

La productiva contribución de la Sinología a la enseñanza de la Filosofía

Gabriel TEROL ROJO

Universidad de Valencia

Introducción

No pretendiendo destacar la relevancia y utilidad de los Estudios Asiáticos, en general, y de la docencia de Sinología, en particular, puesto que la realidad académica internacional en esos términos ha mejorado notablemente, este artículo de innovación educativa en filosofía sugiere una reflexión sobre las potencialidades que aportan la inclusión de temáticas sinológicas en los estudios de Filosofía. Sin dejar de reconocer, no obstante, las ventajas que conllevan una mayor consolidación de los Estudios Asiáticos entre la oferta universitaria internacional, el propósito de este trabajo centra su área de especialización en la Filosofía arguyendo su necesidad por la rigurosa relevancia de China a nivel mundial, aceptando un consenso generalizado por su valor estratégico económico-comercial y la apuesta por una educación que mejore la relación bilateral¹, y porque el tratamiento tradicional al respecto básicamente relegado a cuestiones muy puntuales o a la omisión, perjudica más que ayuda en el contexto actual de mundo global.

Reconociéndonos en el proceso de superación del diálogo intercultural, desde un punto de vista saidiano, obviar la superación de un “orientalismo” invitaría a fomentar un irracionalismo al no atender aquello que se etiqueta como “Asia Oriental” como un objeto de estudio en sí (cuestión que se desarrollará más adelante). De manera que parece aconsejable una docencia académica, desde las diferentes especialidades y metodologías científicas, que proponga una lectura directa y una instrucción rigurosa y precisa de la cultura asiática, de sus manifestaciones específicas y, especialmente, de su pensamiento filosófico.

¹ Fisac Taciana, 2008.

Entre lo Oriental y lo asiático

La designación de la materia que comprendería la Sinología se enmarcaría en nomenclaturas que merecen una breve explicación y una breve reflexión sobre su historia. El concepto de “Estudios Asiáticos” ha venido a ser el término mayoritariamente aceptado para etiquetar un conjunto de saberes y conocimientos que venían identificándose con la figura de quien tratase, escribiese, investigara o enseñara sobre alguna cuestión relacionada con Asia y que se le conocía, por ello, como “orientalista”.

Académicamente se dio el caso de sustituir el etiquetado formal por el de “oriental”, con las consecuentes contrariedades. Como es comprensible, el concepto “oriental” es aún más abierto que el de “asiático” y se compromete con las regiones del norte de África, Egipto y el propio continente asiático, por otro lado, justificativo de la ampliación a estas zonas en los menesteres de estudio y formación. Por ello mismo, no es de extrañar que también las lenguas y culturas de estas regiones y, en demasiadas ocasiones el propio continente africano, se englobaran en estas etiquetas y en la propia oferta docente.

En definitiva, destaca que el concepto de Estudios Orientales tradicionalmente, se ha asociado a estudios clásicos, de lengua y literatura, mientras que los Estudios Asiáticos se han referido, con más frecuencia, al análisis sobre ciencias sociales y humanidades en la región de Asia.

En este marco, reconociendo la necesidad didáctica de ciertos conceptos y de sus connotaciones, en nada azarosas, que delimitan, etiquetan y categorizan lo oriental en beneficio del no-asiático, el propio concepto de erudición orientalista parte de una posición y un planteamiento colonialista en el cual los “orientales” y lo “oriental” se mistifican y alienan en beneficio del interés y percepción europeos. Lejos de tratarse de un asunto finiquitado en o por las obras de Said, merece cierta atención, proyectado en nuestros intereses, un desarrollo mayor. En primer lugar, y dando por sentado que la intención de este profesor palestino de Literaturas Comparadas era la de circunscribir un discurso en torno a la colateralidad entre el mundo islámico y el occidental, representado éste por las potencias herederas del imperialismo griego y romano, se concluye que el propio reconocimiento de su aceptación estereotipó una crítica hacia ese Oriente lejano, allende el mundo islámico, y consolidó un prejuicio común compartido por el poder colonial categorizador.

Desde ese ámbito, definir un discurso orientalista vendría a etiquetar una cultura que niega o anula la esencia de aquella que pretende menospreciar. Said señala esta acción cultural en parámetros bien definidos en su obra de 1992, *Cultura e Imperialismo*, mentando, en primer lugar, prácticas como las artes descriptivas, las de comunicación y representación las cuales, desde su justificación más estética, gozan de “gran importancia en la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales”² y en segundo lugar, la relevancia de estos hechos con la consolidación de una identidad nacional, imperial; a fin de cuentas, dominadora.

En este marco, la generalidad de las pautas consolidadoras de sentido vendrían de la mano de la relación que, básicamente Francia y Gran Bretaña, mantuvieron durante el siglo XIX en su expansión imperialista más allá de las tierras bíblicas, más allá de la India. El orientalismo que se consolida en este período y que va a servir de canon referencial para las relaciones futuras, toma fuerza desde la pretensión de dominación, reestructuración y autoridad; y aunque sirva como ejercicio retrospectivo, la actualidad no está muy lejos de padecer estos tópicos, en mayor o menor medida.

² Said Edgar W., 1996, 12.

En cuanto a la utilidad de estos análisis referenciales en relación con el conocimiento de ese Occidente, en el que vivimos y que constituimos, y el conglomerado cultural que denominamos Asia Oriental, podemos resumir que el estereotipo, el exotismo y la anulación de toda relevancia, racionalidad y con ello, seriedad, sirven de guía para arrinconar una cultura, para dominarla³. Obviamente, si desde parámetros culturales se categorizan realidades difusas, nuestro filtro para percibir dichas realidades va a estar manipulado y deteriorará nuestro juicio.

En este contexto, es habitual generalizar en torno a la apelación de una actitud, que más allá de determinar la naturaleza de las cosas, se interrogara por aquello que está aceptado y parece evidente⁴. Resultaría aconsejable tratar sobre las virtudes de una crítica del eurocentrismo, de los regímenes de verdad del colonialismo, del nacionalismo y de la modernidad y con ello, estas perspectivas podrían servir para torpedear estereotipos populares y para nada accidentales. Y a pesar de que todo ello, posiblemente, requiera otro lugar y otra forma, puede ser conveniente su mención y su toma como premisa que dirija nuestras lecturas posteriores intentando, lógicamente, seguir un método que dé la espalda a estas tradiciones.

Por consiguiente, es la actual una época de ruptura categorial donde la relación entre Oriente y Occidente se ha regido por identidades forjadas por la segunda, y en la que el exotismo y los tópicos se imponían sobre la primera. Incluso los primeros intentos de academizar sobre Oriente tomaron una forma de oferta cultural comprometida con esos tópicos de exotismo. Culturalmente, ello es, desde las manifestaciones culturales de masa, las más generales, se siguen pautas que convenían a los intereses idealistas y de identificación en donde el prejuicio social y el tópico y estereotipado prejuicio espiritual y guerrero se forjaron para consolidar una figura, la del occidental o la de lo occidentalizado, como la mejor de ambas. La clásica tesis de Said (2004) de que Oriente es un constructo creado por la imaginación europea, alimentó desde la historia, la tradición de pensamiento y desde unas imágenes y un vocabulario que lo consolidan como una realidad y una presencia en y para Occidente, siendo lo más peculiar de todo, su insistencia en no reconocer dicha fabricación y manifestar su mera representación. Afortunadamente, en nuestro país han proliferado centros de conocimiento e investigación comprometidos con la actualización de este saber, concretando con respecto a China, y el deterioro de estos clichés con argumentos académicos: destaca algún espacio y reconocimiento en obras enciclopédicas⁵ y, por otro lado, el interés por formar a un creciente alumnado en Filosofía, Historia, Geografía, Lenguas, Literatura y Economía y, cualquier otro saber académico de la denominada Asia Oriental. Parece relegado, pues, a un pasado lejano, la época de un mínimo profesorado, como *rara avis*, formado en estos temas, investigador y/o escritor.

Con tal propósito se comenzó por el reconocimiento de los llamados “Estudios de Área” que la universidad americana potenció en plena guerra fría y que permitió su presencia universitaria y la formación de estudiantes con un perfil destacadamente multidisciplinar, a saber: Lengua, Historia, Literatura, Sociedad, Política, Relaciones Internacionales, etc; con la obvia utilidad de obtener especialistas en “regiones estratégicas”. La realidad actual es muy distinta, pero sobre estos orígenes podemos apuntar dos criterios concluyentes: por un lado, el hecho paradójico, de que los Estudios de Área están siendo utilizados, en el marco de centros de saber mucho más consolidados en la zona asiática, como potenciadores y conservadores de

³ Arrigi Giovanni & Silver Beverly J., 2001.

⁴ Pániker Agustín, 2005, 17-55.

⁵ Garrido Manuel; Valdés Luís M. & Arenas Luís (coords.), 2005.

las diferencias culturales, acentuando estratégicamente diferencias en lugar de explicarlas, muy al estilo de las críticas de Said, y por otro, el cambio del carácter estratégico, política o militarmente, por el de carácter económico y comercial. Al hilo de este segundo punto, se entiende por qué ciertos países europeos, extensible al llamado Occidente, han conseguido deslocalizarse y expandirse con mayor éxito, industrial y comercialmente, en Asia, concretamente en China, y señalar esta carencia de formación y de apuesta por formar un alumnado especializado como una de las más importantes razones para explicar la ralentización de una estrategia de expansión en Asia Oriental. La conclusión es que, objetivamente, resulta muy conveniente considerar a Asia Oriental como un objeto de estudio propio. La sociedad global demanda una cierta oferta académica universitaria rigurosa al respecto, y una población universitaria que pretenda estar actualizada no debería culminar sus estudios sin una oferta sobre temas asiáticos en sus diferentes especialidades. Merece, en este punto, una mención especial la comprometida labor del Centro de Asia y África del Colegio de México, auténtico referente en lengua castellana de la promoción y estudio de cuestiones sinológicas, entre otras, y su excelente plantel docente.

¿Qué es la Sinología?

Realmente, este objeto académico es complejo. Huelga argumentar sobre la necesidad de un saber multidisciplinar académico sobre Asia Oriental en general, pero ni siquiera del que trata este trabajo, uno de sus representantes más destacados, tiene una sólida tradición entre nuestros estudios universitarios. El propio concepto de “Sinología” resulta una etiqueta funcional para aunar estudios diversos que se asocian a todo lo cultural, social, lingüístico y representativo de China que merece una explicación.

Definir la Sinología es algo que ha suscitado cierta controversia. Este trabajo sugiere hacer ciertas distinciones e introducir algunos conceptos novedosos para definir, con exactitud, el nuevo territorio especializado.

Se debe entender “Sinología” como la disciplina referente al estudio de la lengua y la cultura china, incluyendo aquí la Literatura y la Historia, ejercida por especialistas no chinos. De manera que el propio concepto ya denota un ejercicio externo al propio ámbito de estudio. Él mismo, así como el de “sinólogo”, fueron acuñados en 1838⁶ y denota esa ambivalencia que ha caracterizado esta cuestión. Un análisis histórico más pormenorizado facilitará comprender las dificultades que presenta una definición clara y distintiva.

Siguiendo la tradición actual francesa en la línea de los trabajos del comteano, lexicógrafo y filósofo Émile Littré, el sinólogo (*sinologue*) se especializaría en la lengua e historia de China, mientras que el “hablante chino” (*sinisant*) lo haría con respecto a la lengua y a la cultura.

La tradición anglosajona reconoce una clara sinónima hasta el siglo XX entre la Sinología y la Filología china. Alcanzado el siglo pasado, la primera se diferenciaría de la segunda por incluir una cierta miscelánea, desde la Historia y la Epigrafía hasta la filosofía china. En estos términos el sinólogo (*sinologist*) es su especialista.

La tradición germánica reconoce el origen de la especialidad en el siglo XVI y considera a la Sinología como el estudio de la lingüística y la cultura china, incluyendo en esta última, la Filosofía y la Historia. Su especialista es el sinólogo (*sinologe*).

Por su parte, la tradición española y en castellano presenta un peculiar escenario. Por un

⁶ Honey David B., 2001.

lado, los estudios más comprometidos y rigurosos apuntaron una característica omitida en estudios similares europeos de diversa índol⁷. Esta característica, justificada documentalmente, sostiene el carácter pionero sinológico de los trabajos españoles⁸. Básicamente, la traducción del *Ming Hsin Pao Chien* al español en 1595 “resultó ser de extrema importancia, ya que representa el inicio de la investigación occidental del sistema de valores sociales chinos basándose en el estudio de un texto chino”⁹. A pesar de ello, “se abre un amplio lapso de tres siglos en la sinología española en los que apenas encontramos otra cosa que gramáticas y diccionarios de la lengua china (...) Habrá que esperar hasta bien avanzado el siglo XX para encontrar otros nombres propios que representen la apertura en nuestro país de una nueva fase de interés por la cultura china y para que la satisfacción de ese interés deje de depender en exclusiva de traducciones hechas a partir de otras lenguas europeas”¹⁰. Con esta biografía, se puede concluir que la sinología española comparte el criterio de la europea entendiendo su competencia académica en una mezcla de lengua y cultura china, no llegando a distinguir áreas de especialización o campos científicos concretos.

Analizada la historia del concepto que nos ocupa podemos tratar de interpretarlo directamente.

Del griego Σίνα-λογία, tendríamos en el concepto la referencia histórica de los primeros chinos que al identificarse como “los pertenecientes a los Qin” en referencia al marco dinástico del momento, la latinización de esa referencia vendría a identificarlos como los “Qin-nos”. Partiendo, pues, de la convicción de que el espectro de la “sinosfera” puede haber interesado en una u otra medida a todo el que no fuera chino, y del reconocimiento de que no deja de ser un concepto impuesto desde el Occidente categorizador y ordenante, es lógico entender que el propio concepto reciba distintas acepciones. Mientras que para los japoneses el término es conocido como *Shinagaku* o *Kangaku*, en China se asocia a los denominados *Guoxue* y propiamente, a la Sinología se la enmarca dentro de los *Hanxue*, también denominados *Zhongguo yanjiu*¹¹.

Para Occidente la Sinología, como disciplina que encuentra su objeto de estudio, se originaría con el regreso de Marco Polo (siglo XIII) o en la figura de Ibn Battuta (siglo XIV) pero, ciertamente, el estudio sistemático no se iniciaría hasta el siglo XVI dentro del proceso de cristianización que los padres Ricci y Ruggieri emprenden en las provincias de Guangdong y Guangxi en 1587. Es en este contexto donde se asienta la teoría del carácter pionero español.

Desde este momento una infinidad de nombres propios de diversas nacionalidades se responsabilizan de la tarea de dar a conocer el fenómeno cultural chino. Entre los misioneros, por tanto, empezó a potenciarse la figura de los sinólogos y sinólogas, a pesar de que su institucionalización disciplinaria, con consistencia, no llegó hasta el siglo XX. La relevancia económico-comercial de toda Asia, así como la expansión hacia el continente asiático, potenció a estos investigadores hasta el punto de no ser infrecuente su presencia como consejeros políticos.

En el pasado más reciente de la actualidad han proliferado debates abiertos relacionados,

⁷ Frèches José, 1975; puede ser una buena prueba de ello.

⁸ López José L., 1978.

⁹ Knauth Lothar, 1970, 2.

¹⁰ Terol Gabriel, 2015, 268-69.

¹¹ Literalmente: “Estudios chinos” o “Estudios Hàn” (支那 シナ学-漢學), “Estudios del país/nacionales” (国学), “Estudios Hàn” (汉学) y “Estudios de China” (中国研究), respectivamente.

justamente, con la naturaleza científica de lo que se denomina “Sinología” y aunque las voces críticas todavía persisten¹², resulta conveniente para nuestros intereses un punto de vista que parece repetirse y que será útil para encajar el propósito de este trabajo. El objeto de estudio que compromete a la Sinología es poliédrico y heterogéneo. Merece la pena identificarlo como un *Ganzheit* (una totalidad) en lugar de un *Gesamtheit* (algo acabado)¹³, algo que es un todo y una parte a la vez, un “holón”¹⁴. En ese sentido, parece evidente que cualquier extracción que salga de la esfera de lo sinológico deberá atender a sus vinculaciones ineludibles. Ello, sin duda, apela a una inquietud filosófica, a una reflexión filosófica integradora.

Relación entre Sinología y Filosofía

Con todo, se extraen ciertas peculiaridades formales de la disciplina académica que se entiende con la etiqueta de Sinología. Por un lado, se trata de un estudio único, por su evolución, en su especie y por su variedad. La Sinología, y desde ella su propia historia, no es un estudio sistemático, y ha carecido de un método científico al uso. La importancia de clarificar los conceptos básicos para su adecuada asimilación debería constituir su principal preocupación y, de hecho, la biografía de esta disciplina está repleta de esfuerzos unilaterales, que no científicos ni sistemáticos, en los que las personales interpretaciones de sus protagonistas han servido para mistificar la cultura china. En la mayoría de los casos, esto se debió al atrevimiento de muchos por escribir sin capacidades suficientes para hacerlo desde un criterio de valor científico, académico y de rigor, como es el caso de Allan Watts.

Desde esta perspectiva, se constata la irrefutable tarea de potenciar dos estrategias de investigación para paliar esta histórica miopía: por un lado, ahondar en una lectura, desde la superación de esta tradicional interpretación de dominación y subordinación, de la historia de los temas principales en el marco de la Sinología y, por otro, potenciar la interpretación directa de las obras chinas, poniendo especial énfasis en las propias obras sistemáticas y rigurosas que sirven de vademécum.

De forma similar a como el impulso asiático por occidentalizarse germinó desde la cultura nipona, se propondría un ejercicio de lectura científica y académica desde el respeto a la identidad cultural. Una muestra de este interés japonés por asimilar la modernidad occidental puede encontrarse en su importación y asimilación del concepto mismo de “Filosofía”, adaptado a sus intereses como *Tetsugaku*. Siguiendo el símil, esa propia noción del quehacer filosófico, pasó a ser interpretada por la cultura china bajo el concepto de *Zhexue*. Adviértanse las considerables diferencias de partida, puesto que mientras los japoneses consideraron que no existía una filosofía japonesa anterior a la filosofía moderna, los chinos decidieron aplicar el concepto a su propia tradición reinventada, adaptándola a los criterios que veían representados, principalmente en la filosofía alemana llegada vía Japón, y aspirando a reafirmar la existencia de una tradición y de una filosofía china.

Por ello, destaca que la intelectualidad china mostró un elevado interés en adquirir la quintaesencia occidental, el pensamiento filosófico. Varios ejemplos testifican este interés, desde los esfuerzos por encontrar en *Mengzi* al Kant chino, con una relectura en términos kantianos de sus obras por Mou Zongsan, hasta la revalorización de la figura de Confucio, no

¹² Kuijper Hans, 2000 y 2015, respectivamente.

¹³ Kuijper Hans, 2014, 17.

¹⁴ Koestler Arthur, 1968.

sólo como el gran pensador nacional, sino como el encargado de constituir, desde la importancia y la perennidad del corpus confuciano, la tradición intelectual y la historia institucional del imperio chino desde el siglo II a.n.e.

Reconociendo la admiración china por el filosofar occidental y dado que más adelante este trabajo ofrece un repaso biográfico sobre la historia de la adaptación de la Filosofía al ámbito académico, tanto en Occidente como en China, cabría plantear ahora la propuesta de productiva contribución de la Filosofía china en un currículo de Filosofía. Siendo esta una sugerencia que prima la libertad de ordenación, elección de autores, textos y cuestiones filosóficas, se ofrece como una alternativa troncal. Con ello, no pretende encorsetar, ni dirigir sino enmarcar y categorizar un contenido muy considerable de recursos desde donde extraer detalles o panorámicas, a criterio del interés docente.

Tres itinerarios destacarían inicialmente en la propuesta productiva contribución de la Sinología, léase filosofía-pensamiento chino, a la Filosofía, interprétese inicialmente como Historia de la Filosofía; asumiendo, no obstante, que múltiples problemas filosóficos concretos podrían reforzarse con interpretaciones y perspectivas chinas, y con ello enriquecería aún más la contribución de la Sinología a la Filosofía. Las secciones principales que vienen a ser un modelo absolutamente adaptable y variable serían: fundamentos religiosos de Asia oriental, el pensamiento chino clásico: escuelas y evolución, y el pensamiento chino en el siglo XX. Una mención especial merece la Lógica. A continuación, desarrollo con más detalle, dentro de los límites de este trabajo, estos bloques.

Fundamentos religiosos de Asia oriental

Este primer bloque agruparía todo lo relacionado con la cultura china desde los Ritos y prácticas religiosas de las primeras dinastías hasta las Cien escuelas de Pensamiento, pasando por el primer autor importante Confucio y el surgimiento del daoísmo religioso, ello es: desde el siglo XXI a.n.e. hasta el siglo III a.n.e. La amplia bibliografía existente posibilitaría profundizar tanto textualmente como documentalmente¹⁵, así como cualquier contenido concreto de este extenso período o bien presentarlo como una panorámica de la antigüedad. En ese sentido, ofrecería una notable complementariedad a cualquier Historia de la Filosofía Antigua y tanto sus competencias como sus resultados de aprendizaje se verían considerablemente reforzados. La génesis del pensamiento filosófico occidental resultaría contrastada con la génesis de un pensamiento filosófico alternativo, y en muchos sentidos de similares inquietudes. La hermenéutica de los textos chinos resultaría de gran utilidad, entre otras cuestiones, para ampliar la comprensión de binomios clásicos: mito-logos, rito-religión, religión-filosofía, etc.

El pensamiento chino clásico: escuelas y evolución

Dentro de este bloque el abanico de posibilidades se amplía formalmente. La abundante existencia de manuales y obras generales sobre la filosofía china¹⁶ propicia una docencia sobre ella desde la más general de las panorámicas hasta el seguimiento de problemas

¹⁵ Entre otros los trabajos de: Gernet Jacques, 1972; Cheng Anne, 1997; Maspero Henry, 2000; Prevosti Antoni *et al.*, 2005.

¹⁶ Destacando los trabajos de: Fung Yu-lan, 1983; de Barry W. Theodore & Lufrano Richard J., 2000; Mou Zongshan, 2003.

filosóficos, temáticas, o revisiones periódicas a discreción.

Un período que comprende desde el siglo II a.n.e hasta el siglo XIX únicamente puede ser práctico en el sentido de englobar el desarrollo del pensamiento clásico hasta el moderno, a saber: el desarrollo del confucianismo y del daoísmo, la expansión y adaptación del budismo chino hasta su conversión en el Zen japonés y toda la filosofía medieval china, así como el desarrollo de la filosofía política china vinculada con el comunismo.

En estos términos las confluencias con las filosofías occidentales de este extenso período son innumrables y posibilitan una infinidad de ayudas con respecto a cualquier problema filosófico de calado: desde la ontología y la metafísica, hasta la gnoseología y la antropología o la teología y la teoría política, sin obviar la ética y la filosofía moral.

Si tomamos el daoísmo como ejemplo, los trabajos multidisciplinares que han proliferado en las últimas décadas¹⁷ dan cuenta de un formalismo académico en el tratamiento de esta doctrina china que hacen posible cualquier diálogo filosófico con él.

El pensamiento chino contemporáneo

En último lugar, el pensamiento chino correspondiente al siglo XX hasta nuestros días vendría definido por una profunda inquietud y necesidad nacional, estrechamente vinculada al reinado de los últimos emperadores. La dicotomía entre una actitud continuista y otra reformadora y modernizadora del país, determina una producción filosófica y crítica sin parangón, especialmente interesante para otras culturas y sociedades. El enriquecimiento filosófico que puede sustraerse de esta reflexión política, social y cultural es indudable. Es en este momento cuando la filosofía occidental, con nombres propios, se extiende por el país. Su lectura, estudio y análisis propician no pocas versiones chinas y adaptaciones de clásicos filosóficos como es el caso de Li Zehou, activo contribuyente a la reflexión estética y a la introducción de Kant en China y creador de una crítica a la relación del hombre y su entorno como herramienta desde donde criticar al maoísmo¹⁸. Las fuentes para estudiar este tercer bloque son también múltiples y sus diversas versiones¹⁹ muy interesantes. Especial atención merece, el creciente interés que en la comunidad académica internacional ha suscitado la filosofía moderna china. Para su desarrollo y estudio, revistas como *Modern Chinese Philosophy* de la Universidad Nacional de Australia han abierto la posibilidad de debatir y dar a conocer la reflexión académica y defienden, con ello, la sobresaliente importancia que el filosofar chino ofrece a la filosofía universal.

La Lógica en China

Para plantear la existencia de la Lógica en la tradición filosófica china utilizaré la reflexión al respecto que investigadores japoneses iniciaron a partir de 1900. Trabajos recientes²⁰ permiten a este artículo resumirlos para ofrecer una síntesis.

Tratar del interés del desarrollo de la Lógica en la filosofía china pasa por repasar su biografía. De todos los trabajos especializados sería la sistematización de Kuwaki Gen'yoku²¹, la primera en interesarse y destacar la preocupación por la Lógica en la filosofía

¹⁷ Principalmente: Schiper Kristofer & Verellen Franciscus (ed), 2004 y Pregadio Fabrizio (ed), 2008.

¹⁸ Fisac Taciana, 2005, 980.

¹⁹ Destacando: Briere, Octave, 1956; Li Zehou, 1988; Chen Chung-Ying & Bunnin Nicholas (ed), 2002.

²⁰ Makeham John (ed), 2012, 88 y ss.

²¹ Gen'yoku Kuwaki, 1900.

china antigua. Según el investigador japonés, el pensamiento y la teoría lógica menciana representó un hito en el desarrollo del pensamiento lógico chino no sistemático, de modo similar a la aportación de los sofistas griegos a su tradición, destacando entre su aportación el uso de las “analogías” o “razonamientos”. Su comparación entre éste y Confucio, por un lado y el Laozi y el Zhuangzi, por otro, concluye en que estos últimos ofrecen contribuciones más significativas en torno al uso y análisis de las paradojas y las contradicciones. Sin embargo, es Mozi quien destaca entre todos en el desarrollo del pensamiento lógico de la China antigua. Xunzi le resulta especialmente interesante, básicamente en las reglas formales para pensar, y no duda en compararlo con Aristóteles. Para el investigador japonés, lo más relevante de la teoría xunciana es su “teoría de la concepción”, un estudio que descarta ocuparse de las normas de la argumentación para centrarse en la creación de los “conceptos” con los que argumentar. Con ello, los especialistas japoneses, que no tardarían en ser avalados por sus colegas chinos, iniciaron una tendencia que se ha extendido internacionalmente con respecto a la Lógica en China destacando tres puntos: La relevante importancia de la Lógica en un estado previo al desarrollo de la Filosofía en China, la posibilidad de localizarla en textos concretos de las grandes figuras de la filosofía antigua china (Pre-Qin) y el fracaso continuador de la tradición lógica después de Xunzi²².

Para los intereses de este trabajo parece razonable apostar por la complementariedad que los textos de los clásicos Pre-Qin de la filosofía china complementarían el estudio de las teorías relacionadas con el análisis y la evaluación de argumentos, dentro de la perspectiva clásica occidental de la lógica, la dialéctica y la retórica. Entre las competencias beneficiadas destacables destacarían las de aplicar conocimientos ordenados y coherentes, la interpretación de datos relevantes y el desarrollo de habilidades para la argumentación eficaz.

Síntesis biográfica de la filosofía como especialidad en Europa y China: la filosofía china

Tratar el contexto de la filosofía como disciplina y la actualidad de la filosofía china con la finalidad de despejar sus ventajas en la filosofía universal, exige repasar brevemente cuál es su desarrollo y su recorrido en China.

La filosofía china (*Zhongguo zhexue*) empieza a constituirse como disciplina académica a principios del siglo XX. El trabajo del profesor John Makeham del departamento de Estudios chinos de la ANU, permite tener una buena panorámica de este proceso²³. Lo que sigue a continuación es un resumen del mismo destacando como punto de partida el proceso formal para la adaptación de la filosofía china como una disciplina académica, ello es, la categorización y adaptación del conocimiento chino para su conversión en una nueva especialidad académica de filosofía. Obviamente, esta ordenación facilitará mucho las temáticas señaladas en los tres bloques que este trabajo proponía como referencia desde donde afrontar un estudio de la filosofía china.

El siglo XX trajo a China muchos cambios desde Occidente. Entre ellos, una alteración en el tratamiento socio-cultural chino de la intelectualidad, el conocimiento y la ciencia. Como mencionaba anteriormente, la crisis socio-política que China sufriría con el derrocamiento imperial acarreo una crisis epistemológica, en donde la filosofía occidental no encontró con qué ni con quién medirse. Sus paradigmas, conceptualizaciones, técnicas y categorías

²² Makeham John (ed), 2012, 89.

²³ *Op cit.*, 1-35.

sencillamente no servían para clasificar la tradición filosófica china. En ese marco, del término neo-confuciano *gewu qiongli* (“conocimiento de los principios a través de la investigación”) o el de *lixue* (“principios para el estudio”) utilizado por los jesuitas, se pasó al de *zhexue* (“filosofía”) usado por primera vez en 1887. De manera que, inicialmente, se tradujo y se adaptó lo chino a lo occidental. El misionero protestante Ernst Fabber en una obra que publicó sobre las universidades alemanas introdujo el término *zhixue* (“la ciencia de la sabiduría”) y habló de sus disciplinas: *xuehua* (retórica), *xinglixue* (metafísica), *luxi* (lógica), doctrinas del espíritu (psicología y epistemología), ciencias naturales, teología, ética, estética y filósofos famosos. Wang Guowei sugirió el uso preferente de *lixue*, en detrimento de *zhexue*, pero la coincidencia de éste primero con “ciencias naturales” en Japón, lo desaconsejó. A pesar de todo, el segundo se tomaría como el más habitual en Occidente, sin tener en cuenta las contradicciones que presenta, y en la actualidad se sigue haciendo uso de él, obviando con demasiada facilidad que no es estrictamente “filosofía”²⁴.

Si por otro lado consideramos que en el siglo XX en Europa se disciplina y profesionaliza el conocimiento mediante la creación de estructuras institucionales permanentes que son diseñadas para producir tanto nuevos conocimientos como profesionales de estos y que el proceso es similar en Japón, todo lo que acontece en China resulta ser una adaptación a los cambios que internacionalmente se estaba llevando a cabo²⁵. No será hasta mediados del siglo XIX que la Filosofía surge como una disciplina en Europa y América, y no es hasta el siglo siguiente que se profesionaliza académicamente, partiendo del hecho de que desde la Edad Media existiría como un conocimiento menor frente a las consolidadas facultades de Derecho, Medicina y Teología.

Los orígenes de esta transformación pueden hallarse en las adaptaciones de la universidad alemana en la segunda mitad del siglo XIX, en donde Humboldt asocia al ámbito de la universidad, enseñanza e investigación. A ello hay que sumarle el legado kantiano, el cual sitúa a la Filosofía en el centro de la universidad, y la contrapartida hegeliana, quien destaca la Historia de la Filosofía como parte sustancial de aquella. Precisamente esta interpretación hegeliana causó un gran impacto en China.

En el ámbito anglosajón, tomando como referencia la universidad de Oxford, y distinguiéndola de la Historia y la Poesía, la Filosofía se enseñaría en forma de estudios de una sección llamada “Ciencia” del curso de Artes, en la primera mitad del siglo XIX. La primera aparición de la Filosofía como materia universitaria aparece en la década de los cincuenta²⁶ y durante el resto de ese período la actividad relacionada con esta especialidad va a desempeñarlas personas independientes como Mill, Carlyle o Spencer. La definitiva profesionalización de la disciplina se alcanza con la abolición de las pruebas religiosas para la celebración de los puestos en Oxford y Cambridge²⁷. Mientras tanto, en EEUU durante la última mitad del siglo XIX la enseñanza de Filosofía consistía principalmente en filosofía moral, una mezcla de metafísica, ciencias sociales y religión. Hacia 1870, comenzó a separarse de la Teología y con el nuevo siglo vino a caracterizarse institucionalmente como profesión académica.

El caso francés se resume con el cierre de las universidades con la Revolución francesa y el renacimiento de la Filosofía en la década de los 70 del siglo XIX, apareciendo en el sistema

²⁴ *Op cit.*, 4 y 5.

²⁵ Wallerstein Immanuel *et al.*, 1996, 7.

²⁶ Réé Jonathan, 1978, 14 y 15.

²⁷ Hamlyn David W., 1992, 97.

universitario establecido en la Tercera República y formando parte del currículo de bachillerato como obligatoria hasta la actualidad.

El caso español seguiría pautas similares al francés, destacando su pretendida eliminación actual entre las asignaturas obligatorias de bachillerato.

Por su parte, en China, serían las revistas profesionales las primeras expresiones de esa profesionalización, multiplicándose a partir de 1911; así como el surgimiento de asociaciones especializadas, el establecimiento de asignaturas propias en diversas universidades y el desarrollo de normas formales de cualificación profesional. En el caso concreto de la filosofía china serán especialistas concretos quienes abran el camino para dotar de rigor y academicidad esta especialidad, muy especialmente Hu Shi, Jin Yuelin y Feng Youlan, todos ellos doctores por la Universidad de Columbia. La primera asociación profesional de filósofos chinos se crea en la Universidad de Pekín en 1918, pero no es hasta 1935 que se crea una de índole nacional, trabajando ya no para una única universidad sino para todo el país. Hasta ese momento la expansión académica de la Filosofía, con la consecuente creación de departamentos, habría alcanzado sólo a media docena de universidades: Universidad de Pekín (1912), Universidad de Dongnan (1921), Universidad de Xiamen (1922), Universidad de Zhongshan (1924), Universidad de Tsinghua (1926) y la Universidad de Yanjing (1930). Adviértase que hasta 1935, la principal dedicación de estos centros no pasaría de la realización de una historia de la filosofía china tamizada por el marxismo²⁸ y que merece un reconocimiento especial el trabajo de Xiong Shili y Liang Shuming quienes pudieron mantener un cierto grado de independencia, incluso después de 1949, permitiendo el desarrollo de una filosofía al margen del régimen totalitarista, algo que no puede reconocérsele a otros como Feng Youlan²⁹.

Finalmente, una evaluación institucional proporcionará un buen criterio sobre la dimensión de la filosofía china en la universidad de este país. Para ello, es necesario entender que la evolución de la tradición neoconfuciana fue la responsable de que, inicialmente, se establecieran Academias especializadas. Los orígenes de estas secciones académicas dedicadas a la filosofía china lo eran decantándose por el estudio de la filosofía política, ello es, por un estudio y una re-edición de los clásicos en donde el reclutamiento de especialistas se realizó con el objetivo de comparar el patrimonio filosófico chino clásico, en términos políticos; para explicar y desarrollar el patrimonio filosófico chino y revitalizar, en el contexto occidental, el pensamiento tradicional político de China. Los estudios interesados en esta temática fueron dirigidos por la dirección de los encargados de estas Academias de múltiples universidades, especialmente: Zhang Dongsun, Yap Key-chong, Xiong Shili o Ma Yifu. La dirección institucional de este proyecto nacional se dirigió desde la Universidad de Pekín. El currículo inicial de esta institución con respecto a la Filosofía versaba sobre ética, Educación, Psicología, moral interpersonal, Biología y un repaso por los grandes maestros del período Zhou-Qin. La evolución de éste, rápidamente, destacó la inclusión de los Estudios de los Clásicos y el Estudios de los Maestros junto con diez temas obligatorios asemejándose, de ese modo, al modelo europeo. La revisión de estos programas de enseñanza en el principio del siglo XX, constituirían los currículos oficiales hasta 1912. A partir de esa fecha la universidad de Pekín instauró la clasificación de cuatro divisiones académicas: Letras, Derecho, Ciencias e Ingenierías. La primera tuvo cuatro subdivisiones: el departamento de Filosofía, Historia, Literatura china y Literatura inglesa, y aunque originalmente se pensó en especializar a la

²⁸ Schulz Zinda Yvonne, 2012, 311 y ss.

²⁹ Meynard Thierry, 2012, 188.

primera en filosofía china, occidental e india; finalmente se fragmentó en dos ramas: filosofía china y filosofía occidental. Un año más tarde se especificaron las temáticas curriculares, de manera que dentro de la filosofía china se designaron los siguientes temas: Filosofía china, Historia de la filosofía china, Estudios religiosos, Psicología, Ética, Lógica, Epistemología, Sociología, Generalidades de la filosofía occidental, de la filosofía india, Estudios pedagógicos, estéticos y su historia, Biología, Antropología y Etnología, Psiquiatría y Generalidades de Lingüística. Curiosamente, los contenidos de la primera asignatura coincidían con los de Estudios de los Clásicos del plan anterior: el Libro de los cambios, Escritos de Mao, el Libro de las Ceremonias, el Libro de los Ritos, los Anales de primavera y otoño, los comentarios al Gongyang y Guliang, las Analectas, el Mencio y los maestros del período Zhou-Qin, así como los Principios de Aprendizaje del período Song-Ming. En 1919 y con Cai Yuanpei como rector (presidente) de la universidad de Pekín, esa sección de Filosofía cuyo nombre *Zhexuemen*, connotaba filosofía china (*Zhongguo zhexuemen*), pasó a llamarse *Zhexuexi*, incluyendo formalmente un contenido en filosofía china y otro en filosofía occidental.

Con este repaso histórico comparto las conclusiones generales que extrae el trabajo de Makeham sobre la filosofía china en su proceso formal de transformación en una disciplina académica³⁰, destacando que: las diferencias semánticas históricamente argumentadas para distinguir *zhexue* de filosofía proporcionan la posibilidad de legitimar la forma de hacer filosofía en China, por su modo de ser entendida y practicada. En ese sentido, el concepto chino ampliaría el alcance del concepto occidental. Por otro lado, resulta evidente que la adaptación académica a las nuevas categorías del conocimiento propicia una recuperación más que un abandono del pasado. La tendencia maoísta china a olvidarse de lo antiguo, resulta quebrantada con una sistematización y academización del pasado. Por último, el repaso curricular presentado destaca la importancia de la filosofía china, la occidental y la india en los programas académicos chinos. Ello puede servir de invitación a adaptar, desde la ampliación, currículos actuales occidentales.

Conclusiones

Las exigencias socio-económicas de la actualidad parecen reivindicar una conveniente adaptación educativa a ellas. Por un lado, parece que nadie duda de la relevante aportación de un sólido conocimiento cultural aplicado al ámbito económico y comercial, especialmente asociado a las profundas e interesadas relaciones con China. Por otro, también las exigencias curriculares de las universidades parecen notablemente más sensibles a cambios y adaptaciones. En este sentido, merece la pena atender a las nuevas tendencias de la filosofía actual y, no sólo crear un vínculo de colaboración con los nuevos medios de expresión y de comunicación sino también reconocer las ventajas de incluir a la filosofía china, sin excluirla de su contexto sinológico, entre sus materias.

Resaltar el valor de los procedimientos sin dejar de prestar atención a los contenidos es una característica que ha guiado a la educación formal desde la Retórica de Aristóteles. La búsqueda de la verdad socrática por encima de un extenso repertorio de técnicas para argumentar y discutir, no deja de ahondar en la línea kantiana de enseñar a filosofar más que Filosofía. En esos términos, considerar a todos los sistemas de filosofía como historia del uso

³⁰ Makeham John (ed), 2012, 15.

de la razón, resulta una contundente herramienta para el ejercicio filosófico. A propósito de la actualidad, las potencialidades de la filosofía china en el marco de la Sinología y de por supuesto, otras filosofías asiáticas (sin ser estrictamente excluyente), aportarían una novedad textual y de orientación que, no sólo enriquecería el acervo del estudiante, sino que dinamizaría las estrategias pedagógicas de la Filosofía, así como la consecución de sus más importantes competencias. Entre las evidentes ventajas que aporta la filosofía china: continuidad histórica, amplio desarrollo de temas filosóficos, rigor y, especialmente, la profusa existencia de un refuerzo textual original; la sitúan en un lugar privilegiado, quizás sólo comparable con la india y con menos desarrollo histórico, la japonesa. Por ello, resultaría una prioridad tomarla cuanto antes como refuerzo a una estricta y rigurosa formación filosófica que fomente el filosofar, el llevar a cabo reflexiones filosóficas certeras, a partir del filosofar universal.

Bibliografía

- Arrigi, Giovanni & Silver, Beverly J. (2001), *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal.
- de Barry, W. Theodore & Lufrano, Richard J. (2000), *Sources of Chinese Tradition*, (2 vols), New York, Columbia University Press.
- Briere, Octave (1956), *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, Trans. Laurence G. Thompson, London, George Allen and Unwin.
- Chen, Chung-Ying. & Bunnin, Nicholas (ed). (2002), *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Cheng, Anne (1997), *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil. (trad. esp. Publicada en Barcelona, Bellaterra. 2000).
- Fisac, Taciana (2005), “El pensamiento chino en el siglo XX”, en Manuel Garrido, Luís Valdés y Luís Arenas (coords.), (2005), 973-989
- (2008), “La importancia de la cultura en las relaciones económicas entre España y China”, *Huarte de San Juan. Geografía e historia*, 15, 133-140.
- Frèches, José (1975), *La Sinologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Fung, Yu-lan. (1983), *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press.
- (1991), *Selected Philosophical Writings of Fu Yu-Lan*, Beijing, Foreign Languages Press.
- Garrido, Manuel; Valdés, Luís M. & Arenas, Luís (coords.), (2005), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra.
- Gen'yoku, Kuwaki (1900), “Shina Kodai ronri shisō hattatsu no gaisetsu” [Una visión general del pensamiento ético de la China antigua], *Tetsugaki zasshi*, 163, 742-743.
- Gernet, Jacques (1972), *Le Monde Chinois*, Paris, Librairie Armand Colin. (*El mundo chino*, trad. Esp. Dolor Folch, Barcelona, Crítica, 1999.)
- Hamlyn, David W. (1992), *Being a Philosopher: The History of a Practice*, London, Routledge.
- Honey, David B. (2001), *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philosophy*, New Haven, American Oriental Society.
- Knauth, Lothar (1970), “El inicio de la Sinología occidental: las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien”, *Estudios Orientales*, V, 1, 1-21.
- Koestler, Arthur (1968), *The Ghost in the Machine*, New York, Penguin Group.
- Kuijper, Hans (2000), “Is Sinology a Science?”, *China Report*, 36, 3, 331-354.

- (2014), “What’s Wrong with the Study of China/Countries”, *Asian Studies II* (XVIII), 1, 151-185
- (2015), “The Scandal of Sinology”, *Academia Edu*, (<https://goo.gl/gjxA2n>).
- Li, Zehou (1988), *Zhongguo xiandai sixiang shi lu* [Historia del pensamiento chino moderno], Taibei, Feng Yun shidai chuban gongsi.
- López, José L. (1978), “Los españoles, pioneros en la transmisión del pensamiento chino a Europa (Apuntes para una Sinología Española)”, *Gades. Revista del colegio universitario de Filosofía y Letras de Cadiz*, 1, 37-54.
- Makeham, John (ed), (2012), *Learning to Emulate the Wise. The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, Hong Kong, The Chinese University Press.
- “Introduction”, en John Makeham (ed), (2012), 1-35.
- “The Role of Masters Studies in the Early Formation of Chinese Philosophy as an Academic Discipline”, en John Makeham (ed), (2012), 73-101.
- Maspero, Henry (1950), *Mélanges posthumes sur les religions et l’histoire de la Chine*, Paris, Paul Demiéville. (trad. esp. Pilar González España & Rosa María López, Madrid, Trotta, 2000).
- Meynard, Thierry (2012), “Introducing Buddhism as Philosophy: The Cases of Liang Shuming, Xiong Shill, and Tang Yongtong” en John Makeham (ed), (2012), 187-216.
- Mou, Zongshan. (2003), *Spécifités de la philosophie chinoise*, trad. Ivan Kamenarovic & Jean-Claude Pastor, Paris, Le Cerf.
- Pániker, Agustín (2005), *Índika*, Barcelona, Kairós.
- Pregadio, Fabrizio (ed), (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, 2 vol, London & New York, Routledge.
- Prevosti, Antoni *et al.* (2005), *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*, Barcelona, Editorial UOC.
- Rée, Jonathan (1978), "Philosophy as an Academic Discipline: The Changing Place of Philosophy in an Arts Education", *Studies in Higher Education* 3, 1, 12 y ss.
- Said, Edgar W. (1996), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- (2004), *Orientalismo*, Barcelona, Ediciones Libertarias/Prodhufi.
- Schipper, Kristofer & Verellen, Franciscus (ed), (2004), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, 3 vol, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Schulz Zinda, Yvonne (2012), "Marxist Views on Chinese Traditional Philosophy Pre-1949" en John Makeham (ed), (2012), 311-344.
- Terol, Gabriel (2015), “El Daoísmo en Occidente y el desarrollo de la Sinología”, *La Epistemología subjetiva del Daoísmo primitivo*, Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad de Valencia, 3, 99-304.
- Wallerstein, Immanuel *et al.* (1996), *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press.