

Thomas H. C. Lee

Las ideas chinas en la conceptualización transcultural. La relevancia de la historia intelectual

Summary: *This paper is about translation of chinese words, ideas and intellectual orientations into western languages. Nevertheless, this is no more than the background of a reflection on the translation's process. According to the author, the first is intellectual history of the ideas that are going to be expressed in another language. Second is translation itself. Finally, third is communication, which is obtained insofar as introduction and interpretation of key concepts become part of the common human heritage. The previous implies that every true communication involves the interlocutors' transformation.*

Resumen: *Este artículo versa sobre la traducción de palabras, ideas y orientaciones intelectuales chinas a las lenguas occidentales. Sin embargo, este no es más que el transfondo de una reflexión sobre el proceso de traducción. Según el autor, lo primero es la historia intelectual de las ideas por expresar en otra lengua. Lo segundo es la transliteración. Finalmente, lo tercero es la comunicación, la cual se obtiene en la medida en que la introducción e interpretación de los conceptos claves deviene parte de la común herencia humana. Lo anterior implica que toda comunicación auténtica conlleva la transformación de los interlocutores.*

Aun cuando una cultura puede ser definida como la manifestación de un conjunto común de valores compartidos por un grupo de personas, y como un sistema de códigos y creencias que están cimentados en una estructura más profunda, existen ambigüedades respecto de cómo definir mejor la estructura y cómo la estructura podría ser rede-

finida en el transcurso del tiempo. Pensadores serios laboran en estos asuntos mediante la creación constante de nuevo vocabulario para explicar los que ellos piensan que son fundamentales para interpretar el sistema de valores compartidos de una cultura. Este proceso continuo de creación de vocabulario conlleva problemas no solo para la gente de fuera del área cultural, sino también para la gente que está dentro del 'área de discurso' de semejantes léxicos.

El diálogo entre los valores de diferentes culturas es, por lo tanto, doblemente complicado y, a no ser que alguien reconozca que la traducción del vocabulario que define los valores de una cultura o sus conceptos básicos es un proceso que tiene que tomar en consideración que dentro de esa cultura existe un proceso constante de reinterpretación, en ese caso la traducción será de interés sólo anticuario, y puede no efectuar realmente verdadera comunicación entre dos culturas.¹

Es extremadamente importante definir o aclarar cómo los valores o las ideas intelectuales básicas son expresados en un área cultural, debido a que los valores e ideas son el reflejo de las prioridades culturales a menudo mantenidas subconscientemente o, respecto de eso, ellas son manifestaciones de la estructura que configura la creencia y acción de un pueblo. A menudo se asume que la comunicación más efectiva entre los pueblos se logra a través de la traducción de trabajos filosóficos. Semejante premisa está cimentada en una convicción, no investigada, de que todas las culturas comparten inquietudes filosóficas comunes. Pero es dudoso si tal opinión se mantiene. Ella depende de cómo es definida la filosofía, y esto es cuando menos verdadero en términos de la histo-

ria intelectual china.² Antes de que yo intente responder a esto, deseo sin embargo justificar la premisa de que el estudio de los postulados 'filosóficos' a través del tiempo o la historia del pensamiento de una cultura, es inevitablemente una de las mejores formas de entender a un pueblo, sólo inferior a vivir actualmente en ese pueblo y llegar a ser parte de él.

Penetrar la mentalidad de un pueblo y hacerlo racionalmente es investigar muy de cerca las declaraciones de ese pueblo, las cuales son reflexiones conscientes respecto de aquello a lo que aspira. Existen muchas formas de hacerlo así, pero inevitablemente todas ellas tienen que hacerse sensibles en el lenguaje de los observadores. Hacer sensibles las aspiraciones de otros pueblos es interpretar mediante un proceso racional basado en la lengua del intérprete. Sin esto, uno no puede comprender lógicamente que otro pueblo haga juicios consistentes sobre lo que cabe esperar. El lenguaje implicado en el proceso es supremamente importante, y esto es aquello por lo cual las traducciones no hablan por sí mismas. El conocimiento o la información acumulados atraviesan un proceso de destilación. Este proceso forma parte del esfuerzo del observador por comprender, el cual está primordialmente definido o determinado por sus propios parámetros culturales. Estos elementos culturalmente determinados actúan como llaves para la información deseada o como las estrategias para la comunicación. Ellos son los elementos que efectúan la comunicación. Una traducción adecuada con 'exégesis' de 'conceptos claves' de una cultura es, por consiguiente, el medio más efectivo para la comunicación.

Por lo tanto, en lo que sigue me concentraré en enfocar la interpretación de las ideas chinas como, básicamente, un estudio de la historia del pensamiento. Yo creo que la exégesis en el contexto del diálogo intercultural se basa en la comprensión de las vicisitudes históricas de las ideas. Daré ejemplos de las dificultades de la interpretación precisa y de cómo tales dificultades deberían o podrían ser solucionadas refiriendo al tiempo, de manera que pueda ser factible la explicación, en una lengua extranjera -el inglés en este caso-, del sistema chino de valores. Mi conclusión será, en consecuencia, la de un historiador: los cambios constantes en el valor y los contenidos del valor imponen un proceso viviente de perennes reinterpretaciones y, consiguientemente, perennes búsquedas de retraducción. Más aún, la comunicación efectiva es también una constante reestructu-

ración de nuestro propio interior, pretendiendo ajustarse al objeto de conocimiento dentro del parámetro de un discurso. Como tal, propongo una nueva forma de considerar la comunicación, como un proceso de involucrar la auto-metamorfosis intelectual del comunicador.

El esfuerzo occidental por comprender a China como una expresión de un sistema de valores, empezó tan solo en los siglos 16 ó 17. A pesar de que este período duró poco tiempo, es fácil para nosotros considerar retrospectivamente las varias tentativas dadas durante esos siglos como ridículas. Y en verdad tentativas de mostrar a Confucio como 'Sancte Confuci' suenan ingenuas y pretenciosas.³ Por otra parte, hasta hoy, algunos acercamientos de los jesuitas a la civilización china fascinan, cuando menos al pueblo chino. Si los jesuitas han descrito a China en una forma que el típico occidental moderno puede encontrar inaceptable, ellos sin embargo procuraron llevar a cabo un grado de comunicación que el lado chino sintió que era conveniente, en el sentido de que ciertos intelectuales chinos se mostraron entusiasmados al ver la forma en que China era presentada por los jesuitas. Esto es especialmente evidente en la persistente veneración china de Hsü Kuang-ch'i, quien abiertamente admitió haberse convertido al catolicismo.⁴ Obviamente, el proselitismo era el objetivo de los jesuitas, pero su sensibilidad hacia el pensamiento religioso chino, especialmente hacia el culto ancestral, ha sido hasta hoy considerada por los chinos como situada, por lo menos, en la correcta dirección de la mutua comprensión.

¿Cuáles fueron entonces muchos de los problemas de traducción que enfrentaron los jesuitas, así como los más escrupulosos sinólogos? Como un ejemplo tome la cuestión del 'ti' chino (gobernante, señor, dios): literatura tras literatura han sido consagradas a esta concepción china. Obviamente, los jesuitas no estimaron apropiado infundir la concepción cristiana de 'Dios' en 'ti'. Pero los protestantes consideraron correcto traducir el Dios occidental al 'Shang-ti' chino (el señor supremo).⁵ Ambos enfoques son insatisfactorios, pero no pueden ser considerados incorrectos. En el siglo diecinueve, al gran traductor James Legge le costó una monografía completa argumentar en favor de los méritos de traducir el Dios occidental al 'Shang-ti' chino, y de cómo los chinos habían abusado de la palabra 'tien'.⁶ Sus argumentos se fabricaron no sin un transfondo, y definitivamente con acertada racionalidad y una necesidad com-

pulsiva. Pero éstos no exigían ninguna interpretación correcta o argumento convincente; con todo, debido a que los argumentos condujeron a interpretación, ellos realizaron naturalmente una clase de auto-transformación, que frecuentemente desatendemos pero que es parte de los diálogos entre el occidente y China. Actualmente, *shang-ti* revela inmediatamente a los chinos el concepto de un 'Dios' occidental. Pronto veremos esto de una manera más clara.

En primer término, debo mencionar que aún estamos en el mismo proceso de intelección que preocupaba enormemente a James Legge. Tentativas de dar a la palabra (*ti*) una traducción adecuada todavía preocupan a la mente de los mejores sinólogos. En su reciente *Magna opus, el mundo del pensamiento en la antigua China*⁷, el profesor Benjamin Schwartz, de Harvard, ofrece una interpretación actualizada de esta importante concepción, basado en ingeniosas y sofisticadas pesquisas de eruditos de China, Japón, Europa, así como de los Estados Unidos. La exposición es un tour-de-force en el ejercicio erudito y se aproxima más estrechamente a lo que en efecto un chino de la antigüedad habría entendido como *ti*.⁸ Que yo esté seguro de que su nueva exposición es la más próxima a lo que un chino -y además un chino antiguo- habría entendido, no es porque tenga un acceso directo a un chino antiguo. Tampoco porque yo soy un chino y por consiguiente puedo discernir mejor cuando escucho proferida la palabra 'ti'. En realidad, actualmente en China 'ti' se oye cada vez menos, así como conlleva un significado tal vez impensable o incomprendible para un chino antiguo. Es decir, el componente del culto antepasado en el concepto 'ti', el cual Schwartz acentúa, es ampliamente olvidado por un chino contemporáneo.⁹

Por el contrario, en la mentalidad de los chinos educados, hoy en día, *ti* está quizá más íntimamente relacionada con el 'emperador' de los tiempos imperiales 'feudales'. El antiguo *ti* de señor supremo es para él sólo un juego diletante de palabras, y habiéndoselo dicho, podría haberlo entendido más en el sentido occidental cristiano que en el explicado por el profesor Schwartz. Lo que para Schwartz hace importante el estudio de *ti* es, en consecuencia, que él se relaciona con cómo él, como hombre occidental, puede definir y entender mejor el mundo del pensamiento y la religión de la antigua China. Las experiencias chinas sobre semejantes temas se vuelven rele-

vantes en cuanto pueden aportar una mejor ilustración a su mundo de pensamiento y religión, los cuales son para él y sus futuros lectores, significativos e importantes. Es la significación, emergiendo desde la relevancia, la que transforma las interpretaciones eruditas en comunicación significativa.

Como otro ejemplo tome la traducción de la palabra china *li*. Usualmente ésta se traduce como 'principio'. Semejante traducción es bastante satisfactoria y cuidadosamente justificada e interpretada por Wing-tsit Chan, el más escrupuloso y confiable traductor de la filosofía china.¹⁰ Que estemos ahora en posición de entender mejor esta palabra no es, por supuesto, exclusiva contribución de Chan. Solo hace setenta años, Alfred Forke equiparaba el *li* neo-confuciano con la profundamente connotada palabra, *Vernunft*.¹¹ Esta traducción puede parecer esotérica y extraña, pero uno debe situarla en contexto. Primero, esto era en una época en la cual inclusive los eruditos chinos tenían dificultades para comprender la palabra tal como era especialmente utilizada por los pensadores neo-confucianos, porque el pensamiento neo-confuciano estaba en decadencia. La tentativa de Forke de equipararla con 'Vernunft' tal vez demostró su conciencia de la necesidad de disociarse a sí mismo de la contemporánea anti-patía china hacia el neo-confucianismo. Semejante actitud objetiva, emergente de un importante compromiso erudito, no es sin embargo una bendición cuando uno trata de entender la idea dentro del contexto cultural chino. *Vernunft* no solo conlleva un especial interés kantiano acerca del conocimiento, el cual faltaba en el neo-confucianismo, sino también una jerarquía de formas de conocer -en cuanto contrasta con *Verstand*-, en la cual los neo-confucianos tenían poco interés. Empero, uno no puede simplemente anular la significación del esfuerzo de Forke.

En la misma perspectiva, uno ve también los respetables esfuerzos del gran historiador de la ciencia china, Joseph Needham. Haciendo un resumen de las traducciones pasadas, Needham propone que esta palabra no sea traducida y que se la entienda a la luz de la filosofía del organismo.¹² Esto era en la década de 1950. Needham debe haber sentido que semejante interpretación debería llevar a cabo una 'comunicación' entre un pensador neo-confuciano y un pensador de la inclinación de Needham. No obstante, conforme se desarrolla nuestro conocimiento de este término -'li'-,

se vuelve pronto y claro que una aproximación organicista potencia un peligro de malentendido. Solamente después de que se han realizado estudios sofisticados al respecto no solo de los significados etimológicos, sino también de las connotaciones culturales de la palabra *li*, estamos más capacitados para aproximarnos a su verdadero significado y significación.

Los dos ejemplos son obvios y se relacionan con palabras claves únicas. Un ejemplo adicional tomado del reciente libro de Wm. Theodore de Bary, en el cual discute la tradición liberal en China, aclarará aún más lo que trato de demostrar. La serie de conferencias impartidas en 1982 por de Bary en el Nuevo Colegio de Asia de la Universidad china de Hong Kong, describe como 'liberal' la siempre creativa tradición filosófica del neo-confucianismo.¹³ Hablando concisamente, de Bary cree que el pensamiento confuciano está "inspirado por un compromiso positivo con el bienestar humano e informado por una actitud crítica hacia las instituciones establecidas, el cual reflejaba una conciencia de posibilidades alternativas de mejoramiento", y que el programa neo-confuciano es reformista.¹⁴ Estas características lo califican con el marbete de 'liberal'. La tentativa de de Bary, la cual está basada, es innecesario decirlo, en un profundo saber y en un estudio vitalicio del neo-confucianismo, muestra el espectro posible de intelección de una tradición cultural, y cuánto podría ella significar para un investigador serio como el mismo de Bary. En este sentido, ella realiza una comunicación significativa. Un serio investigador de la tradición liberal occidental preguntará, sin lugar a dudas, si efectivamente a un compromiso intelectual de oponerse a un gobierno abusivo mediante el retorno a los valores tradicionales es conveniente llamarlo 'liberal'. Por otra parte, es evidente que de Bary halla en la tradición neo-confuciana conceptos y elementos que podrían ser mejor comprendidos refiriéndolos al 'liberalismo' occidental. Tales elementos se hacen aún más evidentes y significativos cuando son entendidos en una terminología occidental establecida. En verdad, uno se percató prontamente de que el libro de de Bary se basa en sólidas investigaciones circulares y de que él es buen saber, pero para efectuar la comunicación no duda de exponerlos en una bastante nueva e importante dimensión, con el nombre de 'liberal'. Ahora tenemos toda la razón para esperar que los futuros investigadores del

'liberalismo' podrían tomar en consideración esta nueva dimensión.

Esto me conduce nuevamente a la consideración básica de que la interpretación es también un proceso creativo de transformación. La comunicación efectiva conduce a la adición de nuevos elementos a las palabras o conceptos escogidos para la traducción.

La efectividad de la comunicación también depende del grado de importancia de los conceptos o palabras claves escogidos para la traducción e interpretación. Algunos de ellos son obviamente menos importantes y solo dan resultado en la comunicación que tiene un margen de influencia más estrecho: ellos no informan significativamente ni al intérprete ni a sus lectores. Pero las traducciones o interpretaciones como las que se discutieron anteriormente son sumamente importantes y la influencia de la comunicación lograda puede ser igualmente vasta, pues concepciones tales como *ti*, *li* o 'liberalismo' son centrales en los debates de la vida intelectual china o son relevantes en cuanto a cómo un investigador occidental puede esperar comprender (*verstehen*) la mente y el sistema chino de valores.

Por lo tanto, los traductores están bajo una gran presión por procurar que las ideas o conceptos sean comprendidos en una traducción correcta. En general, se debe recordar que según la caracterización de Frederick Mote, existe un abismo¹⁵ filosófico o 'cosmológico' entre China y el occidente, y este abismo es palpablemente enorme, lo cual implica que la traducción o interpretación de las ideas y el sistema chino de valores en un lenguaje occidental podría ser inmensamente difícil. En efecto, no es hiperbólico decir que la interpretación de las palabras o ideas filosóficas chinas necesita destrezas y técnicas especiales, en vista de las experiencias históricas y sistema de escritura drásticamente diferentes. Semejante abismo vuelve todavía más importante para las personas con perspectiva intelectual occidental que emplean términos e ideas occidentales, que sean especialmente cuidadosas. Aquí bastará un contraejemplo bastante interesante tomado de las experiencias chinas.

En el último par de años, en China, un acalorado debate se ha centrado en la identificación del 'fan-ch'ou' básico de la filosofía china. 'Fan-ch'ou' es generalmente usado hoy en día para traducir 'categoría', de la filosofía occidental.¹⁶ Fue probablemente así utilizada por primera vez,

en el siglo pasado, por los traductores japoneses al traducir los trabajos filosóficos de Kant. Un lector chino muy cuidadoso quizá recordará que el término aparece originalmente en el antiguo *Libro de los documentos (Shu-ching)*.¹⁷ Allí, *fan-ch'ou* era usada para significar los elementos básicos de una verdadera autoridad o gobierno. No obstante, para un pensador chino contemporáneo *fan-ch'ou* conlleva más alusión filosófica que política, y pocos lectores serían tan bien educados como para ser capaces de saber que el término tuvo este origen y connotación históricos. Para un chino contemporáneo, una *fan-ch'ou* más bien significa alguna clase de unidad básica de conocimiento o idea filosófica, y aunque pueda saber que *'fan-ch'ou'* es un término epistemológico especialmente empleado por Aristóteles y Kant, es más probable que él piense que *'categoría'* es un *'concepto filosófico clave'*. Precisamente de esta manera *'fan-ch'ou'* compareció en el debate de los últimos años.¹⁸ Para los participantes de este debate, iniciados sobre todo por el célebre filósofo T'ang I-chieh, de la Universidad de Pekín, una *fan-ch'ou* es tal como *hsin* (aproximadamente, mente), *hsing* (aproximadamente, naturaleza), *t'ai-chi* (aproximadamente, el gran final) y cosas semejantes.¹⁹

El uso de *fan-ch'ou* en el contexto chino significa, en consecuencia, dos cosas al mismo tiempo. Primera, él es un término con connotaciones políticas, relacionado con un venerado documento antiguo sobre el arte del gobierno. Segunda, ella es algo derivado de la epistemología occidental tradicional. Será engañoso, por ende, considerar simplemente una *fan-ch'ou* como *'categoría'*, término que ella pretende traducir. Sin una seria y erudita reflexión sobre la historia de las vicisitudes del significado de este término, no puede uno aspirar a entenderlo como es usado por los filósofos chinos contemporáneos.

Obviamente, la elección de *fan-ch'ou* por *'conceptos claves'* satisface una oportuna necesidad intelectual. *'Categoría'* es una palabra cargada con una alusión filosófica idealista. ¿Es posible que al elegir *'fan-ch'ou'* como una etiqueta para una nueva empresa filosófica, los pensadores chinos estén proclamando una nueva orientación intelectual, desviada de las inquietudes y planteamientos del marxismo ortodoxo? En cualquier caso, los participantes del *'movimiento fan-ch'ou'* han obviamente asumido la filosofía china tradicional para aproximarse *'internamente'* a ella,

en lugar de hacerlo desde el punto de vista del marxismo ortodoxo.

No obstante, aquí surge un peligro a propósito del uso propio de un término filosófico occidental. Obviamente, la sima lingüística y *'cosmológica'* entre las tradiciones china y occidental hace del peligro algo todavía más fundamental, y de las probabilidades de que semejante peligro aflore, más frecuentes. Empero, la elección de la palabra, como arriba se especuló, puede tener una significación deliberada. En consecuencia, obviamente una nueva forma de comunicación es alcanzada, porque esta palabra es significativa como una manifestación de intereses actuales en la filosofía occidental no marxista, y en el descubrimiento de las alternativas intrínsecas de la filosofía china.

Por ende, el significado especial de categoría (*fan-ch'ou*) acarrea cuando menos dos implicaciones. Primera, cualquier interesado en entender el pensamiento chino actual debe querer también seguir el transfondo socio-político de su uso de términos occidentales. En efecto, hay una cantidad de ellos que han adquirido significados significativamente amplios o desviados que necesitan explicación, o tal vez inclusive exégesis. *Jen-tao chu-i* (humanismo, pero utilizado como una protesta contra, especialmente, el colectivismo político), *i-hua* (alienación en el sentido marxista, pero usada como una condición de desesperación bajo la injusticia política)²⁰ y *hsing-hsiang ssu-wei* (originada a partir de *Gestalt*, pero usada para significar el pensamiento imaginativo o intuitivo)²¹ inmediatamente acuden a la mente. Estos términos son todos empleados en el más amplio y extendido sentido posible, y sin interpretación adecuada o lectura sistemática de los documentos chinos no podemos comprender el espectro cabal de sus significados. Realmente, sin un conocimiento de la Revolución Cultural, sus excesos y la subsiguiente reflexión en la forma de la así denominada *'literatura herida'*²², uno no puede empatizar en verdad con la absoluta desesperación por la futilidad de la prosecución de tan siquiera la más rudimentaria justicia. La búsqueda de ese poco de justicia es llamada *'humanismo'*. De manera similar, sin una empatía por el mismo sentimiento de gruesa injusticia cometida contra un individuo en cuanto ser humano por la sociedad-estado autoritaria, uno no sabe cómo *'alienación'* podría haber significado tal cosa para los intelectuales chinos. *Hsing-hsiang ssu-wei* es

diferente, aunque también surge del único interés filosófico chino: la empresa filosófica de la China comunista, construida sobre una filosofía materialista marxista, dictó que el pensamiento debería haber sido levantado a partir de materiales concretos. Semejante premisa conviene con la teoría ampliamente sustentada de que el pensamiento chino derivó fundamentalmente de lo concreto. Por lo tanto, *ssu-wei* (pensamiento) existe a partir de *hsing-hsiang* (imágenes concretas). No obstante, una cantidad de jóvenes filósofos prefiere continuar usando la perspectiva hegeliana o idealista para interpretar el significado del pensamiento intuitivo o imaginativo. Revestida bajo el ropaje de *hsing-hsiang ssu-wei*, la predilección idealista parecía camuflarse, pero en consecuencia esta era la única vía para obviar trabas políticas y esto creó mucha confusión. Por eso hay abundancia de riesgos en tratar de llegar a una confiable intelección de cómo los pensadores chinos utilizan los términos filosóficos occidentales. Lo mismo podría decirse de la adopción de términos chinos para expresar fundamentalmente una concepción o experiencia occidentales.

Sería absurdo desacreditar la legitimidad de que los chinos usen estos términos. Obviamente, de manera inevitable se descubrirá que todos los términos, sean traducciones chinas de términos occidentales o términos chinos traducidos a un lenguaje occidental, han sido cargados en el proceso de traducción con matices culturales. Por eso, un término no es un fenómeno aislado; es una manifestación cultural y deviene comprensible sólo cuando la dimensión cultural es comprendida. Las ideas tienen historia, por decirlo así, y los intérpretes deberían tomar este hecho en consideración.

La historia del pensamiento o de las ideas deviene por ende relevante cuando tratamos con las *Weltanschauungen* o sistemas chinos de valores. Hay otro debate que transcurre en China desde tiempos recientes, respecto de cómo entender mejor el pensamiento chino; muchos filósofos concuerdan en que un vistazo más minucioso a la relación entre la historia de la filosofía y la historia del pensamiento (o historia intelectual) es necesario si uno desea estudiar la cultura china apropiadamente.²³ La mayoría de los eruditos que participan del debate generalmente considera que la historia intelectual es 'más' que la historia de la filosofía, y a fuerza de esto es difícil tener un tema unificado.²⁴ Semejante conclusión es tal vez inevitable si uno piensa que la historia

intelectual es la historia de 'todas las clases de pensamiento'. Los participantes en el debate fallan en cuanto a tan siquiera tomar en consideración lo que Whitehead denominó 'clima de opiniones' o inclusive la noción decimonónica de *Zeitgeist*. En cualquier caso, la considero fútil si la historia intelectual es meramente la suma total de todos los discursos reflexivos.

Más bien, la historia del pensamiento o la historia intelectual es, tal como la veo, la historia que explica por qué en un cierto momento la conciencia humana acerca de sí y su existencia en la naturaleza, la sociedad y el tiempo, reviste sus formas especiales. Al hacerlo así, la historia intelectual nos ayuda a situar el complejo de, digamos un concepto filosófico, en su contexto temporal. Obviamente, la historia intelectual se preocupa grandemente del crecimiento y vicisitudes de la cultura. En una civilización como la china, y en vista de que el lenguaje escrito chino ha permanecido el mismo por más de dos mil años, la mayoría de las ideas podrían no haber sido pero han sido expresadas en el mismo ideograma durante más que un largo período, tanto que cada 'símbolo' tiene una larga historia detrás de él. Semejantes circunstancias vuelven aún más relevante que los 'valores' o 'estructuras' estén ubicados en sus contextos temporales.

Un excelente ejemplo es nuevamente el concepto de *li* (principio). Una comprobación con el *Libro de consulta de la filosofía china*, de Wing-tsit Chan, muestra que trató con no menos de veintiún pensadores serios, abarcando un período de más de veinticinco siglos.²⁵ Obviamente, el estudio del transfondo histórico de 'li' puede ser agotador y en verdad atormentadoramente molesto; y aun así, un serio investigador de la filosofía china no puede esperar obviarle.

Lo que intriga a una gran cantidad de historiadores intelectuales de China es que los chinos, quizá siguiendo de nuevo a los japoneses, usaban *li* (principio) para traducir racionalidad. *Vernunft*, como era utilizada por Kant, era también traducida a un término que consta de *li*, *li-hsing*, el cual literalmente significa *li* y naturaleza, con *hsing* mismo acarreado sus propias connotaciones variadas. Sin embargo *li-hsing*, en la medida en que evolucionó, ha adquirido el significado de 'tolerancia'. Una persona angloparlante puede no encontrar desconcertante ver a un chino interpretar *li-hsing* como 'tolerancia', como si la derivara de 'sensatez'. Aun así, parece extraño que *li-*

hsing debiera ser estrechamente identificada con 'tolerancia', especialmente en términos políticos. Pero si uno tiene una intelección apropiada de la tradición política de China, en cuanto a que el gobierno y el arte de gobernar fueron también enseñados en términos confucianos, que el gobierno justifique su dominio utilizando la palabra 'li' y exhorte a sus súbditos a someterse por 'li', puede no sonar tan extravagante. Racionalidad, razón y obediencia son por lo tanto uno, en *li*. En esta conexión, no es del todo extraño que Mao Tse-tung hubiera tenido que acuñar el famoso slogan: es *li* rebelarse (*Chao-fan yu-li*). ¡Qué mejor manera de presentar su protesta contra la tradición política china, poniendo su uso de *li* cabeza abajo!

Antes de abandonar la discusión sobre la relevancia de la historia para una intelección apropiada de las ideas chinas, deseo tan solo añadir unas pocas palabras acerca del problema de la antropología cultural, el cual parece inquietar a Schwartz.²⁶ Obviamente, los antropólogos han sido cabalmente vociferantes al respecto de la necesidad de examinar la mente popular en cuanto reflejada en el modo de vida y expresión de los plebeyos de la masa; el argumento es tan fuerte, que los historiadores convencionales parecen sentir que estudiar el 'pensamiento' tal como se con-signa en los textos escritos ya no es justificable. Esmeradamente, Schwartz defiende que el enfoque que adopta en la 'historia del pensamiento', el cual corre el riesgo de ser acusado de elitismo, aún tiene su mérito y lugar en los menesteres intelectuales. No obstante, él parece estar preparado para aceptar que sus propios enfoques pueden no "reflejar la cultura de, o bien las masas, o bien las clases rectoras tomadas como un todo".²⁷ En cuanto a mí, no soy tan pesimista; el continuo de la élite y las culturas populares en la China tradicional ha sido tal, que actualmente podríamos hablar de una única civilización china. El enfoque de las ideas propio de la historia intelectual, tomando en cuenta las vicisitudes históricas de las ideas como presentes en el mundo viviente, informando y siendo informadas por la vida de tanto la masa como la minoría creativa, ubicará seguramente las ideas en sus propios contextos, y de aquí que generalmente nos iluminarán en cuanto a cómo informan o son informadas por el mundo chino.

La traducción de palabras, conceptos u orientaciones intelectuales chinas es esencialmen-

te una descripción de sus historias intelectuales. La selección de una palabra apropiada para la traducción, aunque importante, es inferior sólo al ejercicio mental que se requiere para describirla adecuadamente. Después de la traducción, el problema llega a ser la recepción, la cual es igualmente importante si estamos hablando de una comunicación exitosa. Infortunadamente, esta es una parte que es frecuentemente desatendida. Aquí, la 'intencionalidad' es importante. *La tradición liberal*, de de Bary, es un caso en punto. Muchas observaciones interesantes de Joseph Needham al respecto de las ideas de China sobre la ciencia, hablan a raudales respecto de lo que él considera importante en el desarrollo de la ciencia, y él tiene que encontrarlas en China para justificar el hecho de que había una tradición científica en China, que es parte de la común herencia humana. Finalmente, la traducción sin reflexión consciente sobre la 'intencionalidad' de uno está condenada al fracaso. Vemos aún más evidentemente esto en las traducciones chinas de trabajos occidentales: las numerosas traducciones de Yen Fu vienen inmediatamente a nuestra mente.²⁸ En el Taiwán contemporáneo la traducción de *Camino de Servidumbre*, de Von Hayek, hecha por Yin Hai-Kuang, es otro ejemplo celebrado.

Los libros tienen sus vidas, como Edward Gibbon observó alguna vez. Tal es el caso de las traducciones. Será inevitable que los términos traducidos adquieran significados implicados en un nuevo contexto social e intelectual. Tome el *tao* chino -el cual mantienen intraducido virtualmente todos los traductores- como un ejemplo: la palabra ha adquirido una tan promiscua vida en el occidente, que se utiliza en títulos o frases tales como 'tao del sexo', 'tao de la astrología', y frases por el estilo. A menudo un libro con *tao* como parte de su título es situado en la sección de 'esotéricos' por el administrador de una librería. Demasiado para el *tao* en cuanto uno de los más importantes conceptos chinos, y empleado por los primeros misioneros cristianos para traducir el *logos* griego.

Es entonces responsabilidad del traductor velar porque un término, adecuadamente traducido, se ubique en el contexto de las comunes experiencias humanas, de manera que no será fácilmente desvirtuado con respecto de su original significado chino. En la parte anterior de este ensayo, yo acentué el abismo que yace entre los mundos intelectuales del este y del oeste. Tenía que

enfatar el abismo, de manera que entendiéramos por qué la traducción es simultáneamente un proceso hermenéutico. Por otra parte, el abismo no es imponteable; de otra forma las tentativas de traducción serían fútiles. ¿Cuáles son entonces las condiciones que pueden efectuar la comunicación, además de exigir a los traductores estudiar debidamente la historia intelectual china, un requerimiento que los lectores comunes no pueden satisfacer?

Primera, los occidentales, especialmente aquellos que estudian China, deben aceptar el hecho de que la tradición intelectual china aún está viva y que las modernas y contemporáneas interpretaciones chinas del pensamiento chino tradicional probablemente afectarán la manera en que las ideas chinas se pondrán en práctica en la vida diaria del pueblo chino. Muy a menudo, los intérpretes occidentales de los valores chinos tradicionales fallan en cuanto a tomar en consideración que estos valores todavía están siendo experimentados y que pueden adquirir nueva significación. Esfuerzos recientes de de Bary para invitar a eruditos chinos como T'ang Chun-i, Ch'ien Mu, Fung Yu-lan y Mou Tsung-san a hablar a la audiencia occidental, son sumamente bienvenidos, porque en definitiva el propósito de entender la filosofía china o el pensamiento chino en general es precisamente que confiamos en ser capaces de hablar a esos, quienes consideramos que continúan articulándose en él, y a esos cuya articulación puede configurar la vida y conducta del pueblo chino.

Segunda, no es sólo aconsejable sino también inevitable que hagamos uso de términos filosóficos occidentales. He señalado el peligro del empleo de términos occidentales, pero este no debe impedirnos hacer usos prudentes y reflexivos. El uso de *Vernunft* es generalmente inapropiado para la palabra *li*, por ejemplo, pero la elección de de Bary para describir la tradición neo-confuciana como 'liberal' tiene sus méritos. El *t'ien* (literalmente, firmamento o gloria) de Hsün-tzu es generalmente traducido como 'la naturaleza', sin mucho riesgo de aportar confusión al significado original.²⁹ De manera similar, *hsing* ha sido consistentemente traducido como 'naturaleza humana', tal como *ming* puede ser traducido ora como hado, ora como destino, sin causar mayor malentendido.³⁰ Naturalmente, todas las traducciones necesitan interpretación, pero ya que hay en general menos términos filosóficamente

significativos en el chino que los que hay en la tradición occidental -principalmente porque la tradición intelectual hizo hincapié en la importancia de trabajar dentro del radio de significados potenciales proyectados por conceptos filosóficos claves ('categorías' en la terminología de T'ang I-chieh)-, las posibilidades de hallar términos occidentales equivalentes son limitadas. En el caso en que un término occidental es usado, la probabilidad de ser malentendido parece no ser mayor para él que mantener el término chino intraducido.

Tercera, el segundo punto conduce a una cuestión de interpretación, y está relacionado con lo que mencioné más arriba como 'experiencias humanas comunes'. La controversial categorización del pensamiento científico chino como 'organísmico', por parte de Joseph Needham en su *Ciencia y civilización en China*, es un ejemplo. La mayoría de los intérpretes del pensamiento chino considera semejante caracterización como desorientadora. Sin embargo, casi todos los intérpretes serios tienen que luchar contra esta noción, y treinta años después de que apareció por primera vez estamos ahora viendo que las discusiones serias sobre la filosofía orgánsmica tienen que tomar en consideración este aspecto del pensamiento chino. Tome como otro ejemplo, más fructuoso, *China y la búsqueda de la felicidad*, de Wolfgang Bauer.³¹ El libro utiliza 'utopía' como un lugar común para significar los filosóficamente más vastos esfuerzos emprendidos por pensadores chinos anteriores, en aras de una sociedad 'feliz'. Este es un tema que no ha sido, en un amplio sentido, tratado anteriormente, y la elección de 'utopía' para caracterizar los esfuerzos no solo provee un punto focal para la historia intelectual china, sino también crea una nueva forma de verla. Esta resulta una fructuosa aproximación.

Puede uno maravillarse de hasta qué punto podrían ser extendidos semejantes ejercicios. Obviamente, la audaz aserción de Needham ha causado dificultades. La proclamación de Schwartz de que "las religiones de la antigua Mesopotamia, Egipto, la India aria, Grecia y China son todas eminentemente mundanales", situando aparte al judaísmo hebreo, afrontará ciertamente severo escrutinio.³² También quizá la 'tradición liberal' de de Bary. Como el humanismo que a menudo es empleado para caracterizar la filosofía china, liberalismo es también una palabra cargada con matices y connotaciones que

podrían no ser fácilmente hallados en la tradición neo-confuciana. No obstante, en el caso del humanismo cuando menos, que el pensamiento chino en general ha sido dirigido a este mundo; que su interés está poco dirigido hacia lo sobrenatural y que él se ha dirigido predominantemente a cuestiones de conexiones éticas, son todos comúnmente asociados con la más amplia definición de humanismo. De esa manera, tal vez, el término 'liberal' puede resultar no sólo útil, sino que romperá suelo más nuevo para la filosofía china.

Hay muchos otros términos fructíferos, como 'individualismo'³³, 'conciencia'³⁴, 'justicia'³⁵, 'existencial'³⁶ e inclusive 'ley natural'.³⁷ Todos ellos han sido usados con gran cuidado y auxilio para situar las ideas chinas en los contextos apropiados. La conclusión, por consiguiente, tiene que ser que uno simplemente no puede y debería no obviar el uso creativo de términos o conceptos occidentales para interpretar la filosofía china, y aquellos que están basados en el estudio cuidadoso de los textos chinos y la erudición actual se publicarán más convincentemente que aquellos que no lo están.

Finalmente, la verdadera comunicación es realizada si la introducción e interpretación de las ideas chinas deviene una parte de, o se añade a la común herencia humana. Es hasta ahora difícil ver cuántos conceptos o términos filosóficos chinos devienen significativos en el moderno pensamiento occidental. Pero esto ha ocurrido anteriormente, y de cualquier manera en que veamos la descarriante interpretación de las ideas chinas por filósofos tan grandes como Leibniz, las tentativas de pontear el abismo mismo se añadieron al colorido de la filosofía europea contemporánea. Needham incluso piensa que el 'organicismo' de Leibniz era derivado de su estudio de los clásicos chinos. Por verdadera que sea esta aserción, importa poco, puesto que Leibniz pudo simplemente haber leído su propia filosofía en el pensamiento chino, y aun cuando los esfuerzos de Leibniz para la comunicación resultaron un fracaso, la filosofía 'organísmica' ha desde entonces, sin embargo, adquirido una nueva dimensión.³⁸

La introducción de la filosofía occidental en China ha tropezado contra todos los problemas formulados anteriormente, y continuará constatan-do la erección de las mismas dificultades. Esto es fundamentalmente porque el influjo de las ideas occidentales ha estado deslumbrando durante un

muy corto lapso y no puede ser fácilmente clasificado por los chinos. Otra razón es la carencia general de rigurosos estudios eruditos a fin de respaldar las traducciones o interpretaciones chinas de ideas occidentales. Como un resultado, en la víspera del siglo veinte, con la influencia de las ideas occidentales, vemos interpretaciones de *jen* (humanidad, sensibilidad humana) tan exóticas como 'éter', 'elemento de elementos' y 'electricidad', porque "la electricidad está en todas partes". La idea de electricidad que captó la imaginación de T'an Ssu-tung era definitivamente occidental en su origen, y por extraña que pudiera ser su formulación, T'an tuvo éxito en hacer una contribución original al interpretar 'jen' como realidad.³⁹ Por eso, aun en el marco de un muy desvirtuado -más que creativo- sentido, la introducción de un concepto occidental condujo a un excitante nuevo descubrimiento.

Retornando a la responsabilidad del traductor, debo concluir diciendo que la responsabilidad es cabalmente dinámica y dialéctica. Parece inevitable que los conceptos estén destinados a ser utilizados de maneras jamás pretendidas por sus traductores. No obstante, no hay razón para desesperar de esta ineluctabilidad. Mencioné arriba la 'intencionalidad' precisamente porque cada intérprete, además de procurar ser objetivo, trae consigo un conjunto de presuposiciones que interactúan con sus objetos. Uno puede asegurar que él ha hecho todo el trabajo básico necesario para llegar a una balanceada e inclusive objetiva presentación, pero la comunicación efectuada es otra cosa. En efecto, sin reflexión consciente y explicación de la intención de uno, ninguna significación surgirá, y sin significación no habrá comunicación. Finalmente, la verdadera comunicación significa un cambio de apariencia en ambos lados mediante la búsqueda consciente de mutua iluminación. En el corto plazo, semejante iluminación puede parecer en el mejor de los casos, distorsión. La discusión previa acerca de las 'categorías /fan-ch'ou' es un caso que viene a cuento, aunque en el largo plazo semejante iluminación se logrará.⁴⁰

Finalmente, es útil concluir la discusión presentando mis propias visiones personales de las características sobresalientes del pensamiento chino. La mayoría de los investigadores de la historia intelectual china apuntarán al carácter especial de la lengua china: "Estructuralmente, el chino era el medio más inadecuado para la expresión de ideas foráneas, puesto que era deficiente

en las notaciones del número, el tiempo verbal, el género y las relaciones, cuyas notaciones eran a menudo necesarias para la comunicación de una idea foránea", observó Arthur F. Wright hace más de treinta años, cuando reflexionaba sobre los mismos asuntos que aquí nos conciernen.⁴¹ Desde entonces, lingüistas y psicólogos han hecho muchas contribuciones originales a nuestra intelección del lenguaje. En esencia, creo que el lenguaje obviamente tiene las siguientes distinciones: él depende básicamente del contexto para obtener claridad; es pictográfico y comienza con los objetos concretos para la abstracción o el pensamiento abstracto, y afecta al pensamiento chino en que es menos probable que surjan los modos de pensamiento 'contrafáctico o entificacional'.⁴²

Pero el lenguaje no es el único determinante de la manera en que el pensamiento chino ha sido formado. La tradición intelectual está marcada por la búsqueda persistente del retorno al significado textual original, y el ejercicio filosófico, en el que nuevas ideas son formadas, es conducido según el estilo de 'comentario'. La fortaleza del método de 'comentario' era que proveía un común denominador mínimo para la comunidad de los eruditos. Que podamos decir que había una 'China confuciana' o una 'tradición confuciana' se debe a este enfoque de comentario, el cual remonó hasta antes de que China fuera tan siquiera unificada en un 'imperio'. Este hábito intelectual tricionó a los intérpretes de los siglos 18 y 19 que pensaron que las ideas permanecieron ampliamente inalteradas, y que por ende el estudio de los clásicos chinos o de la antigüedad era suficiente para entender a China. Está ahora probado que esta es una ficción, y los historiadores intelectuales modernos están mejor enterados de la creatividad dentro de ese hábito de método de comentario.

Un tercer carácter que pienso que es evidente es la propensión pragmática o inclusive utilitaria en relación con las cuestiones filosóficas. El significado de esto es que básicamente las ideas se sitúan en el contexto de su relación con el hombre. El así llamado 'humanismo confuciano' debe ser entendido a esta luz, aunque algunos intérpretes contemporáneos puedan preferir usar 'humanismo' en el sentido estrecho, antirreligioso -especialmente anti-transcendental religioso-. Humanismo actualmente significa la preocupación por la posibilidad del yo como ser moral. He aquí el porqué de que personas como de Bary y

Schwartz detecten una religiosidad fundamental en el pensamiento chino.⁴³ La proclividad pragmática o utilitaria también significa interés primordial por lo que es concreto e inmediatamente visible. Por ejemplo, la imaginación china del otro mundo, originándose en respuesta al estímulo budista, era básicamente la 'mitificación' del mundo de lo material o político en el cual se hallaban a sí mismos.⁴⁴ En general, en tanto la religiosidad estaba definitivamente allí, las religiones organizadas nunca eran de origen chino, y el pensamiento chino era fundamentalmente agobiado por cómo alcanzar una sociedad y un gobierno moralmente perfectos a expensas de buscar entrar en el otro mundo.

Finalmente, no se puede negar que intentos para proveer a los sistemas filosóficos chinos de bases metafísicas u ontológicas, eran repetidamente efectuados. Me parece que estos intentos, especialmente durante la etapa formativa del neoconfucianismo, son sólo secundarios respecto de sus intereses morales. El interés moral es un correlativo natural de una orientación intelectualmente pragmática. El interés último en filosofar no ha sido jamás tan intenso respecto de la verdad como por la bondad moral o la perfección. Los conceptos claves de los valores chinos son infundidos de connotaciones éticas, y la articulación en ellos es en cuanto a cómo la perfección moral, en términos filosóficos, puede ser alcanzada a través del programa prescrito o implicado por los conceptos. Por eso, inclusive los valores tienen jerarquía, y se esperaba que solo los hombres de mejor potencial consiguieran el más alto estado de perfección moral. Filosofar era insignificante si no era por el cultivo moral y la perfección última en cuanto un ente ético.

El resumen anterior deberá seguramente confrontar los más rigurosos escrutinio y crítica, pero fundamentalmente yo estoy haciendo un intento constructivo de presentar las intenciones y propósitos del filosofar chino. Hacer grandes resúmenes como estos es siempre atormentador, pero a través de un infatigable repensamiento de los propósitos del filosofar, nuestra intelección de la historia intelectual puede llegar a ser verdaderamente comprensible e inclusive más profunda.

Mi conclusión es obviamente la de un historiador, y este ensayo, en tanto refleja los prejuicios de un historiador intelectual, dice con todo mucho acerca de la forma en que un tradicional pensador chino hacía su filosofar. Para entender

apropiadamente las ideas o sistemas chinos de valores, uno tiene que tomar en la más seria consideración las vicisitudes intelectuales que sirven de fondo al aparentemente inalterado vocabulario. Sin esfuerzos de recortar cabalmente semejante jungla de 'significados', uno no puede inteligentemente ubicar las ideas o conceptos en su propio contexto intelectual, mucho menos socio-económico.

Viene así la traducción. La traducción es sólo posible cuando la conciencia de la dimensión intelectual histórica es incorporada en la selección de una palabra occidental y estilo de exposición apropiados. Por causa del abismo que yace entre las *Weltanschauungen* china y occidental, el uso de términos filosóficos occidentales tiene que hacerse con el máximo cuidado. Pero esto no significa que uno no puede o no debería hacerlo así. El uso creativo de términos, concepciones o inclusive perspectivas occidentales, añadirá una favorable dimensión al objeto que está siendo interpretado. Semejante uso puede hacerse con una premisa, la de que el intérprete mismo tiene una empatía por las palabras o conceptos con los cuales trata y que tiene un compromiso con y confianza en la existencia de experiencias humanas comunes.

La traducción e interpretación de palabras o conceptos chinos a un lenguaje occidental inevitablemente creará una nueva dimensión de significado no por encontrar en el original, y ni tan siquiera pretendida por el traductor. Desde el punto de vista del futuro próximo, parece haber peligro en semejantes posibilidades. Pero en el largo plazo, la gente de experiencias culturales diferentes llega, por causa de esto, a compartir mutuamente más y más, y por causa de esto una verdadera comunicación es llevada a cabo.

Notas

1. Usando 'intereses anticuarios', concretamente me refiero a la egiptología o a los estudios mesopotámicos, en los cuales la cultura egipcia moderna o la del 'Cercano Oriente' han cambiado tanto con respecto de las culturas antiguas, que el estudio de ellas se relaciona más con la experiencia humana común que con la comprensión de la perspectiva intelectual contemporánea de sus gentes. El estudio del pensamiento chino antiguo tiene una relevancia mayor, ya que las perspectivas transformadas están con mucho dentro del conjunto de parámetros de los primeros tiempos, y los diálogos persistentes entre el pasado y el presente están todavía, en la tradición intelectual china, muy vivos.

2. Arthur F. Wright: "La filosofía, en términos de su foco occidental de interés y análisis de problemas, no es una estructura particularmente útil para considerar el pensamiento formal chino." Ver sus *Estudios sobre el pensamiento chino*, pág. 3. Desde cuando menos la época de Hegel, ha habido frecuentemente la opinión de que China no tuvo filosofía. Esta opinión ha cesado visiblemente en los últimos años.

3. Citado por Frederick W. Mote en su "El abismo cosmológico entre China y el occidente", en David C. Buxbaum y Frederick W. Mote, editores: *Transición y permanencia: historia y cultura chinas* (Hong Kong: Cathay Press Ltd., 1972), pág.s 3-21.

4. Los eruditos chinos tienden a eliminar las actividades religiosas de Hsü Kuang-ch'i, hasta tal punto que algunos de los trabajos religiosos de Hsü son suprimidos de sus obras completas, publicadas en 1962. No obstante, cuando la atmósfera se volvió más tolerable, a inicios de la década de 1980, la primera cosa concerniente a los contactos culturales sino-occidentales fue un simposio, celebrado en 1983 para conmemorar el 350 aniversario de la muerte de Hsü.

5. Algunos de los problemas de traducción son resumidos en Arthur F. Wright: "El lenguaje chino y las ideas foráneas", en sus *Estudios sobre el pensamiento chino*, pág.s 286-303.

6. James Legge: *Las nociones de los chinos sobre Dios y los espíritus: con un examen de la defensa de un ensayo sobre la adecuada traducción de las palabras Elohim y Theos al lenguaje chino* (Taipei: Ch'eng Wen, 1971, reimpresión de la edición de 1852).

7. Para 't'ien', ver posteriormente. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

8. De acuerdo con la mayoría de los eruditos respecto de la eclosión del concepto de *ti*, en cuanto coincidente con la aparición de la idea de una supremacía universal del gobernador Sang, Schwartz recalca, empero, que uno no tiene que aceptar totalmente semejante interpretación racionalista, y mantiene que había una fuerte orientación religiosa que caracterizaba la autoridad y consiguientemente la idea de *ti*, a la cual solo el gobernante tenía acceso. Ver Schwartz: *El mundo del pensamiento en la antigua China*, pág.s 20-39.

9. *Ibid.*, pág. 35.

10. *Un libro de consulta sobre la filosofía china*, pasim.

11. Ver Alfred Forke: *Geschichte die neuen chinesischen Philosophie*, pág. 171, citado en Joseph Needham: *Ciencia y civilización en China*, Vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), pág. 473.

12. *Ibid.*, pág.s 472-485.

13. Wm. Theodore de Bary: *La tradición liberal en China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982).

14. *Ibid.*, pág. 8.

15. Ver arriba la nota 4.

16. Aunque el empleo de 'fan-ch'ou' para traducir 'categoría' remonta hasta inicios de 1900, en la década de 1950 los filósofos chinos, bajo la influencia del marxismo, usaban 'fan-ch'ou' casi exclusivamente en conexión con las leyes dialécticas marxistas, y algunos parecían pensar que *fan-ch'ou* significa, o bien los conceptos que se convierten en elementos de las leyes dialécticas, o inclusive los conceptos exactos. Para un resumen de las discusiones sobre la relación entre *fan-ch'ou* y las leyes dialécticas, ver Ai Chung (Ai Zhong) y Li Huan (Li Huan), editores: *Chien-kuo i-lai che-hsüeh wen-t'i 't'ao-lun ts'ung-shu* (Chi-lin: Jen-min, 1983),

pág.s 507-511. Pero ver también págs 512-517, donde *fan-ch'ou* es utilizado en un sentido más estrictamente epistemológico.

17. James Legge: *Los clásicos chinos* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), Vol. III (*El Shoo King*), V parte, Libro IV, 3, págs. 323.

18. T'ang I-chieh (Tang Yijie): "Lun Chung-kuo ch'uan-t'ung che-hsüeh fan-ch'ou t'i-hsi te chu wen-t'i", en *Chung-kuo che-hsüeh shih*, 1981/5, págs. 159-172; Yüeh Hua (Yue Hua): "Kuan-yü chung-kuo ch'uan-t'ung che-hsüeh fan-ch'ou wen-t'i te t'ao-lun", en *Chung-kuo she-hui k'o-hsüeh*, 1982/1, págs. 53-57, y muchos otros artículos.

19. Sería hacerle injusticia a T'ang y otros decir que ellos interpretaron erróneamente categoría como un término filosófico. Ellos son por supuesto conscientes de la forma en que 'categoría' es usada en Aristóteles y Hegel. Pero *fan-ch'ou* en verdad se empleaba de tal forma, que se ha tomado prácticamente imposible comprenderla en su preciso significado original. Ver arriba la nota 17. Sin embargo, es interesante observar cómo son influidos por el marxismo para ver la dialéctica en *fan-ch'ou*. Para T'ang I-chieh, la mayor parte del *fan-ch'ou* chino es dialéctica.

20. Una colección de documentos relacionados con 'jen-tao chu-i' e 'i-hua' es *Jen-hsing, Jen-tao chu-i wen-t'i t'ao-lun chi*, recopilada por los editores de *Kuo-nei che-hsüeh tung-hsiang* (Pekín: Jen-min, 1983).

21. Ch'ien Chung-shu et alia: *Lun hsing-hsiang ssu-wei* (Hong Kong: Joint Publishing Co., 1980), especialmente págs. 4-7.

22. Richard King: "'Heridas' y 'abandono': la literatura china después de la camarilla de los cuatro", *Pacific Affairs*, Vol. LIV, no. 1 (1981), págs. 82-99. Para una muestra de 'literatura de la herida', ver Joint Publishing Co.: *Los heridos* (Hong Kong: Joint Publishing Co., 1979).

23. Ver la introducción de Wright a sus *Estudios sobre el pensamiento chino*, págs. 1-18.

24. T'ang I-chieh: "Chung-kuo che-hsüeh shih yü Chung-kuo ssu-hsiang shih", en *Che-hsüeh yen-chiu* (1981), no. 10, págs. 61-63. Ver también otros artículos sobre el mismo problema en la misma publicación.

25. Ver arriba la nota 11.

26. *El mundo del pensamiento en la antigua China*, págs. 7-13, 407-413.

27. *Ibid.*, págs. 412.

28. Benjamin I. Schwartz: *En busca del bienestar y del poder* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

29. Observe que Schwartz ahora traduce *t'ien* como 'Dios supremo'. Ver su *El mundo del pensamiento en la antigua China*, págs. 38 y 46. En realidad, Schwartz inclusive utiliza 'cielo' para traducir el vocablo *t'ien* de Hsün-tzu. Ver *Ibid.*, págs. 309, 311 y 381.

30. Naturalmente, cuando se llega a las discusiones sobre el 'hado' o 'destino', surgirán los problemas de la interacción celestial, la *hybris* y la tragedia, y posteriormente la *fortuna*. Presumiblemente, para un chino un *ming* es un dato, y el 'fatalismo' estoico generalmente es la mejor aproximación a él. Para él, por consiguiente, ideas tales como 'virtù' y 'libre voluntad' son menos relevantes que cómo adaptarse a *ming*.

En el pasado, la mayoría de los intérpretes interpretó *ming* como destino, haciéndose eco de lo que San Agustín encuentra detestable en la filosofía estoica -especialmente en la de Cicerón-, pero ahora Schwartz parece considerar que el *ming* chino comparte, cuando menos en el caso de Confucio, una profunda dimensión religiosa que prescribía una creencia en la racionalidad del cielo y la naturaleza. Ver Schwartz: *Ibid.*, págs. 120-127.

31. Wolfgang Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* (München: Carl Hanser Verlag, 1971), traducida por Michael Shaw (New York: The Seabury Press, 1976).

32. Schwartz: *El mundo del pensamiento en la antigua China*, págs. 117.

33. Wm. Theodore de Bary: "Individualismo y humanismo en el último pensamiento Ming", en su *Yo y sociedad en el pensamiento Ming* (New York: Columbia University Press, 1970). 'Individualismo' aparece profusamente en muchos trabajos relacionados con el pensamiento chino.

34. Yü-sheng Lin: *La crisis de la conciencia china* (Madison: University of Wisconsin Press, 1973).

35. Interpretar *i* (rectitud) como justicia aparece en *Individuo y estado en la antigua China*, de Vitaly A. Rubin (New York: Columbia University Press, 1976), págs. 96-98 y *passim*.

36. Wei-ming Tu: *El pensamiento neo-confuciano en acción* (Berkeley: University of California Press, págs. 76), págs. 55.

37. Joseph Needham: *Ciencia y civilización en China*, Vol. II, págs. 518-583.

38. *Ibid.*, págs. 504-505; ver también *Leibniz y el confucianismo*, de David Mungello (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977), págs. 14-15.

39. Wing-tsit Chan: *Un libro de consulta sobre la filosofía china*, págs. 377-740.

40. Es útil aquí referir al provechoso estudio de las traducciones chinas de los trabajos filosóficos de Hegel. Michael Lackner, de la Universidad de Múnich, ha realizado gran cantidad de trabajo al respecto, y en un documento preliminar, "Probleme der chinesischen Hegel-Rezeption", en *Internationales Asienforum*, Vol. 17 (1986), págs. 131-145, muestra que las traducciones chinas transmitirán tal vez algunas ideas abstractas del sistema hegeliano, pero pueden no inspirar precisamente a sus lectores la intensidad o colorido espirituales del pensamiento de Hegel.

41. Wright: *Estudios sobre el pensamiento chino*, págs. 3.

42. Los dos primeros puntos son tan frecuentemente mencionados, que yo encuentro redundante citar cualquier trabajo. El tercer punto, propuesto por el psico-lingüista Alfred Bloom, tiene mucho sentido y por lo tanto se cita aquí. Ver su *La configuración lingüística del pensamiento* (Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum, 1981).

43. Ver de Bary: *La ortodoxia neo-confuciana y el aprendizaje de mente-y-corazón* (New York: Columbia University Press, 1981).

44. Michael Loewe: *Las ideas chinas sobre la vida y la muerte* (London: George Allen and Unwin, 1982).