hemos alcanzado y superado gradualmente a Occidente. Esto es algo que puede hacernos sentir orgullosos y aliviados. Sin embargo, hay que observar también que “enfaticar la práctica” es originalmente parte de nuestra tradición, pero “prestar atención a la falsación” es nuestro punto débil. Manufacturar “objetos” es fácil, pero estudiar “el *Dao*” es difícil, debemos aprehender los diversos modos de pensamiento científico, además de continuar esforzándonos sin interrupción. Lo que ahora puede predecirse es que en el peor de los casos, esto es algo que sin duda podremos realizar en un siglo. Ya que el núcleo de la filosofía china está en la “benevolencia” [*ren*] y la “honestidad” [*cheng*], lo que originalmente se dice es “obteniendo la razón se alcanza la natu-

²⁹ Historiador y lingüista chino (1890-1969). Para la cita que sigue, véase su breve discurso en el diario del literato Wu Mi (1894-1978), *Wu Mi riji*, con fecha del 14 de diciembre de 1919, reeditado en *Wu Mi yu Chen Yinke*, Qinghua Daxue chubanshe, 1992, p. 9. El texto original dice “wei zhong (sólo enfatizan) shiyong, bu jiu xuli”, en lugar de “pianzhong (dar especial énfasis a) shiyong er bu jiu xuli”.

raleza”,³⁰ “alcanzando el corazón se conoce el Cielo”.³¹ Si en el pasado enfocamos nuestros esfuerzos únicamente a templar la moral, ahora enfocaremos también nuestros esfuerzos en investigar profundamente la naturaleza, lo cual no representa un obstáculo demasiado grande, ni tampoco una gran dificultad. La experiencia del estudio de Occidente durante el siglo pasado ha aportado ya algunas pruebas de ello.

Por supuesto, nosotros los chinos todavía debemos imponernos una demanda más alta para con nosotros mismos, pedirnos sobrepasar las actuales contribuciones de la cultura occidental para favorecer la cultura universal.³² Esto es sin duda causa razonable, pues procede de la naturaleza original de los esfuerzos de la humanidad por conocer el Cielo y ser uno con el Cielo. Pero para conseguir esto, occidentales, sureños y norteños, también deben operar de esta forma. El problema resta únicamente en que nosotros podamos esforzarnos. Y ante todo mostrarnos abiertos.

Los chinos solemos decir, y también otros dicen de nosotros, que “somos inteligentes”. Es muy posible que sea cierto. Sin embargo, ¿qué tipo de inteligencia tenemos los chinos?, ¿por qué tenemos esa inteligencia?, ¿y cómo podemos hacer de esta inteligencia algo para compartir con otras personas? Sin antes haber expresado con claridad estos problemas en un idioma, unos signos y un sistema lógico que el mundo y cualquiera de las nacionalidades puedan aceptar y entender, tal “inteligencia” es algo que difícilmente alcanzará a convertirse en una contribución a la cultura universal. Sin importar que los científicos occidentales actuales, al descubrir una nueva cosmogonía y teoría del origen de la vida, se sientan fascinados por lo que Laozi dijo, “lo existente se genera en la inexisten-

³⁰ Cita extraída, con una ligera modificación, del comentario al *Yijing* en *Qian Han Ji* 6.6b.10 y Fang Zongcheng, *Bai tang ji* 40.1, prefacio a *Tongcheng wenlu*. La misma idea en *Liji zhengyi* 53.1447-8.

³¹ Referencia a *Mencio* 13.1: “El que ha alcanzado su corazón, conoce su naturaleza. El que conoce su naturaleza, entonces conocerá el Cielo” (citaremos los textos filosóficos clásicos, salvo que se especifique lo contrario, a través del índice de concordancia del ICS).

³² Esta idea de mesianismo y apropiacionismo combinados se encuentra en Li Dazhao, “Dongxi wenhua genben zhi yidian”, *Yanzhi jikan*, Beijing, julio de 1918.

cia”;³³ sin importar tampoco que ellos, desde la danza eterna del Dios Shiva, se iluminen a la existencia de un posible “universo oscilante”, o sin importar tampoco que, cuando prueben que “no hay nada exterior a lo más grande” o “no hay nada interior a lo más pequeño”,³⁴ por sentir que las ideas de la física de los clásicos y sus definiciones desembocan en la invalidez y exclaman admirándose de los misterios del “misticismo oriental”; [en cualquier caso] deben continuar con su propio trabajo investigador, apoyándose en su propio acervo de métodos científicos. En realidad, hablando desde la ciencia, la actual sistemología, teoría del caos, etcétera, ya ha sobrepasado largamente el denominado “misticismo oriental”. Adicionalmente, como análisis final, este misticismo es considerado en realidad como misticismo, ya que el esplendor del pensamiento racional todavía no lo había penetrado.

El conocimiento de la naturaleza de la filosofía china es de extremo valor. Éste instruye a los hombres a ser honestos y a avanzar en la benevolencia, a “no dejar ni la más mínima duda, habiéndose roto el caldero preguntar por qué”,³⁵ desde “la comprensión del corazón se alcanza la visión de la naturaleza”,³⁶ alcanzar el estado de “con el Cielo y la Tierra armonizar su moral”,³⁷ siendo esto realmente “lo más alto y brillante”. Sin embargo, la filosofía china aún debe pedir a los hombres que “asistan lo que Cielo y Tierra transforman y nutren”, y su premisa apuntar a “completar el desarrollo de la naturaleza humana” y “completar el desarrollo de la naturaleza de las criaturas”,³⁸ lo cual tal vez sea una muy distante y excesivamente difícil tarea, una misión excesivamente complicada. “Lo bueno

³³ Laozi 40.

³⁴ *Zhuangzi* 33.7.

³⁵ Dicho perteneciente al budismo zen, originado en la obra *Ying lie zhuan* del poeta Xu Wei (1521-1593), capítulo 31, con el significado de llegar al fondo de un problema. Penetró en los textos budistas a través de dos obras de la Dinastía Qing, *Anbei dou ji* (xzj 85 1592.324c 14) y *Zong jian falin* (xzj 66 1297.503c 15).

³⁶ La primera frase es una apropiación budista (*Wu jian xian du chanshi yulu* xzj 70 1396.579c 18) del pasaje de Mencio ya citado, 13.1.

³⁷ *Han Shu* 27e.1508; *Hou Han Shu* 30b.1072. El origen de esta expresión se halla en varias fuentes, por ejemplo en *Wenzi* 2.6.23; 5.25.6 y *Baihutong* 23.47.19. Varios textos budistas, como en el caso anterior, hicieron uso habitual de ella.

³⁸ Estas tres citas son extraídas de *Liji zhengyi* 53.1448.

no es fácil de examinar, la razón no es fácil de comprender”,³⁹ deseando examinar y deseando comprender, uno debe siempre esforzarse en investigar lo que los occidentales denominan el conocimiento de “ciencias naturales” y “ciencias sociales”. Esto significa que “el primer significado no puede explicarse”⁴⁰ o “después de iluminado los Seis Clásicos no tienen ni una letra”,⁴¹ tal vez puedan inspirar a unos pocos a agudizar sus sentidos para alcanzar la sabiduría,⁴² pero no hay forma de hacer que la gran mayoría de las personas comprendan el lugar y la función del hombre en el universo, tan sólo mediante el evolucionismo, en general, fruto de las ciencias naturales podrán conseguirlo. Por lo que a las ciencias sociales respecta, tomar únicamente “a las gentes generadas por el Cielo durante largo tiempo, se les sucede orden y caos”⁴³ o “Soberano y súbdito, padres e hijos, hermanos mayores y menores, marido y esposa, al principio le sigue el final, al final le sigue el principio, con Cielo y Tierra comparten sustancia, con Diez mil Siglos comparten duración”,⁴⁴ no es suficiente. Los chinos siempre decimos “comprender los Clásicos con fines prácticos”,⁴⁵ mas los Clásicos

³⁹ Invertida, esta cita proviene de Lv Zuqian (1137-1181), *Dong lai bo yi*, Beijing, Zhongguo shudianju, 1986, 2.100. Hu Shi solía decirla a sus alumnos, según Hu Sheng (1918-2000), en *Hu Sheng wenji, 1979-1994*, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1994, p. 540.

⁴⁰ Equivalente al concepto greco-latino de *petitio principii* (Arist. *An.pr.* B 16 (= 64 b 28 ss.), (*en archei aiteisthai*), cita del texto budista *Jingang banruo jing shulun zuanyao* T 33 1701.168b 27. Fue utilizada por Feng Youlan en varias ocasiones, por ejemplo *Feng Youlan ji*, Beijing, Qun yan chubanshe, 1993, pp. 388, 452 y 458.

⁴¹ Wang Yangming, *Wang Yangming quanji* 20.732, Shanghai, Guji chubanshe, 1992.

⁴² Expresión budista que se remonta a la Dinastía Song, en *Fo guo ke qin chanshi xin yao* (xzj 69 1357.465b 4) y *Shi bu er men zhi yaochao xiangjie* (xzj 56 931.402a 19).

⁴³ Citando *Mencio* 6.9, línea 15, con una ligera modificación (“lo que hay Bajo el Cielo se ha generado durante largo tiempo...”).

⁴⁴ *Xunzi* 9.39, línea 5.

⁴⁵ Esta teoría fue mantenida, a finales de la Dinastía Qing, por la escuela filosófica Wei Yuan (1794-1857, por ejemplo en *Mo gu* 1.9.27, compilado en *Wei yuan ji*, Shenyang, Liaoning renmin chubanshe, 1994), y defendida en los años siguientes por varios políticos, entre ellos Yu Yue (1821-1907) y Zhang Zhidong (1837-1909), quien a partir de este punto desarrollaría su idea de “China como sustancia, Occidente como práctica”. Sobre ellos, téngase en cuenta la tesis de licenciatura de Li Liu, *Qing mo “tong jing zhi yong” xing rencai de peiyang yuxuanyong*, Universidad de Zhengzhou, 1994, 52 pp., y el artículo de Bi Xiongzhuan, “Cong ‘tong jing zhi yong’ dao ‘zhong ti xi yong’ - lun Zhang Zhidong de rencai jiaoyu xixiang”, *Hechi xueyan xuebao*, vol. 26, núm. 4, 2006, pp. 32-35.

hoy, simplemente, no pueden ya [servir a este supuesto], ni tampoco nos son necesarios “El Canon de Yao, Los Proyectos de Yu”,⁴⁶ “El Clásico de la Etiqueta y el Ritual, Ritos oficiales de Zhou”,⁴⁷ “Los Comentarios de Gongyang y Guliang”,⁴⁸ etcétera, sino que debemos siempre investigar profundamente la economía, la política, la sociología, etcétera. Tomando un ejemplo actual, por qué con la comuna popular⁴⁹ sólo se consigue hambre y muertes, mas con una economía de mercado,⁵⁰ muy rápidamente pueden producirse ropas y comida para todos y proporcionarles una vida confortable, la razón de todo esto no es, de modo alguno, algo que sin estudiar economía pueda entenderse. Por ello, no importa en qué rama de estudios, los chinos poseen aún un gran lugar para aprender de otros. Puede tenerse confianza en que, una vez estudiado hasta alcanzar un aprendizaje profundo, los chinos seremos capaces de elaborar una sabiduría y conocimientos propios para contribuir con el mundo en mayor medida.

A este respecto, podemos una vez más afirmar que el espíritu de la filosofía china se encuentra en la “harmonía”, no en la “contienda”. Aunque en realidad el curso popular de la cultura no puede carecer de contienda, los chinos buscamos sin embargo la “harmonía”, o buscamos desde la “contienda”

⁴⁶ *Shang Shu*, primer y tercer libros, respectivamente, 1.1-2 y 3.4-6. Para una traducción, véase Bernhard Karlgren, *The Books of Documents*, Gotemburgo, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1950.

⁴⁷ Junto al *Liji* conforman los *Sanli* (*Sanli zhu*) o tres clásicos sobre ritualidad del confucianismo, compilados a finales de la Dinastía Han por Zheng Xuan (127-200) y parte del sistema de exámenes para el servicio administrativo (“zhuke”, “varios estudios”) durante la Dinastía Tang.

⁴⁸ Según *Han Shu* 30.1715, formaban originalmente los libros III y IV de los *Anales de Primavera y Otoño*, antes de que se perdiesen los dos primeros. Véase *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, vol. 1, libros 1-6, John Knoblock (trad.), Palo Alto, California, Stanford University Press, 1988, p. 48.

⁴⁹ Sistema administrativo introducido por Mao durando el Gran Salto desde 1958 hasta 1984.

⁵⁰ Introducida por Deng Xiaoping en 1978 con su programa pragmático “Socialismo con características chinas” (*Jiuyou Zhongguo tese de shehuizhuyi*), desarrollado en los primeros años de la década siguiente y que no alcanzaría una elaboración precisa hasta el 30 de junio de 1984, cuando fue presentada en forma de discurso a la delegación japonesa en la segunda sesión del Concilio Sino-Japonés de Figuras no Gubernamentales. Puede ser consultado en William Th. de Bary, *Sources of East Asian Tradition*, vol. 2: *The Modern Period*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, pp. 771-772.

alcanzar la “harmonía”.⁵¹ Por ello, será precisamente el día en que la cultura china alcance a ser verdaderamente suficiente para liderar a la gente, que podremos hacer avanzar a los pueblos del mundo, abrazando mutuamente las diversas culturas, asimilándolas mutuamente, aprendiendo mutuamente, para así obtener un avance conjunto, para que ya no sea ni ese ambiente centenario de “los vientos de Occidente prevalecen sobre los vientos de Oriente” ni de “los vientos de Oriente prevalecen sobre los vientos de Occidente”. Únicamente, “el mundo como gran unidad armónica”, “todo lo que hay bajo el cielo pertenece al pueblo”,⁵² tal es el verdadero espíritu de la cultura china.

“Globalización” y “modernización”: la fusión de las diferentes culturas⁵³

No hay que observar únicamente que el mundo actual sigue lleno de confrontaciones y guerras, de invasiones y masacres, pues en realidad, la humanidad ha alcanzado ya la época de la globalización, y la fusión de las diferentes culturas ya está comenzando. Sobre la base de los diferentes modos de conocimiento por inferencia, los seres humanos, como especie, surtimos necesariamente de una misma fuente, pero después, tras un largo proceso de miles y miles de años, nos extendimos luchando por la supervivencia por todos los rincones de la Tierra, congregados en grupos y aislándonos mutuamente unos

⁵¹ Liang, *op. cit.*, I, pp. 499 ss. Cf. *Id.*, *Zhongguo wenhua yaoyi*, Shanghai, 1949, p. 27; Alitto, *op. cit.*, p. 178, n. 7.

⁵² Las dos primeras citas están extraídas de la famosa novela *Sueño en el pabellón rojo*, capítulo 82 (siglo XVIII), y hacían referencia a la emperatriz, que tradicionalmente ocupaba el Este del palacio, y las concubinas, al Oeste. Fueron citadas por Mao Zedong —discurso pronunciado en Moscú, ante la Conferencia Mundial de Partidos Comunistas y Trabajadores, el 18 de noviembre de 1957, y editada en *Peking Review*, 6 de septiembre de 1963, p. 10—, a cuyo pensamiento y reformas va dirigido con el sentido de crítica a la modernidad parte del texto de Li Shenzhi. Las dos últimas pertenecen *Lijing zhengyi* 21.658-9 (siglos V-III a.C.): la modernidad, por tanto, frente a la tradición.

⁵³ El adalid de la teoría de la fusión de las culturas fue Liang Qichao (1873-1929), para quien el materialismo científico mató el conocimiento moral de Occidente, defendiendo la necesidad de éste por enriquecerse a través de la tradición china, en Liang Qichao, *Ouyou xin ying lv jielv*, Taipei, 1966, recopilación de sus artículos originalmente publicados en *Shishi xinbao*, Shanghai, marzo de 1919.

de otros, desarrollamos así nuestras propias culturas. Esta situación es semejante a la descrita en el capítulo “Lo que hay bajo el cielo” de *Zhuangzi*: “las técnicas del *Dao* ya se han quebrado bajo el cielo”.⁵⁴ Mas esto no significa que simplemente “avancen sin retornar, ya no podrán reunirse”⁵⁵ junto con los avances en capacidades comunicacionales y las mejoras en las condiciones de hábitat, las multitudes dispersadas, una vez más, convergen lentamente. Cuando, hace hoy ya quinientos años, Colón descubrió un nuevo continente, las personas de todas partes tuvieron finalmente conciencia de su mutua existencia, mas el nivel de contacto debería aún incrementarse paulatinamente.

A lo largo de estos quinientos años, y hasta alcanzar nuestros días, podemos por fin decir con conciencia que la época de la globalización ya ha comenzado. El personal, materiales, energías e información están, en la actualidad, en intercambio a nivel internacional, a una escala cada vez mayor, a una velocidad cada vez más rápida; este intercambio inevitablemente hará que los conflictos entre cada una de las nacionalidades y cada una de las culturas se fusionen [i.e., disuelvan]. Por ello, quebradas las técnicas del *Dao* sin embargo volverán a unirse. Qian Zhongshu dijo: “En los mares del Este y en los mares del Oeste, corazón y razón se encuentran igual de distantes; en las escuelas del sur y en las escuelas del norte, las artes del *Dao* carecen de división”.⁵⁶ Tales son las palabras de alguien de profundo conocimiento, un discurso que alcanza a ver el *Dao*.

Si confiamos en que las ciencias naturales de la actualidad han alcanzado ya una cosmogonía y una teoría del origen de la vida, si confiamos en que este universo tiene una historia de quince billones de años, aún más, si tomamos estos quince billones de años concentrándolos en el equivalente a un año de 365 días de la Tierra, de esta forma podemos observar que la humanidad apareció a las diez y media de la tarde del 31 de diciembre, y la cultura apareció en los diez últimos segundos después de esto. La más reciente convergencia de la humanidad,

⁵⁴ *Zhuangzi* 33.1, leyendo “yi” (“ya”) en lugar de “jiang” (“a punto de”).

⁵⁵ *Ibid.*, línea precedente.

⁵⁶ Qian Zhongshu, *Tan yi lu*, Beijing, Sanlian shudian, 2001, p. 1 (Prefacio). La misma idea apropiacionista en *Xunzi* 9.38, líneas 14-20.

junto con su propia concepción histórica como totalidad, no sólo acaba de comenzar, sino que de tales palabras respecto a la medida del universo no hace ni un segundo.⁵⁷ La idea suprema de la filosofía china es que “los hombres son el corazón/mente de Cielo y Tierra”,⁵⁸ lo cual significa que el hombre es recipiente de una misión sagrada por la cual ha emergido en el universo, mientras el caracol lucha contingentemente⁵⁹ por elevar sus cuernos, mas alcanza a ver poco más que niebla y nubes,⁶⁰ la vida edificada por futuras generaciones será “causa y condición del Gran Suceso”.⁶¹ Desde el siglo pasado, el problema ha sido si “estudiar China como sustancia, estudiar Occidente como praxis” o “estudiar Occidente como sustancia, estudiar China como praxis”, algo que en China ha producido extremos enfrentamientos. En realidad, observándolo desde la filosofía china, únicamente la naturaleza conjunta de toda la humanidad, el desarrollo de toda la humanidad, puede ser realmente esa “sustancia”. Contribuir al futuro del mundo mediante este punto de vista, es la mayor contribución que la cultura tradicional china puede producir.

A largo término, las particularidades culturales (los rasgos nacionales y regionales) eventualmente deberán fusionarse en una cultura universal (de rasgos humanos y globales), aquello a lo que se denomina “modernización”. Pero hablando del momento presente, a la cultura china aún le pertenece una labor

⁵⁷ Enmendamos el texto mediante su anterior edición, que lee en esta posición una coma (“douhao”) y no un punto (“juhao”).

⁵⁸ *Liji zhengyi* 22.698.

⁵⁹ “Man chu”, “luchar por algo poco importante”. Esta palabra la extrae Li Shenzhi de la tradición del *Zhuangzi* 25.4: “Hay un reino en el cuerno izquierdo del caracol llamado provocación (“chu”), hay un reino en el cuerno derecho del caracol llamado estupidez (“man”), continuamente entran en contienda por sus territorios y luchan, yacen los cadáveres en miríadas, expulsada y derrotada tras cinco días vuelve al combate”.

⁶⁰ Este dicho, “guo yan yan yun”, se refiere a los objetos exteriores contingentes, que con el tiempo desaparecen, y a los que no debe tenerse demasiado apego. La expresión surge del autor de la Dinastía Song Su Shi en su *Bao hui tang ji* (recogido en *Su Shi Wenji* ZHSJ 11.357), y en su formulación moderna en el capítulo 118 de *Sueño en el pabellón rojo*.

⁶¹ Concepto budista, sánscrito “mahā-kṛtya”. El “Gran Asunto” hace referencia a la aparición del Buda para hacer de la ilusión iluminación. Según el *Sutra del Loto* significa la Iluminación (*Miaofa lianhua jing* T 9 262.7a 22-28), y según el *Sutra del Nirvana* (*Daban niepan jing* T 12 374.417c 17-18), la naturaleza del Buda.

secundaria especial, labor ésta que consiste en, tras tan largo periodo de depresión cultural china, reconstruir el sistema de valores de los chinos. Estos grandes cambios acaecidos en la sociedad china en estos cien años y la intensidad de su alcance puede decirse que son algo sin precedentes en la historia de la humanidad. Las múltiples relaciones entre los seres humanos y su mundo están en un estado de desorden. El antiguo criterio de valores ya ha sido destruido y uno nuevo no ha sido todavía establecido. Como liberarnos del actual estado en el que “los superiores carecen de *Dao* que examinar, los inferiores carecen de Ley que observar”,⁶² es el futuro al que se dirige China, el problema de mayor importancia con el que dirigirse al mundo. Aunque el criterio de valores de la humanidad sin duda deba poseer un carácter muy general, esto es un futuro tristemente lejano. La moral de la sociedad de cualquier nacionalidad debe sufrir las condiciones de su propio trasfondo histórico y de sus sentimientos nacionalistas, y en lo que a todos los seres humanos se refiere, el proceso de su propia “socialización”, de lo pequeño a lo grande, no puede evitar recibir las buenas y bellas costumbres de los pueblos vecinos,⁶³ imbuyéndose de las fragantes influencias de las bellas palabras y excelsas acciones de antiguos santos y precedentes hombres virtuosos.⁶⁴ Por ello, citar la historia mas olvidarse de los propios orígenes,⁶⁵ o buscar ceremonialidad en los incultivados⁶⁶ es algo que no funcionará. Con más de un billón de personas, si uno mismo no puede sostenerse en esto, ¿quiénes podrán sostenerse? Debemos

⁶² Mencio 7.1, línea 4.

⁶³ *Lunyu* 6.5, literalmente “vecinos, aldeas, villas y comunidades”. “Lin” equivale a cinco familias, “li” a cinco “lin”, “xiang” a 12.500 familias y “dang” a 500.

⁶⁴ El autor enlaza aquí tres sentencias de cuatro caracteres a imagen de los proverbios chinos: la primera, “wang sheng qian xian”, “antiguos santos y precedentes hombres virtuosos”, fue ya empleada por Liang Shuming (*Quanji*, I, p. 378), y aunque puramente confuciana se encuentra recogida a su vez en diferentes textos budistas, i.e., *Jing shi sui xue* (XZJ 62 1187.436a 6) y *Lian xiu bi du* (XZJ 62 1214.869a 16). La segunda, “jia yan yi xing”, “bellas palabras y excelsas acciones”, también en varios textos budistas y en el texto del literato Fang Bao (1668-1749), *Xian mu xing lue*, 17.240 (Beijing, Zhongguo shudian chuban, 1991). La tercera, “ruran xun tao”, “imbuirse en fragantes influencias/educación”, aparece con diferentes variaciones en los registros históricos de Song, *Song shi* ZHSJ 427.12719, y Ming, *Ming shi* ZHSJ 189.5016.

⁶⁵ Proverbio originado en *Chunqiu zuozhuan* SSJZS 17.721.

⁶⁶ Según el *Liji zhengyi* 50.1382, Confucio dijo: “Respetar, mas no hacerlo con el ceremonial, a esto se le llama vulgaridad”.

hacer de lo que hemos heredado como lo más fundamental y lo más esencial de la cultura tradicional china nuestra realización. Los chinos siempre hemos considerado que el conocimiento de las cosas requiere de lo moral como fundamento, por ello Confucio dijo “si se alcanza el saber en algo, mas su virtud (*ren*) no puede conservarlo; aunque lo obtuviera, necesariamente lo perderá”,⁶⁷ esto también es un punto verdaderamente esencial de la cultura china. Si podemos apoyarnos en la tradición china, combinarla con las ciencias actuales, buscando algo de conocimiento genuino, haciendo que cada una de las más de un billón de personas de China puedan sostenerse por sí mismas sobre lo moral, entonces podrá decirse que ya hemos conseguido que la cultura oriental adquiera prestigio, y también podrá entonces decirse que habremos entregado a este mundo actual, cuya moral se halla en un pobre estado, una gran contribución, y hacer que esta fusión de las culturas oriental y occidental comparta unas bases sólidas. ❖

20 de diciembre de 1992

Manuscrito finalizado en el Peking Union Hospital
Traducción del chino de César Guarde Paz

⁶⁷ Литви 15.33.