

Los marcos teóricos para la enseñanza e investigación de la filosofía china en Latinoamérica

María Elena Díaz¹

1. RESUMEN

Si bien la enseñanza e investigación de la filosofía china no debería necesitar una justificación diferente de los argumentos clásicos que se han esbozado a favor del estudio de la filosofía, el hecho de su escasa o nula inclusión en los programas de estudio de las universidades latinoamericanas presenta el desafío de introducir su estudio en un contexto eurocéntrico de larga data. Defendemos que es posible encontrar elementos valiosos en los marcos teóricos que ofrecen la filosofía comparativa, los estudios poscoloniales y la filosofía intercultural, pero a la vez sostenemos que existen particularidades de la filosofía china que hacen que no se ajusten por completo a los desafíos que se enfrentan al abordarla. Nuestro principal argumento para abogar a favor de la justa inclusión de la filosofía china de modo transversal y con el mismo estatus que otras producciones filosóficas es el enriquecimiento que esto supone para la formación de estudiantes e investigadores. La naturaleza dialéctica de la filosofía hace que se profundice notablemente su capacidad al variar la diversidad de los dialogantes y las lenguas en las cuales se expresa.

Palabras clave: filosofía china – enseñanza de la filosofía – filosofía intercultural – filosofía comparativa – estudios poscoloniales

2. INTRODUCCIÓN

La enseñanza e investigación sobre filosofía china en Latinoamérica no deberían requerir, por sí mismas, de ningún tipo de justificación especial, al margen de los argumentos que se sostienen para destacar la importancia de aprender y profundizar en cualquier otro tipo de filosofía en el marco de la valoración del estudio de las humanidades (Nussbaum, 2010). Sin embargo, enseñar filosofía china en carreras de filosofía que poseen la *curricula* típica de las universidades latinoamericanas, en cuyos contenidos troncales se encuentra prácticamente ausente, requiere la perspectiva de diferentes abordajes teóricos que destaquen su valor intrínseco, su importancia histórica y filosófica y las razones de su exclusión. En nuestra experiencia, lo que nos ha resultado más fructífero es el entrecruzamiento entre la filosofía comparada, los estudios poscoloniales y la filosofía intercultural. La primera de ellas es inevitable, dado que el vocabulario filosófico que utilizamos para traducir y enseñar está afincado en la tradición filosófica nacida en Europa; las dos últimas buscan superar el eurocentrismo y evitar que la comparación conduzca a una asimilación forzada.

¹ chinadesdeelsur@gmail.com - Universidad de Buenos Aires

3. LA COMPARACIÓN INEVITABLE

Para Cummings Neville (2022) la filosofía ha sido comparativa desde sus inicios, tanto respecto del eje intra como intercultural. Desde nuestra perspectiva, agregamos que esta característica de la filosofía es lo que la enriquece, dada su naturaleza inevitablemente dialéctica (Deleuze y Guattari, 1991). Cuanto más variadas sean las posiciones con las que se dialoga, mayor será la riqueza de los argumentos que se despliegan y los matices de la propia postura, así como la conciencia de la naturaleza de sus supuestos. Desde el abordaje comparativo e intercultural, es posible plantear los desafíos de la traducción como algo que más que un problema es una oportunidad para profundizar la comprensión de la naturaleza del lenguaje y sus tensiones con el pensamiento y la realidad. Como afirma Gadamer (1960), la hermenéutica supone una tarea de traducción, del mismo modo que traducir es una tarea hermenéutica. El ejercicio mismo de la traducción de textos filosóficos es, entonces, un entrenamiento del hermeneuta (Steiner, 1975), que se vería reforzado, en nuestro caso, al poner en juego dos lenguas de familias filosóficas diversas como son el chino y el español.

De alguna manera, y a pesar de que por lo general no integran los cursos de filosofía dentro de la mayoría de las universidades de Latinoamérica ni aparecen en las historias de la filosofía, filósofos como 孔子 Kǒngzǐ (Confucio) y 老子 Lǎozǐ se han ganado un lugar dentro de los personajes que son fácilmente identificables al hablar de ‘filosofía’, al lado de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino o Descartes. Sin embargo, a veces se los ubica dentro de ese confuso conglomerado llamado impropriamente “filosofía oriental”, y se los traduce y cita sin cuidado o incluso se les atribuyen afirmaciones que no figuran en las fuentes antiguas.² Además, la lista de los filósofos chinos que se han sumado a la lista canónica de filósofos reconocidos en nuestro medio se limita prácticamente a ellos dos, con el eventual agregado de 孟子 Mèngzǐ (Mencio) o 孙子 Sūnzǐ, dada la difusión reciente de *El arte de la guerra*. A la hora de intentar buscar las razones de esta carencia, se nos abre una dimensión de la historia del pensamiento filosófico que solo de modo reciente ha comenzado a concitar la atención de quienes se dedican a la filosofía en América y Europa. Todo esto representa un problema, pero también un desafío y, sobre todo, una oportunidad para adentrarnos en una de las grandes tradiciones filosóficas de la humanidad que tiene mucho que ofrecernos.

Cuando se habla de la cultura china tarde o temprano aparece el adjetivo “milenaria”, que es un lugar común incluso dentro de China que se enorgullece de sus 五千年文明 wǔ qiān nián wén míng, “más de cinco mil años de historia”. No es tan sencillo, sin embargo, ponderar las implicancias de esta magnitud histórica o sus influencias en la tradición. No se trata de que sea la única nación con una larga historia, sino que su originalidad reside en sus continuidades y la vigencia de sus tradiciones, no siempre fáciles de advertir en una sociedad que, en los últimos cien años no ha hecho más que mutar y cambiar de un modo vertiginoso. Como siempre intentamos comprender a partir de modelos conocidos, quizás se nos venga a la mente la cultura griega antigua y sus pervivencias en la nuestra, que se dio a través de mediaciones complejas del Imperio Romano, el cristianismo y la modernidad europea, y se hibridó con las culturas americanas. Esta comparación puede ser útil en una etapa inicial, pero luego emergen las diferencias. Uno de los aspectos que vuelve inmensamente rico el estudio de la cultura china es que a lo largo de su desarrollo hay profundas continuidades que se mantienen a través de los cambios, en un sentido que no se compara con la herencia griega de nuestra cultura. La forma más clara de probarlo es a través de la evolución de su lengua y su sistema de escritura. Esta pervivencia se da también en la filosofía china, que ha tenido un notable desarrollo a lo largo de una extensa historia que se remonta al menos hasta el siglo VI a.e.c., curiosamente de un modo muy similar a la datación de la filosofía griega. De estos 26 siglos, sin embargo, solo a partir del siglo XVI los pensadores chinos comenzaron a estar en contacto con la filosofía europea y estos,

² La costumbre de atribuirle, sobre todo a 老子 Lǎozǐ, afirmaciones que no se encuentran atestiguadas en ninguna fuente antigua es tan común que incluso en 2020 se publicó un libro que las recopila y reflexiona sobre las razones de la invención (Stenudd, 2020).

a su vez, comenzaron a tomar noticia de la filosofía china, al principio por las narraciones y tempranas traducciones de los jesuitas.³ Antes de esto, desde el siglo II e.c., China había tenido contacto con el budismo indio, que tenía también un rico desenvolvimiento filosófico para ese momento, dentro de la enorme potencia tradicional de la cultura de India. Dadas las características singulares de la cultura tradicional china y las dificultades de traducción al chino del pali y el sánscrito, lenguas indoeuropeas radicalmente diferentes de este, en ambos casos se produjo un proceso de adaptación de los elementos extranjeros que dejó su huella en la cultura china y dio lugar a un elemento novedoso. Si bien no exactamente siempre del mismo modo, este proceso de apropiación y adaptación se ha repetido varias veces a lo largo de la historia china dando lugar a productos culturales únicos.⁴ No se trata de que este fenómeno se haya dado solamente en China respecto de las producciones culturales extranjeras, pero creemos que la influencia de la lengua y la cultura chinas, con sus características especiales, es un caso notable de transformación cultural de todo lo que incorpora. No se trata de un fenómeno homogéneo, pues las fuerzas que empujaron a la adaptación o a la reafirmación de lo propio, como tendremos ocasión de mostrar, fueron dispares.

La relación entre la filosofía china y la de tradición europea ha sido siempre compleja, surcada por dificultades de traducción, malentendidos, prejuicios e idealizaciones, en gran parte porque la filosofía no se encuentra aislada de los procesos históricos, sino que refleja las tensiones políticas que se generan en estos. Uno de los frutos de esta tensión ha sido que en las universidades de América y Europa solo se estudia filosofía china, cuando se estudia, de un modo marginal, en el marco de estudios disciplinares asociados a “Oriente” o la sinología.⁵ Por lo general, si hay diálogo entre ambas tradiciones filosóficas, se da en el interior de la sinología y no en el de la filosofía originada en Europa que suele ser caracterizada como “Occidental” respecto del otro representado por “Oriente”, categorías conceptuales que nos proponemos desarticular. América Latina ha sido heredera de esta tensión y la refleja en sus estudios universitarios, si bien de modo reciente se vislumbra un panorama algo diferente.⁶ Aunque hemos usado la expresión “filosofía china” en singular, por cierta economía expresiva, se debería hablar más bien de “las filosofías de China”, porque en una extensión temporal y geográfica semejante no prosperó una línea filosófica unitaria, sino que se forjaron tradiciones variadas que dialogaron y muchas veces se opusieron entre sí, tal como asociamos a cualquier otra actividad filosófica.

En general, lo que no se integra en las discusiones filosóficas tampoco se traduce. No es posible sobreestimar el valor de la traducción y sus influencias, no solamente por la obvia razón de que lo que no se traduce no se lee, sino también porque hace falta un largo ejercicio de traducción a través de varias generaciones para que se consiga un volumen representativo de textos leídos de manera crítica. Por la larga

³ Los jesuitas llegaron a China en 1582. Treinta años antes, San Francisco Javier había fallecido en la isla de 上川Shàngchuān, cerca de la costa de 广东Guǎngdōng, sin alcanzar China continental (Ross, 1994). Dado que no tuvo impacto cultural en Europa y se trató de un episodio aislado, no estamos teniendo en cuenta la llegada del monje nestoriano 阿罗本 Āluóběn a la corte del emperador 唐Táng 太宗 Tàizōng (598-649). Cf. Malek (2006).

⁴ El ejemplo contemporáneo del 中国特色社会主义 Zhōngguó tèshè shèhuìzhǔyì, Socialismo con características chinas, de acuerdo con la expresión forjada durante las reformas de apertura llevadas a cabo por 邓小平 Dèng Xiǎopíng a partir de 1978, no es el único caso de la historia en el cual un modelo extranjero adquiere “características chinas”.

⁵ Esto no se da solo respecto de la filosofía china, sino que atañe a todas las tradiciones filosóficas que no provengan de Europa y sus colonias, hoy emancipadas en su mayoría, en América. Tradicionalmente dentro de los estudios medievales, la filosofía árabe y judía ocuparon un lugar por hallarse directamente relacionadas con Europa o directamente producidas en territorio europeo, como es el caso de Averroes.

⁶ Por citar solo un ejemplo de nuestro medio, desde hace unos pocos años contamos con la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos 拉美汉学研究学术网 Lāměi hànxué yánjiū xuéshù wǎng, una iniciativa del Instituto Confucio de la Universidad de Costa Rica. Nótese lo que decíamos antes del campo especial de los estudios sinológicos, que no encuentra todavía espacios integrados dentro de las asignaturas de la carrera de filosofía.

experiencia en Europa y América en la traducción de los clásicos griegos y latinos, podemos inferir que sería necesario forjar una tradición de traducciones y que estas tendrían que ser renovadas periódicamente, porque la lengua es un fenómeno vivo, porque las traducciones se realizan con diferentes intereses y también porque los estudios críticos de las obras permiten prestar atención a detalles que antes pasaban desapercibidos.⁷ Respecto de la filosofía china, queda entonces, una larga tarea por delante tanto respecto de los estudios críticos como de las traducciones que se retroalimentan de los primeros. Además, abrir el panorama de la traducción filosófica a lenguas como el chino permitiría la producción de estudios más ricos acerca del problema de la traducción, al salir del marco de las lenguas indoeuropeas. No nos referimos solamente a los problemas técnicos de la traducción, lo cual sería objeto de interés del reducido, si bien heroico grupo de traductores, sino de las cuestiones filosóficas que subyacen a toda traducción. Uno de los ejes básicos de la reflexión filosófica es la relación entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje, y no es nada extraño que surja la pregunta acerca de si la naturaleza logográfica de la lengua china aporta elementos distintivos que no están presentes en las lenguas alfasilábicas o alfabéticas (Reding, 1986).

La filosofía china existe por derecho propio y tiene mucho que aportar para la comprensión del mundo y del lugar que ocupamos en él. Se la puede disfrutar del mismo modo que el resto de las filosofías del mundo, cada una de ellas invaluable en sus especificidades y su aporte al reservorio cultural de la humanidad. Además, entendemos que es importante contribuir a la empresa de quienes abogan para que las diferentes culturas que integran el planeta sean estudiadas, tanto por su valor intrínseco como respecto del aporte que suponen para la comprensión mutua. No hacerlo implicaría graves consecuencias para la propia formación, así como para la urgente necesidad de que los pueblos que comparten un mismo planeta se entiendan y cooperen para mutuo beneficio, más allá de los intercambios comerciales. La exclusión y la ignorancia no contribuyen en nada a ello y facilitan que se divulguen contenidos distorsionados, cuando no lisa y llanamente falsos. En este punto es donde encontramos el lugar de nuestra enunciación, porque no hablamos desde el interior de la cultura china sino desde Latinoamérica, en la cual la cultura china se difunde poco y, si nos atenemos a muchos medios de comunicación masiva, bastante mal, sobre todo cuando se trata de temas de economía y política a partir de agendas foráneas. Entonces hablamos desde nuestra carencia y también desde nuestro deseo de no ser herederos de tensiones geopolíticas que nada ayudan o que intentan posicionarnos de uno u otro lado.

4. SINOLOGISMO, ORIENTALISMO Y OCCIDENTALISMO. EL LUGAR DE CHINA EN LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES

El marco de los estudios poscoloniales, que no se ajusta en muchos de sus desarrollos a la situación histórica de China, resulta ineludible a la hora de explicar las razones de la exclusión de la filosofía china de las historias de la filosofía dominantes en nuestro medio (Park, 2013) y, sobre todo, nos permite un abordaje crítico de las nociones monolíticas de 'Oriente' y 'Occidente' como herramientas estériles para los estudios filosóficos.

No es posible hablar de la filosofía china sin aludir al problema del orientalismo, porque estamos impregnados por una construcción que, como veremos, no es nueva: la filosofía oriental, que puede operar como un persistente obstáculo para pensar la especificidad de la filosofía china. Y para desarticular el orientalismo hay que detenernos en el fenómeno histórico que lo engendró: el colonialismo.

⁷ Más allá de la proliferación de traducciones de textos filosóficos de tradición europea, sobre todo si se la compara con la escasez de traducciones de textos chinos, autores como Young (2014) han puesto de relieve que a pesar del innegable carácter multilingüe de la filosofía "Occidental" (*sic*), respecto de la cual nombra lenguas como griego, latín, hebreo, árabe, francés, alemán, checo, polaco, italiano, español, danés e inglés, existen pocos autores filosóficos que se hayan planteado explícitamente el problema de la traducción.

El colonialismo y sus prolongaciones en los procesos de descolonización y neocolonización continúan siendo una de las claves para entender el mundo en el que vivimos. La colonización ha tenido diferentes oleadas, con características y protagonistas diferentes, atravesada por el racismo y el eurocentrismo, sustentada en sus discursos legitimadores de promoción de la modernización, difusión del cristianismo o del progreso científico. La ambición de riquezas y poder y la lucha entre las naciones invasoras para consolidar su hegemonía son sus denominadores comunes, pero no agotan las dimensiones del colonialismo. No fue lo mismo la “conquista” de América que se desata a finales del siglo XV que las invasiones de los siglos posteriores a Egipto, Medio Oriente e India, diferente también del ataque a China del siglo XIX y comienzos del XX. Además de las razones económicas y políticas, estos procesos fueron acompañados por un fuerte componente cultural que buscó legitimar la posición de dominio y extendió sus tentáculos hasta aquellos que, en el momento o mucho tiempo después, no estuvimos directamente involucrados en estos violentos procesos, pero nos educamos con sus categorías y las reproducimos inadvertidamente.

Desde el contacto con los europeos a partir del siglo XVI, la filosofía china ha sido interrogada a lo largo de la historia desde muchos marcos teóricos diversos. El primero de ellos fue el cristianismo, y luego la Ilustración, el colonialismo y, más recientemente, los estudios poscoloniales. Cada uno de estos momentos tuvo sus propósitos y sus estrategias. Nuestra mirada se inscribe dentro de los estudios poscoloniales, pero como punto de partida y no de llegada. No entendemos lo poscolonial como una etapa superadora del colonialismo, e incluso entendemos la postura de quienes prefieren hablar de “neocolonialismo”.⁸ Sin embargo, aclarado que “poscolonial” remite a la situación en la cual todavía se sienten las consecuencias de la violencia colonial,⁹ esta mirada no-eurocéntrica ofrece innumerables ventajas a la hora de acercarse a la filosofía china. Es una mirada periférica y plural, que rechaza la existencia de un solo modelo al cual todas las naciones se están dirigiendo de un modo más o menos imperfecto, tal como auguraba Fukuyama (1992) en *The End of History and the Last Man*, luego de la caída del Muro de Berlín. En ese momento, el politólogo estadounidense consideraba que la única alternativa política al modelo de su país natal era la Unión Soviética y no diferenciaba a China de esta última. Ha pasado bastante tiempo desde 1992 y lo que parecía obvio desde este tipo de miradas en ese momento ha mostrado su error para quienes quieran verlo. Parte del cuestionamiento de la perspectiva de Fukuyama proviene de los estudios poscoloniales. Se trata de un ámbito de investigación que está en construcción, y hay un enorme campo interdisciplinario abierto para que especialistas y no especialistas de todas las latitudes realicen su aporte. Como espacio en construcción no está libre de tensiones, pero representa una enorme ventaja respecto de la vetusta construcción de “Oriente” opuesto a “Occidente” y el conjunto de oposiciones que suelen asociarse a estos. El lugar de Latinoamérica, que no se ajusta con precisión a ninguna de las dos clasificaciones y que se erige como lugar descentrado, representa una excelente plataforma para pensar el carácter inadecuado de esta polaridad. Incluso podríamos ir más allá y considerar que nuestra tarea, al pensar los caminos de salida de la colonialidad desde Latinoamérica, es performativa, como afirma Walter Mignolo: “uno de los ricos caminos de la teorización decolonial es, precisamente, abrir las posibilidades de *loci* teóricos de enunciación diversos y legítimos y, de este modo, reubicar el sujeto de conocimiento monológico y universal inscrito en el periodo moderno/colonial.” (Mignolo, 2016: 25)

Dijimos antes que los estudios sinológicos no encajan a la perfección en el marco de los estudios poscoloniales. Una primera razón es bien simple: China no fue nunca una colonia, si bien recibió el impacto de la expansión colonialista sobre todo a partir de las Guerras del Opio del siglo XIX y sus consecuencias. En China se utiliza la expresión 半殖民地半封建社会 *bàn zhǐ mín dì bàn fēng jiàn shè huì*, “sociedad semicolonial y semifeudal” para caracterizar la situación del país desde las Guerras del Opio hasta la 辛亥革命

⁸ Ella Shohat (2008) desconfía del concepto de “poscolonial”, porque goza de buena fama en los países que impulsaron el colonialismo, que se sienten más cómodos en pensar que lo poscolonial implica una superación de su pasado hegemónico. Por esto, se pregunta si no conviene hablar de “estudios neocoloniales”.

⁹ Walter Mignolo (2016:37) sostiene que la colonización no ha terminado sino que adoptó una nueva forma transnacional.

Xīnhài gémìng, Revolución Xīnhài de 1911 que depuso al último emperador. Incluso, dado el período atroz de guerra de resistencia contra la invasión japonesa y de guerra civil entre las dos fuerzas políticas antagónicas chinas, podría pensarse que hay que fechar en 1949, con el nacimiento de la Nueva China, el momento en el cual ya no puede caracterizarse de ese modo la influencia exterior. Sus consecuencias se sintieron durante largo tiempo. Pensemos solamente en la devolución de los territorios usurpados de Hong Kong en 1997 y Macao en 1999.¹⁰ Podríamos decir, entonces, que los estudios poscoloniales son útiles para estudiar la filosofía china porque durante mucho tiempo Europa contempló a China con ávidos ojos colonialistas e influyó en el modo en el cual otros la miraron. Por algo la filosofía china, que goza de una larga tradición con pensadores destacados, es una de las grandes ausentes de la mayoría de nuestros planes de estudio y no son pocas las voces que se han alzado en contra de otorgarle el estatus de filosofía. A pesar de que todavía vivimos en una época donde se sienten las consecuencias de esta etapa de la historia, acerca de la cual se produce a veces una extraña amnesia en los países agresores. Sin embargo, los chinos resistieron y no llegaron a doblegarse por completo y nunca se consideraron a sí mismos ni lo fueron de hecho, incluso en los peores momentos, una colonia.

Comencemos deconstruyendo la noción de que la filosofía china forma parte de un conjunto denominado “filosofía oriental”. Dado el carácter extendido del uso de las categorías de “Oriente” y “Occidente”, conviene que nos detengamos un poco en el problema de esta construcción desafortunada que conduce a una generalización estéril acompañada usualmente por una discriminación negativa o positiva, ambas igualmente desacertadas, si bien solo la primera es, además, moralmente incorrecta. La idealización tampoco nos permite comprender cabalmente la complejidad de los textos, porque se edifica sobre algunas tesis simplistas. Puede conducir, además, al desprecio de otras filosofías, como si aquella nacida en Grecia y desarrollada durante siglos en Europa no mereciera igual atención. Quizás la dificultad más evidente que genera es su carácter dicotómico, nunca muy fértil en el desarrollo del pensamiento filosófico, y el hecho de que queden afuera o en una zona gris una gran cantidad de naciones como son las que integran América Latina.

Un escrito pionero en el cuestionamiento de la categoría de Oriente fue *Orientalismo*, un libro de Edward Said de 1978. La categoría de ‘Orientalismo’ remite, en esta obra, a la imagen estereotipada y, si se nos permite, caricaturesca, de una amalgama de pueblos y culturas que se presentan como el Otro de un Occidente eurocéntrico sobre el que también operan estrategias violentas de unificación.¹¹ La obra de Said está orientada sobre todo a la imagen europea del Medio Oriente islámico, pero incorpora el ‘Lejano Oriente’ a partir justamente de la unificación de la heterogeneidad de diferentes culturas construida por la perspectiva eurocéntrica. El término ‘Orientalismo’, reconoce Said, es polisémico en tanto abarca al menos tres acepciones: un campo de estudios académicos, uno de los polos de la distinción Oriente/Occidente y un instrumento de dominación. Nos parece que esta última acepción de algún modo integra las dos anteriores en tanto, en la construcción orientalista, Occidente es el Otro de Oriente no en términos de una diferencia neutral sino axiológica:

Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener

¹⁰ Fruto de la etapa semicolonial, se había forzado la “concesión” de territorios chinos a potencias extranjeras. La historia de su concesión y posterior recuperación no se dio del mismo modo en todos ellos, como muestra Chan (2003).

¹¹ Said reconoce que resignificó el término “Orientalismo”, que a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX designaba a los especialistas en estudios variados, asociados a las colonias europeas en Asia. Ese término perdió vigor dentro del ámbito académico, en el que se prefiere los más específicos como “indología”, “sinología”, etc. El juego de Said es mostrar que cambiaron los términos, pero persistió la actitud orientalista.

autoridad sobre Oriente. (Said 1978:21)

Said señala que, durante el colonialismo del siglo XIX, el Orientalismo fue una empresa fundamentalmente francesa y británica que, al avanzar el siglo XX, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, quedaría en manos estadounidenses. Antes de todo esto, desde luego, eran España y Portugal quienes dominaban la empresa colonial. El efecto que nos interesa destacar de la propuesta de Said es cómo el producto del Orientalismo fue la creación de estereotipos fuertes, que dominaron y siguen dominando el imaginario sobre una amplia región geográfica en la que se desarrolla una gran variedad de culturas. Estos estereotipos son reproducidos y forman parte de un recurso fácil y verosímil al que recurrir a la hora de la manipulación de la información o simplemente para crear la ilusión de que se entiende esa miríada incommensurable. El propio Said reconoce que en cierto sentido forma parte de un intento de comprender culturas complejas y lejanas. Es relativamente sencillo armar polaridades y la de Oriente/Occidente, con su presencia abundante en los textos, suele ser tentadora incluso para quienes con sinceridad buscan entender y que en muchos casos toma la forma de una idealización. En su ponderación se repite la polaridad: en el caso de China, una cultura de sabiduría milenaria o un imperio decadente que dio lugar a un comunismo que a fuerza de no comprenderlo es visto como amenazante. Los tres son construcciones homogéneas que no dejan lugar para los matices, y funcionan como un velo que nos impide siquiera percibir lo que no encaja con nuestras ideas preconcebidas. En este sentido, el esfuerzo de comprensión de la cultura china nos puede poner en guardia contra los sesgos que, en general, tenemos a la hora de intentar entender cualquier otra cuestión, y es un formidable ejercicio intelectual para alejarnos de la zona de confort y desafiar los esquemas con los que solemos catalogar el mundo. El riesgo, insistimos, es tomar atajos e ir a buscar lo que coincide con nuestras preconcepciones.

Dependiendo del interés en juego, se suele pensar a China formando parte de una construcción de unidades mayores, igualmente imaginarias, como ‘Lejano Oriente’ o la mucho más plural de ‘Asia’, que parece presentarse con la objetividad de la ciencia geográfica, pero que no posee una unidad geológica continental ni mucho menos cultural.¹² ¿Qué es Asia, entonces? Quizás lo primero que hay que responder es: una delimitación convencional formada de culturas heterogéneas. Tiene la practicidad de indicar una zona geográfica específica, establecida de acuerdo con convenciones que buscaron diferenciarla de Europa, a quien está unida, pero no mucho más. Pensemos en el lugar de Rusia, por ejemplo, que a veces suele ubicarse en una unidad todavía mayor: Eurasia, cuya separación en dos continentes sigue criterios diferentes a los que se usan para los demás continentes. A nivel cultural, Rusia posee tradición cristiana y su lengua pertenece a la familia indoeuropea. El sánscrito y el hindi de la India también son lenguas de la familia indoeuropea, pero su tradición religiosa no es cristiana, y una de sus religiones, el budismo, llegó a ser la más influyente en China, si bien sufriendo profundas transformaciones. Japón, por su parte, que había desarrollado su cultura con influencia china pero imprimiéndole también una identidad propia, a finales del siglo XIX buscó su modernización oponiéndose identificarse con un continente asiático que consideraba, en ese momento, como sinónimo de atraso. En esa época y las primeras décadas del siglo XX se planteó lo que se suele conocer como la ‘cuestión asiática’, un debate entre los intelectuales de la época acerca de su identidad y la posibilidad de formar un frente común frente a las agresiones europeas. Sin embargo, la diferente situación en la que se hallaban los diferentes países del continente hizo que los intentos, si bien dejaron interesantes textos y tuvieron encuentros que motorizaron la discusión, no prosperaron. Una de las dificultades que había contribuido a esta falta de entendimiento fue la propia política colonialista de enfrentar a los países entre sí, llevando tropas reclutadas forzosamente en uno para atacar a otro, por ejemplo. Un poco más adelante hablaremos de las infames Guerras del Opio que Inglaterra llevó a cabo durante el siglo

¹² La profunda reflexión sobre la construcción de la unidad geográfica y cultural de los continentes europeo y asiático para cuestionar el estatus del a veces llamado “Subcontinente indio” por parte de Pániker (2005) nos muestra el carácter forzado y construido de una distinción que se muestra neutral y se enseña desde la escuela elemental.

XIX contra China para que le permitieran seguir envenenado al pueblo con esa droga letal. El opio se plantaba en India y muchos comerciantes indios se enriquecieron gracias a esto.¹³ Mishra Pankaj resume de este modo los interrogantes que enfrentaban:

¿Qué tenían de bueno y de malo las antiguas costumbres, y las nuevas que proponía Occidente? ¿Y era la civilización moderna de Europa verdaderamente «universal» y «liberal» como alegaban sus defensores, o discriminaba a las razas no blancas? ¿Era posible permanecer fiel a la propia nación al tiempo que se importaban ideas de los mismos países occidentales que amenazaban la existencia y la supervivencia de dicha nación? ¿Y cómo había que definir el nuevo concepto de la nación? (Pankaj 2014:62)

Es una verdad de Perogrullo afirmar que la historia influye en la filosofía, tanto en la producción de obras como en el modo en el cual se las interpreta, así como la filosofía influye también en la historia. Sin embargo, la historia reciente de China profundiza esta relación mutua a unos niveles inimaginables. ¿A qué período nos referimos exactamente?: a lo que se considera la China moderna, que nace a partir de las Guerras del Opio. A partir de ese momento, dentro de China se comienza a plantear un profundo interrogante sobre su identidad nacional, como parte de su esfuerzo para superar las humillaciones que estaban sufriendo de manos de las potencias europeas. La discusión sobre el presente de la Nación estuvo signada por la tensión entre pasado y futuro o, en otras palabras, entre tradición y modernización. Dado el desafío que imponía la singularidad del problema, las soluciones propuestas fueron divergentes. Por otro lado, la situación china comenzó a llamar la atención no solamente de los políticos colonialistas y comerciantes, sino también de los eruditos europeos primero y estadounidenses después. En ese momento llegan también las primeras misiones diplomáticas chinas a Europa, con lo cual el contacto se intensifica.¹⁴

Para entender el siglo XXI es necesario tener en cuenta el colonialismo del siglo XIX, así como los lentos y dolorosos procesos de descolonización que atravesaron y en cierta medida siguen atravesando los países agredidos, si bien las formas de la colonización sufren mutaciones y cambios de estrategias. Quienes no tienen en cuenta la historia, a menudo lo hacen porque hay algo doloroso o vergonzoso de reconocer, pero también puede ocurrir que desaliente la infinita complejidad que esconde, porque los hechos históricos no se nos presentan desnudos para que los contemplemos, sino que los recibimos por medio de documentos y trabajos de historiadores para interpretarlos. En historias que involucran cuestiones tan terribles como estas, es común también encontrar versiones encontradas. Frente a esto, no hay que caer en resúmenes simplistas o apresurados, sino buscar entender, escuchando versiones contrapuestas que emerjan desde los diferentes actores involucrados. Habría que evitar escuchar solo los relatos de los colonizadores, y dar siempre lugar a que hablen los protagonistas y sus descendientes. Esto último no es nada sencillo en muchos casos, tal como mostró Spivak (1988) en su artículo clásico sobre la voz de los subalternos. En el caso de China, por medio de un proceso nada sencillo encontró su voz y consiguió, además, dejar de tener el rol de subalterno dominado.

Como actividad humana históricamente comprometida, la filosofía no puede comprenderse sin la historia y esto no ocurre distinto en el caso de las filosofías de China. Sintetizaremos brevemente los acontecimientos más importantes que dieron lugar a la China moderna como marco para entender por qué afirmamos que los estudios poscoloniales, útiles para entender la actitud más corriente que se tiene en Europa y América acerca de ella, no reflejan por completo su situación histórica ni su posición actual.

A partir de la Revolución Industrial, Inglaterra había intentado infructuosamente establecer relaciones diplomáticas con China en varias ocasiones, deseosa de la apertura de los puertos chinos al comercio

¹³ El abuelo del famoso poeta y filósofo indio Rabindranath Tagore fue uno de ellos. Tagore, en su juventud, escribió un ensayo contra el tráfico de opio (Pankaj, 2014: 48).

¹⁴ Una excelente reseña de la tarea de los primeros embajadores chinos en Europa, que afortunadamente fue traducida al español, fue realizada por Feng Chen (2015).

inglés. La balanza comercial estaba inclinada a favor de China, porque los europeos consumían productos chinos, pero estos carecían de interés en los productos provenientes de Europa. Desde mediados del siglo XVIII, el comercio exterior de China estaba restringido a las denominadas 十三行, Shí sān Háng, Distrito de las Trece factorías, una zona de Cantón en el lado norte del Río de las Perlas. A través de este comenzó en el mismo siglo de su apertura al exterior el tráfico de opio por parte de comerciantes ingleses, quienes lo cultivaban en plantaciones de su colonia en India. En un principio el comercio de opio no era ilegal, pero luego de que gobernadores regionales y consejeros imperiales solicitaran repetidas veces al Emperador 道光 Dào Guāng (1782-1850) que tomara medidas frente a la terrible adicción que estaba desatando su consumo, en 1829 varios edictos imperiales prohibieron el comercio, la portación y el consumo de opio en todo el territorio imperial. En virtud de los dividendos que otorgaba el tráfico de opio, ahora ilegal, este siguió fluyendo más o menos libremente por el territorio chino por lo que a partir de 1838 se decide combatirlo de modo más decisivo y activo. Inglaterra envía, entonces, barcos de guerra a las costas chinas para proteger a sus traficantes previendo el inevitable conflicto, que se desató en 1839.

Las dos infames Guerras del Opio, la primera entre 1839 y 1842, y la segunda entre 1856 y 1860 tuvieron graves consecuencias económicas, políticas y sociales. China se vio forzada a la firma de sucesivos *Tratados desiguales* en los cuales se comprometía al pago de reparaciones de guerra y cedía tratos comerciales preferenciales y concesiones de territorios a diversas potencias. El caso más destacado es el de Hong Kong, cedido en 1842 por el Tratado de 南京 Nánjīng, y ampliado a zonas aledañas por dos sucesivos tratados. La impotencia de la dinastía 清 Qīng quedó puesta de relieve y eso produjo violentos alzamientos que buscaron reformas radicales como el Movimiento 太平 Tàipíng y 义和团起义 Yì hé tuán qǐ yì, Levantamiento de los puños justos y armoniosos,¹⁵ además de propuestas teóricas para modernizar el sistema de gobierno y, finalmente, la 辛亥革命 Xīnhài gé mìng, Revolución Xīnhài de 1911. Con esta revolución, sin embargo, la situación de China no mejoró inmediatamente, sino que siguió un período de inestabilidad política en la cual comienzan a pesar diversos actores nuevos que ya no eran los consejeros reformistas de la dinastía 清 Qīng. El peso de estos nuevos sujetos políticos se siente en las calles cuando, como consecuencia de las injusticias cometidas contra China en el Tratado de Versalles, se desencadena el Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919. A partir de allí se abre otra etapa que culminará con la fundación de la República Popular China el 1º de octubre de 1949. Desde esa fecha hasta ahora, una de las cuestiones más importantes para destacar es la 改革开放 Gǎi gé kāi fàng, “Reforma y apertura”, que se da paulatinamente desde 1978 bajo el liderazgo del gran líder visionario 邓小平 Dèng Xiǎopíng en el marco de un sistema nuevo: el socialismo de mercado. Dados los profundos cambios que China experimentó durante el siglo XX y las transformaciones que sigue experimentando en nuestro siglo, no es raro encontrar que muchas veces quien habla de China está pensando en etapas anteriores. Se nos superponen así dos coordenadas complejas: la histórica, de una de las naciones que experimentó transformaciones más radicales en el último siglo, y la ideológica, de un mundo que no termina de acomodarse a los cambios globales en medio de las reacciones de las potencias que no quieren compartir el espacio o verse, incluso, superadas.

La apretada síntesis histórica del párrafo anterior tiene como objetivo proporcionar un marco mínimo para entender en qué marco histórico se plantea en China la cuestión asiática y la discusión de los caminos de salida de su humillación. No es difícil pensar en la profunda incertidumbre que tendrían los protagonistas frente a un mundo tradicional que había colapsado, la imposibilidad de levantarse y defender a su pueblo y la multiplicidad de opciones. La relación con las potencias europeas era tensa y empeoró luego de 1919, con lo cual muchos intelectuales dejaron de mirar las democracias europeas o la de los Estados Unidos como modelo posible. Japón se había desalineado de Asia, soldados de la colonia británica de India habían peleado en las Guerras del Opio y a la vez China quería evitar a toda costa llegar a tener el mismo estatus de India. Rusia acababa de romper con el régimen zarista y presentaba una alternativa política, pero a la

¹⁵ Fuera de China este levantamiento es conocido bajo el nombre de “Rebelión Boxer”, un nombre peyorativo con el que las naciones europeas llamaron a este enfrentamiento de 1900.

vez un peligro ante una China tan dividida y debilitada. No es extraño, entonces, que buscara su propia solución y que de este proceso emergiera, no sin dolor y dificultades, una nación *sui generis*. También nos permite entender, hasta cierto punto, por qué la elección de ese camino propio suscitó y sigue todavía suscitando, una reacción en gran medida negativa de Europa y los Estados Unidos. En un momento China parecía ser una buena tajada, un territorio fácil de conquistar y dominar política y económicamente. Esta situación se acentuó a partir, fundamentalmente, de dos fenómenos: uno, la caída del Muro de Berlín en 1989 y las subsiguientes lecturas de este acontecimiento como la demostración del triunfo de un modelo único. En segundo lugar, la apertura comercial y el crecimiento sostenido de China desplaza el interés inicial de considerarla un gigantesco mercado potencial al temor de un competidor formidable.

Para conceptualizar la especificidad china, el filósofo y politólogo 张维为 Zhāng Wéiwéi, catedrático de Relaciones Internacionales de la 复旦大学 Fù dàn Dà xué, Universidad Fùdàn, forjó el concepto de “文明型国家” wén míng xíng guó jiā, “Estado civilizatorio”, para señalar que China no es un Estado-nación sino un Estado que comporta una civilización única. Fundamenta esta singularidad por medio de la identificación de ocho características únicas de China: “cuatro grandes dimensiones” y “cuatro características”. “Las cuatro enormes dimensiones” son su enorme escala de su población, su territorio nacional, sus tradiciones históricas y su capital cultural. “Las cuatro características” se derivan principalmente de las “cuatro enormes dimensiones” y remiten a su lenguaje, su gobierno distintivo, su sociedad y su economía. Con esto no pretende en absoluto que China sea mejor que otras naciones, sino que, al entenderla como una nación portadora de una cultura singular, de tradición única ancestral, sería un caso especial, que no se dejaría conceptualizar con el vocabulario que se utiliza comúnmente para el surgimiento de los Estados modernos.

En el párrafo anterior hemos proporcionado algunos elementos teóricos que dan cuenta de cómo China se piensa actualmente a sí misma. Antes de la publicación de la obra principal de 张维为 Zhāng Wéiwéi (2011), que fue traducida al inglés como *The China Wave*, un texto extremadamente polémico había llamado la atención del público fuera de China: *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*, escrito por el periodista británico Martin Jacques (2009; 2da. ed. Ampliada 2011). En este libro Jacques se había referido a China como un “Estado civilización” y sostenía que, como tal, tenía actualmente una tensión entre las características de un Estado-nación y las de un Estado-civilización. Sería un modo de expresar la relación compleja que tiene en China la tradición con la modernidad, que se daría respecto de su economía y su orden político, pero que se reflejaría también en el modo en el cual se planta frente a su tradición filosófica. En un primer momento el libro tuvo una recepción fría en China, pero posteriormente fue bien recibido y su autor se convirtió en un personaje consultado e invitado frecuentemente a programas de actualidad política. 张维为 Zhāng Wéiwéi tomó varias ideas de este libro, pero también las reformuló al entender que si bien esa tensión estuvo presente en los orígenes de la fundación de la Nueva China en 1949, actualmente han encontrado el modo de ser un Estado moderno a su modo, signado por la pervivencia de sus tradiciones. Cree, entonces, que la China actual resolvió la tensión aludida por Martin Jacques en el siglo XX, sobre todo a partir de los lineamientos de la 社会主义和谐社会 Shèhuì zhǔyì héxié shèhuì Sociedad armoniosa socialista, que se formuló por primera vez en la Cuarta Sesión de la 16ª reunión del Comité Central del Partido Comunista de China en 2004. Esta noción estaría retomando conceptos básicos del confucianismo, reinterpretados a la luz de las exigencias de la China del siglo XXI. No se trata de que esta dialéctica entre tradición y modernidad se produzca de un modo pacífico y equitativo, sino que se trata de un problema bien presente en el gobierno y la sociedad chinos y que se busca darle una respuesta que desde luego no satisface a todos.

La especificidad que 张维为 Zhāng Wéiwéi reclama desde el campo de la politología tiene su reflejo en el de las humanidades en la propuesta del libro *Sinologism. An alternative to Orientalism and postcolonialism*, del profesor Ming Dong Gu (2013). Este pertenece claramente a un nutrido grupo de herederos de Edward Said que no se limitó a repetir lo que este propuso, sino que hizo una lectura crítica y buscó además

prolongaciones en campos más específicos que el del especialista palestino. Así como el Orientalismo criticado por Said es una visión deformada de una heterogeneidad no reconocida y silenciada, el Sinologismo es la construcción de una China no menos imaginada y silenciada, pero que tiene problemas propios que no comparte con el Orientalismo. El Sinologismo no sería, en palabras del autor, una forma de Orientalismo, en tanto, a diferencia de este, fue construido y opera también de parte de los intelectuales chinos:

El Sinologismo es una teoría de producción de conocimiento sobre China, guiada por la ideología, la epistemología, la metodología y las perspectivas occidentales centradas en Occidente, e inmensamente complicada por las respuestas de los chinos y los no occidentales. No son solo los occidentales quienes utilizan las perspectivas occidentales para observar la civilización china; también son los chinos quienes emplean la epistemología y la metodología occidentales para observar el mundo, su propia cultura y a sí mismos. Este controla casi todos los aspectos de la producción de conocimiento sobre China. (Gu 2013:6, trad. propia).

Al conceptualizarlo de este modo, el profesor Gu nos introduce en la dificultad que enfrentan los estudios chinos en toda su complejidad: no se trata solamente de entender las deformaciones del modo en el que se ha entendido a China en Europa y los Estados Unidos a partir del siglo XIX, sino que hay que tener en cuenta el modo en el que China se adaptó y reaccionó a esto, en medio de su propio esfuerzo de modernización. El hecho de que el trabajo de Gu afirme que la metodología forjada en Occidente domine *casi* toda la producción sobre China deja abierta una brecha a partir de la cual se puede construir un abordaje diferente. El propio análisis realizado por el profesor Gu es uno de los pasos fundamentales para abrir la puerta de la construcción de un modo propio de abordaje filosófico que incorpore y adapte, desde luego, aquello que resultó beneficioso para el estudio de otras filosofías.

Una civilización única requiere, entonces, un marco teórico singular para ser pensada. Ese marco no puede ser el de los estudios poscoloniales porque, como decíamos antes, China nunca fue una colonia; sin embargo, en tanto fue sujeto de una mirada colonialista, esta perspectiva permite entender la posición eurocéntrica que, como veremos en el próximo capítulo, llegó a afirmar que no existe la filosofía china o que, para adquirir este estatus explícito, necesitó un sujeto europeo o un chino europeizado que la pudiera pensar como tal. En este sentido, creemos que es mucho lo que se gana en la comprensión de China al defender la especificidad que le otorgue derecho a ser pensada con sus propios términos o, al menos, con un esfuerzo genuino y honesto para pensarla en sus propios términos, respetando y celebrando sus diferencias. Como estamos hablando de filosofía, no esperemos una sola respuesta ni tampoco una posición estática: en toda cultura la relación con la filosofía es dinámica y está en construcción constante. En el caso de China, en la que la filosofía siempre fue una intérprete privilegiada de su identidad cultural, no podría ocurrir algo diferente.

Dentro de las posiciones orientalistas y sinologistas se ha puesto en duda el carácter filosófico del pensamiento chino, tema que abordamos en el siguiente capítulo y que sigue siendo tema de disputa. Nuestra conclusión acerca del problema de la perspectiva de estudio de la filosofía china, así como sobre el lugar desde el cual se puede defender su estatus filosófico, si bien tiene puntos en común con muchos de los tratados en el Orientalismo y su herencia en los estudios poscoloniales, exige la construcción de una perspectiva propia, dado que China es un caso singular, que no fue colonia sino semi-colonia, que tardó en tener contacto asiduo con los europeos, que posee una lengua con características muy especiales que implica una profunda transformación de los contenidos traducidos a ella y que ha tenido una historia reciente muy singular, con cambios tan profundos y vertiginosos que suscitan un problema de adaptación para los propios nativos.

5. FILOSOFÍA O SABIDURÍA

¿Se puede calificar el pensamiento chino de “filosofía” sin más? ¿Sería mejor recurrir a un concepto que se haya forjado en su propia tradición? ¿Quién decide y en base a qué el estatus filosófico de tipo de

reflexión? Seguramente no estarán esperando respuestas totalmente precisas e indubitables a estos interrogantes, pero eso no implica que no se pueda ensayar algunas respuestas, y que estas nos inviten a plantear otras.

El debate acerca de si algunos autores chinos antes del encuentro con la filosofía europea pueden ser calificados de ‘filósofos’ no es solo una cuestión terminológica ni un problema especializado del campo filosófico. Es cierto que nos pone frente al problema de a qué llamamos ‘filosofía’, pero no es lo único que está en juego en esta cuestión. Existe un cierto tipo de saber, cuyo nombre dejamos de momento en suspenso, que acompaña nuestra vida y al que recurrimos en nuestras reflexiones, y qué en la mayoría de los casos presupone una cierta reflexión metateórica.

Si bien posee un anclaje en la capacidad básica de reflexión humana, la filosofía posee también especialistas que la ejercen o que la toman como objeto de estudio y producen conocimiento que representa un aporte para la disciplina, hoy en día en campos bien diferenciados y especializados. El saber filosófico puede ser leído en fuentes directas o bien a través de especialistas y divulgadores. En la tradición filosófica europea se estudian, por su contenido filosófico, autores que no se reconocían a sí mismos como filósofos, sea porque vivieron antes de que se forjara el término “filosofía” para la disciplina, sea porque se enfrentaron a ella y sostuvieron estar realizando una tarea diferente. Ejemplo de lo primero sería Tales de Mileto, uno de los Siete Sabios de Grecia, identificado como el iniciador de una nueva forma de teorizar acerca de la naturaleza en el siglo VI a.e.c. y, de lo segundo, sofistas como Protágoras de Abdera o retóricos como Gorgias de Leontino. Todos ellos ingresaron al discurso filosófico al ser discutidos por quienes reconocidamente se han identificado como filósofos, como Platón y Aristóteles. Se ingresa, así, en la historia de la filosofía europea tanto por vía de la práctica directa autoconsciente de la filosofía como por haber formado parte de quienes fueron considerados dignos de entrar a una discusión filosófica, aunque más no sea de manera crítica como el caso de los sofistas a los que aludimos antes.

Al discutir el tipo de saber de los pensadores chinos nos estamos preguntando algo más profundo y sutil que lo señalado hasta ahora: qué tan culturalmente connotada está la filosofía y qué posibilidades tenemos de ganar en la comprensión de un problema al ver las semejanzas y diferencias entre dos o más culturas diversas. El pensamiento de Aristóteles se nutrió con la discusión con sus predecesores, los primeros físicos, los pitagóricos y Platón, además de sus adversarios sofísticos. Discutió con quienes había conocido directamente y también con los escritos de quienes ya no existían. Avicena, el gran filósofo persa del siglo X discutió con Aristóteles, así como lo hicieron también Averroes y Tomás de Aquino. Estos tres filósofos no pertenecían a la misma tradición aristotélica, no vivían en el mismo lugar ni la misma época ni hablaban el mismo idioma. Sin embargo, la discusión fue fructífera y dio lugar a producciones originales y profundas, significativas en su época. Los jesuitas que llegaron a China en el siglo XVI no tuvieron ningún problema en reconocer que pensadores como Confucio eran filósofos y lo integraron a la discusión filosófica, de un modo que impactó incluso en quienes no viajaron a China ni nunca hablaron su lengua, como Voltaire o Leibniz. Desde nuestro punto de vista, el objetivo de la filosofía no es confrontar posiciones sino valerse de esta para incrementar la comprensión de un problema y la capacidad de reflexión.

Si nos asomamos al catálogo de la prestigiosa *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* publicada por Editorial Trotta en 34 volúmenes entre 1992 y 2017, veremos que un solo volumen, el número 19, *Filosofías No Occidentales*, incluye contenidos de filosofía china. Bajo la denominación negativa de “filosofía no occidental”, incluye capítulos organizados bajo dos criterios disímiles: geográfico (China, India, Irán) o religioso (filosofía judía o musulmana). Un capítulo está dedicado a Averroes, quien nació en Córdoba, distinguiéndose un “Islam oriental” de un “Islam occidental”. En el capítulo sobre China, a cargo de Pilar González España, se expresa la dificultad de sintetizar la historia de la filosofía china y uno de los dos argumentos ofrecidos es que “...el pensamiento chino, más que constituir una filosofía, es una sabiduría fundada en un cierto número de obras de la antigüedad cuya historia es oscura, su lengua mal conocida y sus comentarios tardíos o escolásticos.” (González España, 1999: 37) Tal afirmación se basa en una determinada concepción de la filosofía que entendemos es la que se ve reflejada en el resto de la *Enciclopedia*: la originada en la

Europa del siglo VI a.e.c., desarrollada en ese continente en los siglos posteriores y transportada en las diferentes oleadas de sus empresas colonialistas. Este modo de pensar la historia de la filosofía refleja un esfuerzo de comprensión atravesado por una profunda sensación de desconcierto frente a lo Otro. Desde 1999 hasta ahora, sin embargo, cada vez es posible escuchar más voces que poseen una concepción más amplia de la filosofía y que también están interesadas en develar los mecanismos por los cuales se terminó desconfiando del carácter filosófico del pensamiento chino.

El debate acerca de si un pensamiento puede ser calificado de ‘filosófico’ o ‘sapiencial’ se ha planteado dentro de la propia tradición europea respecto de los llamados ‘presocráticos’ y que Aristóteles denominaba “los que primero filosofaron”. En un artículo reciente sobre Parménides, Miguel Candel (2016) reflexiona sobre la dicotomía entre aquellos que se niegan a otorgar el calificativo de “filósofos” a los presocráticos a partir de una separación tajante entre lo racional y lo irracional y quienes, para conservar el título filosófico, han privilegiado los elementos lógicos en su lectura.¹⁶ Este debate supone entender lo racional y lo irracional como dos compartimientos estancos y, lo más grave, quitarle el carácter histórico a la distinción. La sabiduría sería aquella que es capaz de incorporar la irracionalidad, mientras que lo racional se identificaría más bien con el método científico. Si ese es el caso, muchos textos que aparecen en los manuales de filosofía irían a parar a la categoría de “sabiduría” y en muchos casos sería imposible dirimir si un texto es sapiencial o filosófico. Entonces, lo que está en juego aquí, disfrazada como una dicotomía Oriente/Occidente, es una escisión que se planteó en el interior de la filosofía de tradición europea. Esta línea, inaugurada por el psicólogo indio Ashis Nandy (1983), es sintetizada de este modo por Pániker:¹⁷

Parece como si Occidente renegara de sus pensadores o fases no-racionalistas. Un temor o ansiedad que delata mucho de la autopercepción que determinado Occidente tiene de sí. El orientalismo podría no ser más que una dislocación interna de Occidente. Algo de dentro que se presenta como de afuera. Una proyección de la irracionalidad en el otro. El psicólogo social Ashis Nandy entiende el ‘descubrimiento’ de Oriente de forma parecida: Oriente como la *sombra* suprimida de Occidente. (Pániker, 2005: 36)

Esta lectura nos permite entender, también, por qué muchas personas buscan en la filosofía, la religión y diversas prácticas de diversas culturas asiáticas, sobre todo India, China y Japón, algún tipo de conexión vivencial o respuesta a sus anhelos que ven presente en la propia tradición. Es en estos contextos donde aparece el calificativo de “sabiduría”, o de “filosofía oriental”, entendiendo que el calificativo de “oriental” le otorga un tipo de conocimiento que está ausente en lo que se califica simplemente como “filosofía”.

A las razones aducidas podemos agregar el absurdo de aplicar el término de “sabiduría”, derivado del término griego *sophía*, a un conjunto de saberes provenientes de las culturas más disímiles que lo único que tendrían en común es que no pertenecen directamente a la tradición filosófica europea. Así, se negaría aplicar el término “filosofía” por defender la especificidad griega, pero no se expresaría el mismo tipo de cuidado en englobar el resto de las ricas culturas que pueblan el mundo bajo un mismo término, “sabiduría”, luego de relegarlo a un ámbito de racionalidad inferior. Frente a esto, como vimos, la pregunta más importante se refiere a las razones de su exclusión y no a la exclusión misma que está vaciada completamente de sentido.

¹⁶ Sus referentes son básicamente Colli (1977), a quien considera pionero y Kingsley (1999). Entiende que la senda para pensar de este modo fue abierta por el escrito fundacional de Dodds, *The Greek and the irrational* (1959).

¹⁷ Ashis Nandy es un psicólogo político, teórico social y crítico cultural indio. Una de sus obras más importantes, afortunadamente traducida al español, es *El enemigo íntimo: pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*.

6. REFLEXIONES FINALES

A modo de conclusión, queremos ofrecer una reflexión general acerca del aporte del abordaje intercultural de la filosofía, y una más puntual sobre el valor y sentido de la filosofía china.

En este escrito defendimos que la filosofía es una actividad humana inevitable. Esta caracterización de la filosofía puede rastrearse incluso en textos tan tempranos como el *Protréptico* de Aristóteles.¹⁸ Esto no va reñido con la existencia de quienes se dedican por completo a la tarea filosófica y se especializan, dando lugar obras profundas y complejas, pero es una advertencia para quienes todavía confunden el desarrollo histórico de la filosofía europea con el deseo de saber que atraviesa a todas las culturas. No habría que buscar, así, una esencialidad propia de la filosofía, ya que, como producto cultural, está connotada con las características de diferentes épocas, corrientes, autores. Los intentos históricos de identificar esta supuesta esencia filosófica están condenados al fracaso, dada la enorme variedad del pensamiento filosófico a lo largo de su historia. El valor de la filosofía griega es tan intrínseco que no necesita pretensión de exclusividad para que se la pondere en toda su dimensión. Lo mismo ocurre con la filosofía china, aunque, por los avatares del eurocentrismo, no haría falta puntualizarlo porque, desde que tomó conocimiento de la filosofía originada en Europa, no puso en cuestión su estatus de tal.

El carácter dialéctico de la filosofía hace que se enriquezca a través de la confrontación dialógica. El mundo en el que vivimos y el lugar que ocupa Latinoamérica en él requiere urgentemente la profundización del diálogo intercultural y la filosofía puede contribuir a este. Más allá de esta necesidad de los tiempos, incluso, las filosofías que produjo y sigue produciendo la cultura china forman parte del valioso acervo cultural de la humanidad y, desde cualquier parte del mundo, somos capaces de disfrutarlo.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Candel, M. (2016). Ser, verdad y misterio: El poema de Parménides. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 5(6), 93-121.
- Colli, G. (1977). La sapienza greca. Adelphi.
- Chan, M. (2003). Different roads to home: The retrocession of Hong Kong and Macau to Chinese sovereignty. *Journal of Contemporary China*, 12(36), 493-518.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Editions de Minuit.
- Derrida, J. (1993). Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Éditions Galilée.
- Dodds, E. (1959). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Feng Chen (2015). El descubrimiento de Occidente. Los primeros embajadores de China en Europa (1866-1894). Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. The Free Press.

¹⁸ El *Protréptico* es una obra aristotélica de juventud conservada de modo fragmentario. Se trata de una exhortación a la filosofía que ejerció una profunda influencia en el pensamiento filosófico antigua, tal como se advierte por su influencia en el *Hortensio* de Cicerón, que a su vez inspiró la dedicación a la filosofía del joven Agustín de Hipona. Se lo ha traducido como parte de volúmenes dedicados a las obras fragmentarias (Vallejo Campos 2005) o de modo independiente (Megino Rodríguez 2006).

- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode*. J.C.B. Mohr.
- González España, P. (1999). La filosofía china. En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Vol. 19, pp. 37-95). Trotta.
- Gu, M. (2013). *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*. Routledge.
- Jacques, M. (2012). *When China rules the world: The end of the western world and the birth of a new global order* (2.ª ed.). Penguin Books.
- Kingsley, P. (1999). *In the Dark Places of Wisdom*. The Golden Sufi Center.
- Malek, R. (Ed.) (2016). *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*. Institut Monumenta Serica.
- Megino Rodríguez, C. (2006). *Aristóteles. Protréptico. Una exhortación a la filosofía*. Madrid: Abada.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mignolo, W. (2016). *El Lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. Editorial Universidad del Cauca.
- Nandy, A. (1983). *The intimate enemy: Loss and recovery of the self under colonialism*. Oxford University Press. (Trad. M. Rodríguez García, *El enemigo íntimo: Pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo*, Siglo XXI Editores, 1993).
- Neville, R. (2010). *Comparative Philosophy as Systematic Philosophy*. In Smid (Ed.), *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions* (pp. 141-192). State University of New York Press.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Madrid: Katz Editores.
- Pániker, A. (2005). *Índika. Kairós*.
- Mishra, P. (2012). *From the ruins of empire: The intellectuals who remade Asia*. Farrar, Straus and Giroux. Traducido al español como *De las ruinas de los imperios: La rebelión contra Occidente y la metamorfosis de Asia* (2014), Galaxia Gutenberg.
- Park, P. (2013). *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon. 1780-1830*. State University of New York Press.
- Reding, J.-P. (1986). Greek and Chinese categories: A reexamination of the problem of linguistic relativism. *Philosophy East and West*, 36(4), 349-374.
- Ross, A. (1994). *A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. Orbis Books.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Shohat, E. (2008). Notas sobre lo postcolonial, en S. Mezzadra (Ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 103-120). Traficante de Sueños.
- Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak?* In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271-313). University of Illinois Press.

Steiner, G. (1975). *After Babel*. Oxford University Press.

Stenudd, S. (2020). Fake Lao Tzu Quotes: Erroneous Tao Te Ching Citations examined. Arriba.

Vallejo Campos, A. (2005): *Aristóteles. Fragmentos*. Gredos.

Young, R. (2014). Philosophy in translation. In S. Bermann & C. Porter (Eds.), *A companion to translation studies* (pp. 41-53). Blackwell-Wiley.

张维为 Zhāng Wéiwéi (2011). 中国震撼:一个“文明型国家”的崛起 *Zhōngguó zhènhàn: Yī gè “wénmíng xíng gu jiā” de juéqǐ*, 上海: 上海人民出版社. **Traducido al inglés como 7***The China wave: Rise of a civilizational state* (2012). World Century Publishing Corporation.