

CHINA Y LA FILOSOFÍA DE LAS MUTACIONES

José Antonio Cervera
El Colegio de México*

Introducción

A menudo se considera a la filosofía china en general, y al confucianismo en particular, como un sistema de pensamiento principalmente humanista y racionalista. En el confucianismo original se puede apreciar una orientación fundamentalmente ética y una falta de preocupación metafísica. Sin embargo, la entrada en el panorama chino del budismo vino a trastocar todo el edificio tan bien construido por el pensamiento confuciano. Los filósofos de las dinastías Song y Ming tuvieron que echar mano de lo que ya existía en la tradición china para hacer frente al reto y otorgar al confucianismo nuevos elementos metafísicos y ontológicos. Es así como el pensamiento daoísta, la escuela del *yin* y el *yang*, y el *Yijing* o *Libro de los Cambios*, además de algunos elementos provenientes directamente del budismo, influyeron directamente en los pensadores confucianos y conformaron lo que se conoce como *neoconfucianismo*, corriente que dominaría el panorama cultural chino del último milenio.

Uno de los aspectos más característicos de esa síntesis filosófica es la importancia que se dio a los *cambios*, a los *procesos*, como elementos fundamentales para comprender la realidad. La concepción de un mundo cambiante se opone no sólo a una idea popular (y sin duda errónea) de una China firme e inmutable, sino también al sistema de pensamiento dominante en Europa durante siglos. En este artículo me propongo mostrar algunos

de los rasgos fundamentales del pensamiento tradicional chino, enfatizando ciertas ideas cosmológicas y metafísicas del neoconfucianismo. Para ello, en primer lugar, hay que empezar por considerar la llegada del budismo a China y el reto que supuso para la filosofía confuciana original.

Filosofía china autóctona e influencia del budismo

En los últimos tres milenios de historia se pueden distinguir dos momentos especialmente relevantes para la producción filosófica china. El primero de ellos es considerado como el periodo clásico y corresponde al final de la época de Primaveras y Otoños y al periodo de los Reinos Combatientes (siglos VI - III a.n.e. aproximadamente). Es la época de Kongzi 孔子 (551-479 a.n.e., conocido en Occidente como *Confucio*), así como de sus dos seguidores más famosos: Mengzi 孟子 (370-289 a.n.e.), conocido habitualmente como *Mencio*, y Xunzi 荀子 (ca. 312-230 a.n.e.). A partir de esos y otros autores surgiría la escuela *ru* o *rujia* 儒家, que en Occidente es conocida como *confucianismo* a partir de su fundador. En la misma época surgirían los textos daoístas más influyentes (el *Dao De Jing* 道德經 y el *Zhuangzi* 莊子), así como otras corrientes de pensamiento importantes en su tiempo: *moísmo*, *legismo*, *escuela del yin y el yang*, etcétera.

Sería durante la larga dinastía Han (206 a.n.e. - 220 d.n.e.) cuando se definirían algunos de los elementos fundamentales de la civilización china que sobrevivirían durante los siguientes dos milenios. Uno de ellos fue la institucionalización de la escuela *ru* o confucianismo como filosofía de estado. La riqueza del pensamiento de la época anterior se perdió, y muchas de las corrientes filosóficas de la época de Primaveras y Otoños y del periodo de los Reinos Combatientes desaparecieron para siempre. La excepción la constituye el daoísmo, el cual, como corriente filosófica y religiosa, nunca desapareció del panorama chino.

Tras la caída de la dinastía Han llegó un largo periodo de más de tres siglos y medio durante el cual China estuvo dividida. Fue entonces cuando se dio el caldo de cultivo que llevaría al establecimiento y la expansión de la que es considerada como tercera gran corriente de pensamiento chino: el budismo.

Éste, a diferencia del confucianismo y el daoísmo, tenía un origen extranjero. La llegada del budismo al país se debe en gran parte a las relaciones que el imperio chino estableció con otros países asiáticos a partir de la dinastía Han. Sin embargo, sería durante el periodo de desunión y aún más en las dinastías Sui (581-618) y Tang (618-907) cuando llegaría a convertirse en la principal referencia religiosa y filosófica en China, tanto a nivel popular como entre los miembros de la clase intelectual y gobernante.

¿Por qué el budismo tuvo tanto éxito en China? La respuesta a esta pregunta puede ayudar a entender algunas de las características fundamentales del pensamiento autóctono chino. El confucianismo original es una corriente filosófica centrada en la ética. A los confucianos les interesaba la vida en sociedad, es decir, cómo el hombre podía vivir de la mejor forma posible en el mundo en compañía de otros seres humanos. Es por ello que se centraron en la mejor manera de gobernar y de interactuar con los demás. Sin embargo, cuestiones tales como la metafísica o la ontología quedaron fuera. Tal como señala Flora Botton:

La metafísica nunca fue el punto fuerte de los filósofos confucianos quienes se dedicaron más bien a elaborar sistemas éticos, formularon reglas de comportamiento y propusieron formas de gobierno para que reinara la paz y la prosperidad en un mundo cuya existencia jamás pusieron en duda.¹

Una de las frases atribuidas a Confucio que, a mi modo de ver, más información puede dar sobre los objetivos de su corriente de pensamiento, es la que aparece en sus *Analectas* como respuesta a un discípulo que le preguntó en una ocasión sobre la muerte. Confucio le contestó: “Si no sabemos lo que es la vida, ¿cómo podemos saber lo que es la muerte?”² De un plumazo, Confucio se quita de encima toda la discusión sobre los asuntos que tradicionalmente han interesado a las religiones: lo que ocurre tras la muerte o el *más allá*. El confucianismo original tampoco se preocupó por cuestiones metafísicas o cosmológicas. “¿De dónde viene el mundo?” o “¿Cómo se formaron todas las cosas que nos rodean?” fueron preguntas que no interesaron ni a Confucio ni a sus seguidores de los primeros siglos. El confucianismo fue una corriente de pensamiento humanista, cuyo interés estuvo centrado en el ser humano y su lugar en la sociedad, nada más. En cuanto al daoísmo, aunque sí trató algunas

cuestiones cosmológicas y ontológicas, tampoco se preocupó por lo que le ocurría al ser humano tras la muerte. En ese sentido, se puede afirmar que la filosofía china autóctona se centró en la vida presente, en el aquí y ahora.

En un momento histórico de gran inestabilidad, inseguridad y caos como fue el periodo de desunión (220-581 d.n.e.), es lógico que muchas personas se interesaran por una doctrina como el budismo, con unas creencias sobre la vida y la muerte que podían proporcionar respuesta a algunos de los grandes interrogantes que no eran tratados ni por el confucianismo ni por el daoísmo pero que, al mismo tiempo, se pueden considerar de interés humano universal. Como señala Benjamin Schwartz, “[El budismo] aportaba nuevas formas de pensamiento a preguntas religioso-filosóficas que a ellos [los chinos] les preocupaban desde antes. Les proporcionaba respuestas frescas. Al mismo tiempo, también respondía a la vida trágica de las masas en tiempos de gran sufrimiento”.³ Durante la dinastía Tang nos encontramos en China con un panorama intelectual y religioso dominado en gran parte por el budismo. Sin embargo, tras la reunificación de todo el territorio chino, el emperador quiso legitimar y fortalecer su poder a través de los exámenes imperiales. Instituidos en Sui y con la continuidad en Tang, el currículo para los exámenes se basó desde el principio en la corriente filosófica que más se había preocupado por la manera como gobernar y por cómo se podía lograr una convivencia armónica en sociedad: el confucianismo. Se dio entonces la paradoja de que los servidores públicos tuvieron que estudiar los clásicos confucianos, aunque les parecieran abstrusos y sin demasiado interés, mientras a nivel personal vibraban con las enseñanzas budistas y daoístas. El resultado de todas estas influencias entre los pensadores chinos llevó a la eclosión del segundo periodo de gran desarrollo filosófico de la historia de China: el neoconfucianismo.

La gran aportación de los filósofos de Song y Ming fue el desarrollo de un pensamiento metafísico y ontológico propio. Los elementos de carácter naturalista y cosmológico que existían en la tradición china fueron recuperados e incorporados al canon confuciano. Es por ello que a continuación voy a centrarme en un aspecto importante del pensamiento que a veces es olvidado por los historiadores de la filosofía: la ciencia. Por medio de las ideas fundamentales de la ciencia china, se podrá comprender mejor la contribución de los autores neoconfucianos al panorama intelectual de su tiempo.

Las ideas fundamentales de la ciencia china: *Yin/Yang* y *Wuxing*

El historiador de la ciencia china más reconocido es, sin duda, Joseph Needham (1900-1995). Este autor británico es referencia obligada para cualquier estudio sobre la relación de la ciencia con la sociedad y la filosofía chinas. Según Needham, las ideas y teorías fundamentales que marcaron el trabajo de los estudiosos de la naturaleza desde tiempos muy antiguos en China se pueden dividir en tres categorías: la teoría de los cinco elementos, el principio binario del *yin* y el *yang*, y la estructura simbólica del *Yijing*.⁴

Empecemos por los conceptos del *yin* y el *yang*. Sima Qian, en sus *Memorias históricas* (*Shiji* 史記), da el nombre de *escuela del yin/yang* y *los cinco procesos* (*Yinyang Wuxing Jia* 陰陽五行家) a las corrientes de la época de los reinos combatientes que se preocuparon sobre las cuestiones cosmológicas y naturalistas, uniendo dos nociones inicialmente distintas. Esa escuela de pensamiento ha sido llamada por algunos autores occidentales, incluido el propio Needham, como *Escuela de los naturalistas*. Benjamin Schwartz señala que quizá sería mejor describirla como la “doctrina de la Interrelación del Cielo y el Hombre”, y al buscar un término occidental, opta por llamar a esta corriente de pensamiento como la *cosmología correlativa* o incluso, según él de manera más adecuada, *antropocosmología correlativa*.⁵

Originalmente, *yang* se usaba para representar lo que estaba orientado hacia el sol, y *yin*, lo que estaba oculto de la luz del sol (lo oscuro, la sombra). Así aparece en los textos más antiguos.⁶ De esta manera, en un primer momento, los dos conceptos se desarrollaron como indicadores de fenómenos observables: la alternancia del día y la noche, el verano y el invierno, así como la dicotomía entre el calor y el frío, el sol y la luna.⁷ Sólo después, al final del periodo de los reinos combatientes (S. IV-III a.n.e.) se empezó a considerar a *yang* y a *yin* como dos soplos cósmicos primordiales que, alternadamente, hacen emerger e interaccionar el universo. Sin duda, la dicotomía de *yin* y *yang* es una de las características fundamentales y más conocidas de la civilización china. Tal como señala Angus C. Graham:

Independientemente de la posición que uno tome en la discusión sobre si todo el pensamiento es básicamente binario, de lo que no puede haber duda es de la centralidad de las oposiciones binarias en la cultura china. En todas partes,

desde los pares y los conjuntos de cuatro, cinco o más en cosmología hasta el paralelismo de la prosa y los patrones de los versos, encontramos grupos que, incluso cuando el número es impar, se dividen en pares dejando uno suelto. La cosmología tradicional tal como se estableció en su forma final después del 250 a.n.e. se ordena alineando todas las oposiciones binarias a lo largo de una cadena, con un miembro Yin y otro Yang.⁸

No es casualidad que en ese mismo momento viviera Zou Yan 鄒衍, personaje al mismo tiempo célebre y oscuro del que se sabe que estuvo en la academia Jixia en un periodo entre Mencio y Xunzi, alrededor del año 300 a.n.e. Zou Yan es considerado como el filósofo más importante de esa escuela del *yin* y el *yang* o escuela de los naturalistas y, según Needham, fue el fundador de todo el pensamiento científico chino.⁹ Sería esta escuela la que desarrollaría los rudimentos de la teoría de los cinco elementos o cinco procesos.

Un punto esencial de toda la cosmovisión china es que considera que los elementos fundamentales de la naturaleza son procesos, no materia. Por eso, aunque la mayoría de los autores traducen como *cinco elementos* el concepto de los *wuxing* 五行 (incluyendo el propio Needham), pienso que sería más adecuado hablar de los *cinco procesos*.¹⁰ El propio Needham dice lo siguiente:

Está claro que la concepción de los elementos no era tanto de cinco tipos de materia fundamental como de cinco tipos de procesos fundamentales; el pensamiento chino se concentra en la relación más que en la sustancia (...) Desde este punto de vista, la teoría de los Cinco Elementos fue un intento para clasificar las propiedades básicas de las cosas materiales, propiedades que sólo se manifestarían cuando estuvieran en el momento del cambio.¹¹

Los cinco elementos o procesos fundamentales de la cosmovisión china son el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra. Para poder entender mejor el concepto de los cinco procesos, se puede recurrir al ejemplo del agua (ejemplo que, por cierto, fue usado por los propios filósofos neoconfucianos para explicar el carácter dinámico de la realidad). El agua está en constante movimiento: pasa de la fase líquida a la sólida cuando se enfría, formándose el hielo, y a la fase gaseosa cuando se evapora. La lluvia, los ríos, el mar, las nubes, la nieve, el hielo, todos son diferentes fases de un mismo proceso o

xing 行: el *agua*. La situación con los otros cuatro procesos sería similar al que podemos comprender tan fácilmente mediante el “ciclo del agua”.

Si un mismo elemento o proceso puede ser entendido de una manera dinámica a partir de la continua transformación entre sus diferentes fases, el conjunto total de los cinco procesos también puede ser visto como un ciclo. Al final del periodo de los reinos combatientes, se pasó de una concepción funcional de los cinco procesos a una concepción cíclica, seguramente influidos por la correlación entre *yin* y *yang*. Esa concepción aparece muy claramente en el *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (*Primaveras y Otoños del señor Lü*). De esta manera, los cinco procesos se generan uno a partir de otro: la madera produce el fuego; el fuego produce las cenizas (es decir, la tierra); en la tierra se forma el metal; el metal cuando se funde se convierte en líquido (es decir, en agua); y el agua nutre las plantas, es decir, la madera. Si en lugar de pensar en generaciones pensamos en conquistas, entonces se produce una secuencia diferente: la tierra es trabajada por la madera del arado, la madera es cortada por el metal del hacha, el metal es fundido por el fuego, este es apagado por el agua, y el agua es retenida por la tierra.¹²

La anterior analogía puede ayudar a explicar por qué se escogieron precisamente esos cinco elementos y no otros. Parece claro que los *wuxing* se relacionan con la actividad agrícola. “Los prerrequisitos fundamentales de la agricultura son la tierra, el agua, la madera y el metal, que son cruciales para la realización de los instrumentos, y el fuego, imprescindible para derretir el metal y quizá también para la limpieza de la tierra”.¹³ La teoría de los cinco procesos fue evolucionando hasta quedar establecida en la época Han.

No cabe duda de que los conceptos del *yang* y el *yin*, y los cinco procesos, fueron tomados y adaptados por los daoístas dentro de su propia concepción del mundo. El daoísmo sí tuvo desde sus inicios, a diferencia del confucianismo, un pensamiento metafísico, como resultado de su interés por la naturaleza. Anne Cheng explica la razón de su surgimiento:

Cuando los ritos que habían informado todo el pensamiento antiguo se desmoronan con las instituciones de la realeza Zhou, la referencia al curso natural de las cosas se vuelve preponderante, posibilitando la formulación sistematizada de un pensamiento cosmológico. En el periodo de los Reinos Combatientes se formaron corrientes diversas que tenían en común la búsqueda de la fuente de la

sabiduría en la naturaleza, empezando por el daoísmo “primitivo” del *Zhuangzi* y, en cierta medida, del *Laozi*. En función de un nuevo modelo de autoridad se elabora una cosmología que aparece como la sanción natural del orden político.¹⁴

Algo fundamental de la teoría de los cinco elementos o procesos es la existencia de correlaciones simbólicas. El agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra se fueron asociando gradualmente con todas las categorías concebibles en el universo que era posible clasificar en grupos de cinco.¹⁵ Schwartz, siguiendo al famoso antropólogo Lévi-Strauss, señala que estas correlaciones se pueden describir como una especie de primitiva *ciencia de lo concreto*, “una forma de antropocosmología en la que las entidades, los procesos y las clases de fenómenos que se encuentran en la naturaleza corresponden o ‘van junto con’ diferentes entidades, procesos y clases de fenómenos del mundo humano”.¹⁶

Los cinco procesos, así como las correlaciones que fueron surgiendo a lo largo del tiempo, recibieron críticas, a veces fuertes, ya que llevaban a absurdos evidentes. Sin embargo, poniendo en el platillo de la balanza los aspectos positivos y los negativos, Needham llega a la conclusión de que “las teorías de los Cinco Elementos y del Yin y el Yang fueron una ayuda más que una desventaja para el desarrollo de las ideas científicas en la civilización china”.¹⁷ No tiene tan buena opinión del tercer factor de la filosofía natural china: el sistema del *Libro de los Cambios* o *Yijing*.

El *Yijing* o *Libro de los Cambios*

El *Yijing* 易經 o *Libro de los Cambios* o *de las Mutaciones* (a menudo conocido por su transcripción Wade-Giles, *I Ching*), es considerado como uno de los Cinco Libros Clásicos de la filosofía china (*Wujing* 五經) y, sin duda, el más famoso fuera de China y el más influyente en la historia del país. Benjamin Schwartz valora la importancia de este libro de la siguiente forma:

Tenemos aquí un libro considerado por muchos chinos y también por algunos extranjeros como el que da acceso a los recovecos más profundos de la “mente china” y el que contiene la esencia de la cultura china. Es un texto cuyo núcleo es un sistema particular de adivinación y un texto asociado en su forma presente con una perspectiva cosmológica correlativa. También es un texto que llegó a

ser canonizado como uno de los cinco clásicos confucianos. Con su canonización, ningún pensador confuciano posterior pudo prescindir de él.¹⁸

El *Yijing* nació como un libro puramente oracular, de adivinación. Hay que realizar varias tiradas, cada una de las cuales se relaciona con un trazo o una línea, que puede ser fuerte (representada gráficamente como una recta continua) o débil (representada como una recta de la misma longitud que la primera, pero partida, es decir, con un espacio en blanco en mitad de la línea). Tres líneas forman un trigramo, y seis, un hexagrama. Al combinar las distintas permutaciones de líneas continuas o partidas, obtenemos ocho trigramas ($2^3=8$) y sesenta y cuatro hexagramas ($2^6=64$). La tradición desde la dinastía Han supone que los trigramas fueron inventados por el mítico Fuxi, los hexagramas se atribuyen normalmente al rey Wen, y las sentencias de cada uno de los trazos, al duque de Zhou. Originalmente, en el *Yijing*, no aparecían los conceptos del *yang* y el *yin*. Simplemente se hablaba de la línea firme y de la línea débil. Posteriormente, a partir de la escuela del *yin* y el *yang*, se empezó a identificar la línea firme con el *yang* y la línea débil con el *yin*, otorgando al libro un significado cosmológico que no tenía previamente. Tal como señala Angus Graham:

Es en los antiguos diagramas del Yi [*Yijing*] donde los cosmólogos descubrieron el perfecto simbolismo para la estructura numérica del cosmos que los rodeaba. Cuando las líneas cortadas o enteras se identifican con el *Yin* y el *Yang*, la construcción hacia arriba de los hexagramas línea a línea con las dos posibilidades para cada línea corresponde a las etapas sucesivas en la generación de las cosas.¹⁹

Lo que hizo importante al *Yijing* fue la adición a lo largo del tiempo de numerosos comentarios. Es lo que se conoce como las *Diez Alas* que, aunque se atribuyan tradicionalmente a Confucio, se piensa que proceden de una época posterior, aproximadamente alrededor del año 200 a.n.e.²⁰ Son realmente las *Diez Alas* las que dieron al *Yijing* el carácter de libro no sólo cosmológico sino también ético. Aunque tradicionalmente se une este libro a la escuela confuciana, sin duda para la composición de los comentarios no fueron ajenas otras escuelas, como el daoísmo o la escuela del *yin* y el *yang*. De esas *Diez Alas* o comentarios, los que llevan los números 5 y 6 forman lo que se conoce

como *Gran Comentario* (*Dazhuan* 大傳) o *Sentencias Ligadas* (*Xici* 系辭). Esta es la parte más metafísica y cosmológica del *Yijing* y la que más influyó en autores posteriores como Zhou Dunyi y otros filósofos neoconfucianos.

Más adelante volveré sobre el *Yijing* y la crítica que algunos autores del siglo xx han hecho sobre esta obra. Llega el momento de abordar el neoconfucianismo. Me centraré en las concepciones cosmológicas y ontológicas principales de esta corriente de pensamiento, fundamentales para poder comprender la realidad dinámica de la filosofía china.

Aparición del neoconfucianismo

En chino, este gran movimiento filosófico que se dio en China a partir del siglo xi se conoce como *la escuela del li de Song y Ming* (*Song Ming lixue* 宋明理學), debido a que su desarrollo se dio principalmente durante las dinastías Song (960-1279) y Ming (1368-1644). En las lenguas occidentales, se conoce como *neoconfucianismo*, como una forma de enfatizar el papel preponderante que se quiso dar al confucianismo en esta época.²¹ Los autores neoconfucianos intentaron dar a la escuela *ru* el valor y la frescura que había tenido siglos antes. Para ello, tuvieron que incorporar elementos ajenos al confucianismo original, procedentes del budismo y del daoísmo, corrientes que criticaron profundamente pero de las que no pudieron escapar. En el neoconfucianismo se desarrolló una metafísica, una cosmología y una ontología, inexistentes en las obras originales de Confucio o de Mencio, y sus resultados se incorporaron, junto con la ética y la política de la escuela *ru*, para conformar un edificio armonioso que dominaría el panorama del pensamiento chino hasta el siglo xx.

La época dorada del neoconfucianismo fue la dinastía Song. Algunos de los autores más representativos de Song del Norte (960-1125) son Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Zhang Zai 張載 (1020-1077), y los hermanos Cheng Hao 程顥 (1032-1085) y Cheng Yi 程頤 (1033-1107). El filósofo más famoso, perteneciente ya a Song del Sur (1125-1279), es Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Habitualmente se conoce como *lixue* 理學 al desarrollo del neoconfucianismo de la dinastía Song, haciendo referencia al concepto más importante para Zhu Xi: el *li* 理, considerado por este filósofo como el

principio de todo lo existente. Sin embargo, varios siglos después hubo un giro hacia la interiorización y hacia la mente. Es lo que se conoce como *xinxue* 心學 o escuela de la mente, cuya figura más importante, perteneciente ya a la dinastía Ming, es Wang Yangming 王陽明 (1472-1529).

La cosmología de Zhou Dunyi y la realidad del mundo

En la lista de Zhu Xi de los grandes maestros de la *lixue* 理學, Zhou Dunyi es el primero. Él fue quien proporcionó un sistema metafísico al confucianismo, tomando elementos del budismo, del daoísmo y, en general, de las ideas tradicionales chinas, como los conceptos del *yin* y el *yang*. El mérito de Zhou Dunyi fue integrar todas esas ideas que existían en el pensamiento chino tradicional, para elaborar un sistema cosmológico dentro de un esquema confuciano.

Zhou Dunyi publicó un diagrama sobre el *taiji* (el *Taijitu* 太極圖), concepto fundamental en el neoconfucianismo que se podría traducir como el *Gran Extremo*, el *Supremo Último* o el *Culmen Supremo*.²² El propio Zhou Dunyi escribió un brevísimo texto, de tan sólo doscientos cincuenta y seis caracteres, con la explicación o el comentario del diagrama: el *Taijitu shuo* 太極圖說.²³ A pesar de su brevedad, este texto ha sido ampliamente comentado por los autores posteriores. Debido a la gran importancia que el *Taijitu shuo* tiene para todo el pensamiento cosmológico chino del último milenio, voy a hacer un análisis en profundidad del texto.

El *Taijitu shuo* comienza con la siguiente oración de cinco caracteres: “*Wuji er taiji* 無極而太極”. El primer carácter, *wu* 無, es un concepto fundamental del daoísmo. *Wu* es el vacío, el generador, el primer principio de todo lo existente.²⁴ Esos cinco primeros caracteres del *Taijitu shuo* permiten dos posibles traducciones. La primera de ellas sería “Del *wuji* emerge el *taiji*”. Es decir, primero está el *wuji* (el *supremo vacío*), y después aparece el *taiji*. Según esa interpretación, Zhou Dunyi sería prácticamente daoísta, ya que estaría siguiendo la idea de esta corriente filosófica de que el vacío (*wu*), o más bien el supremo vacío (*wuji*), es el generador del *taiji*, a partir del cual surgirá todo lo demás. Sin embargo, normalmente se suele traducir esa primera oración como “El *wuji* es el *taiji*”.²⁵ Eso implica considerar a Zhou Dunyi básicamente

como confuciano. De hecho, en el siglo XII existió una controversia sobre la interpretación de esa oración entre Zhu Xi y su contemporáneo Lu Xiangshan (1139-1193), centrada sobre todo en torno a la partícula *er* 而. Una traducción al español que, por su ambigüedad, deja abierta la posibilidad a ambas interpretaciones, es la que Anne-Hélène Suárez realiza en su traducción al libro de Anne Cheng: “Sin Culmen y, sin embargo, es el Culmen supremo”.²⁶

Los confucianos no podían asumir la existencia del *wu*, del Vacío. Para ellos, todo tenía que empezar en el Ser. Antes de Zhou Dunyi, pocos se habían preocupado por cuestiones metafísicas en el confucianismo. Este autor tomó el concepto del *wu* del daoísmo, pero lo transformó en *wuji*, en supremo vacío.²⁷ Y lo igualó con el *taiji*, el supremo último.

Una de las ideas más importantes del neoconfucianismo es su afirmación de la realidad del mundo. En esto se opuso frontalmente al budismo, para el cual, como es bien conocido, el mundo externo no es real, lo que nuestros sentidos nos dicen del mundo es pura ilusión. Es por ello que la realidad de este mundo se convirtió en la premisa más importante de la filosofía neoconfuciana. Los filósofos de esta corriente criticaron fuertemente a los budistas de ser egoístas y antisociales. El énfasis en la realidad del mundo se relacionaba precisamente con la responsabilidad social que siempre había tenido la escuela *ru*. Al comparar los neoconfucianos con los budistas, Flora Botton señala lo siguiente:

A pesar de las similitudes, entre las diferencias hay una sobre todo que no puede ser conciliada y esa es la firme creencia de los confucianos en la realidad de este mundo en la cual la posición del ser humano es importante y de gran responsabilidad. Se trata, para los confucianos, de definir esta responsabilidad y la especulación metafísica no es más que un medio para construir un sistema moral más fuerte.²⁸

Según Jeeloo Liu, al preguntarnos “por qué hay algo en lugar de nada”, en el fondo estamos asumiendo que la nada es el estado natural, y que se necesita explicar cómo de esa nada se ha generado algo. Parece claro que esa asunción es la que ha dominado el panorama occidental, desde la filosofía griega a la cosmogonía judeocristiana, que necesitó de un Dios que creara el mundo de la nada. Según Liu, el daoísmo (especialmente Laozi) considera que el no-ser o la *nada* es el estado natural. Por el contrario, el confucianismo considera que

la existencia plena o el *Ser* es el estado natural del universo.²⁹ A pesar de las distintas concepciones cosmológicas de los distintos filósofos neoconfucianos, todos ellos están de acuerdo en esto. Desde este punto de vista, está claro que Zhou Dunyi es confuciano y no daoísta, tal como dice Liu:

Aunque Zhou Dunyi ha sido interpretado a menudo como daoísta, su cosmología es fundamentalmente confuciana, con el *Ser* como su estado natural. Más aún, en la cosmología de Zhou, el estado natural del *Ser* no es sólo un estado de *alguna existencia (algo)*, sino un estado de *existencia plena (Ser)*. En esta imagen cósmica, el estado natural del cosmos está completo por sí mismo, totalmente probado y desarrollado al máximo. No se necesita nada más, ya que es el estado ideal. En este sentido, es el “Supremo Último”.³⁰

Pero volvamos al *Taijitu shuo*. El texto continúa diciendo que cuando el *taiji* se mueve (*dong* 動), produce el *yang* 陽; cuando se llega al extremo del movimiento, se produce la quietud (*jing* 靜), la cual produce el *yin* 陰. Cuando la quietud llega al extremo, de nuevo se vuelve al movimiento. El movimiento y la quietud alternan y cada uno se convierte en la raíz o el principio del otro. Aquí tenemos la formulación neoconfuciana del *yang* y el *yin*, en continuo movimiento y cambio.

El *Taijitu shuo* continúa diciendo que el cambio del *yang* junto con el *yin* produce el agua (*shui* 水), el fuego (*huo* 火), la madera (*mu* 木), el metal (*jin* 金) y la tierra (*tu* 土), es decir, los cinco elementos o procesos (*wuxing* 五行). El texto continúa afirmando que esas cinco fuerzas o energías (*wuqi* 五氣),³¹ al fluir armoniosamente, producen las cuatro estaciones. Más adelante, aparece una cita procedente del *Yijing* y que se ve reflejada también en el diagrama (el *Taijitu*): “*qian* dao cheng nan, *kun* dao cheng nü 乾道成男, 坤道成女” (el camino del *qian* –cielo– forma al hombre –o lo masculino–, el camino del *kun* –tierra– forma a la mujer –o lo femenino–). La interacción de ambos principios (masculino y femenino) forma todo lo existente (las “diez mil cosas”, *wanwu* 萬物). Es muy significativo que esos dos conceptos, el *qian* 乾 y el *kun* 坤, no sólo se pueden traducir como *cielo* y *tierra*, sino que dan nombre a los dos trigramas y también a los dos hexagramas fundamentales. El *qian* corresponde al trigramma formado por tres líneas continuas o firmes, y también nombra al hexagrama que contiene dos trigramas *qian* (es decir, el

que tiene seis líneas firmes). El *kun* nombra al trigramo compuesto por tres líneas partidas o débiles, y al hexagrama que se forma al unir dos trigramas *kun*. Eso no es casualidad. En realidad, buena parte de la metafísica o de la cosmología que aparece en este texto de Zhou Dunyi proviene de la escuela del *yin* y el *yang* y del daoísmo, pero las raíces no hay que buscarlas en ningún otro lugar que en el *Yijing*.³²

En el diagrama sobre el *taiji* (el *Taijitu*) aparecen todos los elementos que he comentado. En la parte más alta, aparece la frase inicial del *Taijitu shuo*: “*Wuji er taiji 無極而太極*” (el *wuji* es el *taiji*). Debajo, a la izquierda, pone “*yang dong 陽動*” (*yang* es movimiento) y a la derecha, “*yin jing 陰靜*” (*yin* es quietud). Debajo, en el centro, aparecen los cinco elementos o procesos (*wuxing 五行*) interconectados. Debajo, a la izquierda, se puede leer la oración “*qian dao cheng nan 乾道成男*” (el camino del *qian* –cielo– forma al hombre –o lo masculino–) y a la derecha, “*kun dao cheng nü 坤道成女*” (el camino del *kun* –tierra– forma a la mujer –o lo femenino–). Finalmente, debajo, se puede ver la frase “*wanwu hua sheng 萬物化生*” (las diez mil cosas –todo lo existente– se genera y se transforma). Esta es la teoría cosmológica que ha dominado el panorama de la filosofía china en el último milenio. Todo se origina a partir del *taiji*. Con su movimiento, genera el *yang*, y con su quietud, el *yin*. *Yang* y *yin*, al interactuar, forman los cinco elementos o procesos, a partir de los cuales se genera todo lo que existe en el mundo (las diez mil cosas). Encontramos aquí la formulación más pura del dinamismo de la filosofía china.

Li y *qi* en el neoconfucianismo

En el apartado anterior, he explicado sucintamente las ideas cosmológicas fundamentales de la filosofía neoconfuciana, a través del estudio de uno de los primeros autores de esta corriente filosófica: Zhou Dunyi. Sin embargo, la discusión quedaría incompleta si no me adentrara en cuestiones más ontológicas y epistemológicas. Así se podrá conocer también la aportación de otros pensadores neoconfucianos influyentes, tales como Zhang Zai, los hermanos Cheng y Zhu Xi. Tanto este apartado como el siguiente mostrarán

algunas de las nociones más importantes de la metafísica desarrollada por los filósofos confucianos de la dinastía Song.

Los dos conceptos fundamentales para los neoconfucianos posteriores a Zhou Dunyi son el *li* 理 y el *qi* 氣. Empecemos por el segundo. El *qi* tiene un significado filosófico que no es fácil de entender desde los esquemas occidentales, ya que remite a presupuestos muy diferentes de aquellos a los que estamos acostumbrados. Se podría traducir como *materia*, o *fuerza*, o *energía*, aunque estos conceptos occidentales (los dos últimos provenientes de la física newtoniana) no reflejan en absoluto la concepción del *qi* en la China tradicional, donde se hablaría tanto de la energía vital del Universo como de la energía que circula en el interior del cuerpo humano y que le da vida. Uno de los filósofos chinos contemporáneos más reputados, Zhang Dainian, señala lo siguiente:

Quizá la mejor traducción de la palabra china *qi* se encuentra en la ecuación de Einstein, $e=mc^2$. Según esta ecuación, la materia y la energía son convertibles. En algunos lugares el elemento material puede ponerse en evidencia, mientras que en otros, domina lo que llamamos energía. *Qi* reúne ambos. El uso filosófico del término deriva de su uso popular pero es, al mismo tiempo, distinto. Popularmente, *qi* se aplica al aire que respiramos, al vapor, al humo y a todas las sustancias gaseosas. El uso filosófico del término subraya el movimiento del *qi*. *Qi* es tanto lo que existe realmente como lo que tiene la habilidad de convertirse en algo. Enfatizar un aspecto a expensas del otro es malinterpretar el *qi*. *Qi* es el principio de vida pero también la “cosa” de los objetos inanimados.³³ Como una categoría filosófica *qi* se refiere originalmente a la existencia de cualquier cosa cuya naturaleza es el cambio.³⁴

Aquí se descubre la importancia de este concepto para el argumento principal de este artículo: el dinamismo en el pensamiento chino. Todo lo existente, tanto animado como inanimado, tiene *qi*, concepto que enfatiza el movimiento, el cambio. Desde un cierto punto de vista, el *qi* es la *cosa*, que lleva a pensar en un sustrato material, pero va mucho más allá. Hay que tener en cuenta el carácter dinámico de la cosmovisión china. Por eso, el *qi* no es sólo materia, sino que también es energía, es proceso, es transformación.

Para que ese proceso se lleve a cabo, se necesita un principio rector que ordene cómo se llevan a cabo las transformaciones. El *li* 理 es ese principio. “Lo que explica el cambio y el movimiento es el *ch'i* [*qi* 氣], el sustrato

material, pero lo que explica que las cosas sean clasificables en categorías diferentes es el *li*, o sea el Principio formal”.³⁵ Se trata de un principio ontológico, no temporal. De hecho, el tiempo en general fue considerado como algo ilusorio, probablemente por influencia del budismo. Es tan importante ese principio (el *li*), incluso más importante que el propio *qi* para algunos autores, que da nombre a la *lixue* 理學 y, de hecho, a toda la escuela neoconfuciana.

En gran parte, el debate que animó el desarrollo del pensamiento neoconfuciano durante la dinastía Song es precisamente la relación del *li* y el *qi*. Para Zhang Zai, el concepto fundamental es el *qi*. El *qi* es el principio unificador al cual se debe la multiplicidad de todo lo existente.³⁶ Para los hermanos Cheng, por el contrario, lo fundamental es el *li*. Cheng Yi es el que realiza una teoría más coherente del *li*, del principio de las cosas. Para él, el *li* es “lo que hace que una cosa sea como es (o actúe como actúa), *suoyiran* 所以然”.³⁷ Según la concepción de Cheng Yi, *li* es ontológicamente superior a *qi*, no sólo es el principio de las cosas sino también el principio primero en sentido cosmológico, algo similar al *taiji* de Zhou Dunyi. Para el menor de los hermanos Cheng, el *qi* no es eterno, es temporal, se forma y desaparece. Si de una manera burda afirmamos que el *qi* es la cosa y que el *li* es el principio que ordena la cosa, entonces diríamos que para los hermanos Cheng, sin principio no se puede transformar las cosas, mientras que para Zhang Zai, sin cosas no hay principio. Pero hay que tener en cuenta el carácter dinámico de ambos conceptos.

Un siglo después de la época de los grandes filósofos de Song del Norte, vivió Zhu Xi, el cual logró superar la polémica entre Zhang Zai y los hermanos Cheng al tomar del primero el concepto de *qi* y de los segundos (especialmente Cheng Yi) el concepto de *li*. Para Zhu Xi, el *qi* es anterior a las cosas del mundo, se puede hablar de *qi* antes de agregarse y formarlas y después de disgregarse. Pero se necesita el *li* para que ese proceso de condensación y disolución que sufre el *qi* pueda ser ordenado y pueda dar lugar a todo lo existente.

A partir de este autor de Song del Sur se impondrá la dualidad de *li* y *qi* (dualidad no entendida de manera antagónica sino armoniosa). En realidad, Zhu Xi coloca en un nivel superior, ontológicamente hablando, el *li*; en este sentido se acerca a los hermanos Cheng. Esto explica que se considere a la *escuela*

de Cheng y Zhu (en chino, “escuela del *li* de Cheng y Zhu”, *Cheng Zhu lixue* 程朱理學) como la hegemónica del neoconfucianismo, y que el apelativo de *lixue* 理學 se aplique a toda esta corriente filosófica. Sin embargo, a diferencia de Cheng Yi, Zhu Xi no consideraba el *qi* como algo temporal, sino que lo pone casi al mismo nivel que el *li*. El propio Zhu Xi decía lo siguiente:

Existe *li* antes de que pueda existir *qi*. Pero sólo cuando existe *qi*, es que *li* puede tener un lugar donde estar. Este hecho se aplica al advenimiento de la existencia de todo [todas las cosas], ya sean tan grandes como el cielo y la tierra, o tan pequeñas como un grillo o una hormiga.³⁸

La concepción del *li* que surgió a partir de Cheng Yi y de Zhu Xi llevó a la resolución de una polémica que existía desde hacía mil quinientos años. Una de las controversias más famosas en la historia de la filosofía china es la que tuvo lugar a finales del periodo clásico entre Mencio y Xunzi en torno a la naturaleza humana. La opción que prevaleció entre los autores posteriores y que sería la general entre los neoconfucianos fue la de Mencio, según el cual el ser humano es bueno por naturaleza. Eso les llevaría a tratar de explicar metafísicamente la existencia del mal. Como señala Flora Botton:

Ya que los budistas sostenían que el mundo es malo y los confucianos afirmaban que la naturaleza humana es buena, hacía falta una explicación de por qué existe el mal y por qué podemos a pesar de eso ser optimistas en cuanto al mundo, el cual los budistas podían al menos descartar como no-real pero los confucianos debían aceptar.³⁹

Si la sociedad y el ser humano eran parte de la naturaleza, considerada buena, ¿cómo se podía explicar la existencia del mal? Este problema sería uno de los que más tratarían los filósofos de la dinastía Song. La solución se dio mediante la interpretación del principio cósmico de Cheng y Zhu. Cheng Yi elevó al *li* a la máxima categoría como principio que gobernaba tanto al ser humano como al universo, y reinterpretó el Cielo y la naturaleza como aspectos del *li*. Básicamente se trataba de una nueva conceptualización de la naturaleza humana buena de Mencio. Zhu Xi tomó esta interpretación de Cheng Yi y se convirtió en la ortodoxia confuciana.⁴⁰

Desde un punto de vista científico, el *li*, como principio cósmico, se podría interpretar también como la ley cósmica, las leyes de la naturaleza.⁴¹ Jeeloo

Liu ha estudiado este aspecto del *li* y distingue entre la postura de Zhang Zai (seguida después por Wang Fuzhi) y la de Zhu Xi, el cual en este aspecto se podría relacionar con Zhou Dunyi:

El Principio Cósmico [*li* 理] es el principio que gobierna la operación del *qi*. Una forma de conceptualizar la conexión entre el principio cósmico y el *qi* es ver el principio cósmico como el *a priori*, la ley determinista de la operación del *qi*. Bajo esta interpretación, el principio cósmico es prescriptivo, más que descriptivo, de la operación del *qi*. Otra forma de entender el principio cósmico es verlo como un patrón estable y recurrente ejemplificado por el propio *qi*. Según esta interpretación, el principio cósmico no está sobre o por encima del *qi*; es el desarrollo posterior de varios estados actualizados del *qi*. En otras palabras, el *qi* forma la ley de composición real y genera la causalidad. El principio cósmico, por otra parte, no tiene un poder causal real sino que es determinado una vez que el *qi* es fijado. (...) Siguiendo a Zhou Dunyi, la visión de la conexión entre *li* y *qi* de Zhu Xi pertenece al primer punto de vista. Zhu Xi no considera que estos patrones o leyes cósmicas sean anteriores al mundo; sin embargo, los considera como trascendentes al mundo. La visión de Zhang Zai y Wang Fuzhi puede ser interpretada perteneciente a la segunda opción. Desde su interpretación, los patrones o leyes cósmicas no tienen ningún estatus ontológico superior. Estas leyes o patrones se desarrollan a la vez que el mundo material.⁴²

El propio Liu continúa la discusión anotando que, desde este punto de vista, para Zhang Zai y Wang Fuzhi, el principio cósmico (*li* 理) sería equivalente a *las leyes DE la naturaleza*. Para ellos, el principio cósmico es inherente al *qi*, y por tanto no tiene ningún estatus ontológico superior; diríamos que está determinado por el propio *qi*. Por el contrario, para Zhou Dunyi y Zhu Xi, el principio cósmico sería algo así como *las leyes PARA la naturaleza*. Según Zhu Xi, “el principio cósmico universal, cuando se encarna en una cosa particular, constituye la *naturaleza* de la cosa. Es lo que determina las propiedades esenciales de la cosa. El *qi* universal, por otra parte, constituye la *forma* de la cosa. Posibilita la existencia actual de la cosa y su futuro desarrollo. Ya que el principio individual (naturaleza) gobierna el *qi* particular (forma), la esencia determina la existencia. Tanto a nivel universal como a nivel particular, Zhu Xi toma el principio como ley para el *qi* y *para* la existencia individual”.⁴³

Soy muy consciente de que la cita anterior de Jeeloo Liu utiliza términos filosóficos con un fuerte significado en el pensamiento occidental (*naturaleza, forma, esencia, existencia...*) y que no son fácilmente aplicables al contexto chino. Dejando de lado discusiones que habría que abordar si se quisiera hacer un trabajo de filosofía comparada (no es el caso en este artículo), lo que me interesa es mostrar las fuertes implicaciones que los conceptos de *li* y *qi* tienen para la concepción de la ciencia en China. Sin duda, podrían dar lugar a un estudio mucho más profundo que el que aquí se está llevando a cabo. Continuaré con otro concepto fundamental de la filosofía de Zhu Xi, también muy importante para entender la epistemología y la cosmovisión en China.

La investigación de las cosas o *gewu* en Zhu Xi

Un concepto primordial para Zhu Xi, de grandes repercusiones para la ciencia, es el *gewu* 格物. Se podría traducir como “examen de las cosas” o “investigación de las cosas”. Proviene de uno de los cuatro clásicos confucianos: el *Daxue* 大學 o *Gran Conocimiento* o *Gran Estudio*.⁴⁴ Este breve texto muestra cómo una persona puede autoperfeccionarse y llegar a desarrollar el conocimiento. El prólogo constituye uno de los fragmentos de filosofía china más famosos de toda la historia. Una parte de ese prólogo dice lo siguiente:

En la antigüedad, para hacer resplandecer la luz de la virtud por todo el universo, uno empezaba por ordenar su propio país. Para ordenar su propio país, empezaba por regular su propia casa. Para regular su propia casa, empezaba por perfeccionarse a sí mismo. Para perfeccionarse a sí mismo, empezaba por rectificar su corazón. Para rectificar su corazón, empezaba por hacer que su intención fuera auténtica. Para hacer que su intención fuera auténtica, empezaba por desarrollar su conocimiento; y desarrollaba su conocimiento examinando las cosas.⁴⁵

El final de ese fragmento es “*zhizhi zai gewu* 致知在格物”, que se podría traducir como “para desarrollar el conocimiento, hay que examinar las cosas”, o bien “la extensión del conocimiento consiste en el examen de las cosas”. Este concepto de la “investigación de las cosas” (*gewu* 格物) es central para Zhu Xi. En un texto suyo, dice lo siguiente:

La frase “La extensión del conocimiento consiste en el examen de las cosas” significa que, si quiero extender mi conocimiento, debo ir hasta el fondo del principio de todas las cosas que se me presenten. La inteligencia de cualquier hombre está provista de aptitud para conocer, igual que todas las cosas bajo el Cielo están provistas de principio. Mientras existen principios que no han sido explorados a fondo, el conocimiento no es exhaustivo. Por eso el Gran Estudio, entre las primeras instrucciones que da, recomienda encarecidamente a quien aprende que, ante cualquier cosa, empiece por lo que conoce de su principio y lo explore hasta el fondo, llevando su búsqueda al extremo. A fuerza de afán y de tiempo, un día súbitamente, lo penetrará todo en una sola unidad. A partir de entonces, de la multitud de las cosas, ya nada le resultará inaccesible, el derecho como el revés, lo más sutil y lo más burdo, y en su mente ya nada quedará en la sombra, ni la totalidad de su constitución ni la amplitud de su acción. Así es el “examen de las cosas y la extensión del conocimiento”.⁴⁶

Como se puede ver, para Zhu Xi es fundamental “examinar las cosas”. En cierto modo, ese es el principio de la ciencia. Sin embargo, a partir del texto anterior, resulta evidente que el tipo de conocimiento no es empírico, sino más bien intuitivo y místico. A mi modo de ver, y abusando del difícil arte de la filosofía comparada, creo que esta forma de conocimiento es bastante similar a la dialéctica de Platón como método para aprehender las Ideas. Sin duda, el fragmento anterior de que “en su mente ya nada quedará en la sombra”, recuerda a ciertos pasajes de la alegoría de la caverna.

Como se ha apuntado, los neoconfucianos fueron influidos pero al mismo tiempo se opusieron al daoísmo y al budismo. Y eso es lo que, en gran parte, llevó a su interés por la naturaleza y al concepto del *gewu*. Como señala Elvin:

Los neoconfucianos afirmaron la realidad, el significado, y la bondad de la vida humana y de la naturaleza en la que se encontraba. (...) Su estrategia fue mantener que la Naturaleza contenía principios, o pautas de construcción y operación, mostrando los principios moralmente correctos para la sociedad humana. Un entendimiento de la Naturaleza era por tanto parte del proceso por el que los seres humanos llegaban a aprehender esos conceptos, y parte del progreso a la sabiduría que era el objetivo último de la existencia humana.⁴⁷

Mediante el método del *gewu* o “investigación de las cosas”, el sabio podía acceder al principio (*li*) de todo lo existente. La gran diferencia entre la *lixue* y la *xinxue* o escuela de la mente, que se desarrolló principalmente

en la dinastía Ming, es que según esta última el *li* no hay que buscarlo fuera de uno mismo sino en la propia mente. Según Wang Yangming, máximo representante de la *xinxue*, es en la mente donde está el principio de las cosas, y es ahí donde hay que buscarlo. Desde este punto de vista, el *gewu* no implica una investigación de las cosas del mundo, sino de las cosas *para mí*. Es claro que este subjetivismo radical está fuertemente influido por el budismo, para el cual el mundo sensible, como ha sido dicho, es ilusorio.

Crítica del *Yijing*

En los apartados anteriores, he analizado algunas ideas fundamentales de la ciencia china (la dualidad dinámica del *yin* y el *yang*, los cinco procesos o *wuxing*) y los conceptos que, a partir de su desarrollo en el neoconfucianismo, han sido centrales en la filosofía china del último milenio, a nivel cosmológico, ontológico y epistemológico. Algo que se destaca como central para el pensamiento chino en todas sus facetas es el entendimiento de la realidad como algo dinámico. Los cambios, los procesos, constituyen a nivel íntimo el tejido que conforma todo lo que nos rodea. Terminaré el presente artículo volviendo al gran clásico chino de los cambios: el *Yijing* o *Libro de las Mutaciones*.

Anteriormente ya anotaba que el *Yijing* nació como libro oracular, pero que a lo largo del tiempo fue adquiriendo una serie de comentarios que le proporcionaron un estatus cosmológico y ético. Esto puede explicar por qué el *Libro de los Cambios* tuvo tanta persistencia y longevidad en China. Este hecho, para Joseph Needham, fue catastrófico para el desarrollo de la ciencia en China:

Si el *I Ching* no hubiera sido más que un texto de adivinación, simplemente habría tenido su lugar junto con otros de tipo similar. Sin embargo, la adición de apéndices detallados le proporcionaron un estatus ético y cosmológico mayor, y cuanto más abstractas se iban haciendo las explicaciones, el sistema en su conjunto asumía más el carácter de repositorio de conceptos según los cuales se podía explicar cualquier hecho concreto de la Naturaleza, y del cual se podía encontrar una pseudo-explicación para cada acontecimiento. Más aún, la abstracción creciente de los símbolos fue de la mano con el desarrollo de la ciencia arcaica a partir de la magia antigua. Para los intelectuales Han, tratando real-

mente de encontrar una actitud naturalista para temas tales como el magnetismo o las mareas, pareció el camino obvio a seguir. Desgraciadamente fue un camino equívoco, y quizá habría sido más sabio atar una rueda de molino alrededor del cuello del *I Ching* y tirarlo al mar.⁴⁸

Para poder entender una actitud tan negativa hacia el *Yijing*, hay que tener en cuenta que Needham, como buen marxista, era un hombre *moderno*. Moderno en el sentido de la *modernidad* como aspiración humana hacia un ideal de futuro mejor, con el progreso como objetivo fundamental y la ciencia (con su método basado en la inducción y la deducción) como manera de aprehender la naturaleza. Por supuesto, la concepción moderna del mundo (nacida y desarrollada en Europa, no hay que olvidarlo) conlleva el uso de la razón como única forma válida de acercamiento a la realidad. Sin embargo, para poder entender la cosmovisión china como una filosofía de las mutaciones, hay que considerar otras formas de conocimiento, como la intuición. Sólo así se pueden entender los comentarios de algunos occidentales cuya opinión sobre el *Yijing* contrasta fuertemente con la de Needham.

Richard Wilhelm, en la traducción que hace a su versión del *Yijing*,⁴⁹ señala que a lo largo del tiempo, sobre todo en las dinastías Qin y Han, el *Libro de los Cambios* fue contaminado por ideas provenientes de otras teorías, en particular los conceptos del *yin* y el *yang* y la doctrina de los cinco elementos o procesos. “Y así sucedió que especulaciones cabalísticas cada vez más extravagantes envolvieron el Libro de las Mutaciones como en una nube de misterio; apresando todo lo pasado y todo lo venidero con la red de su esquema numérico, gestaron para el *I Ching* una fama de libro de profundidades incomprensibles, y crearon también las causas por las cuales se aniquilaron los gérmenes de una libre ciencia natural china”.⁵⁰ Como se puede observar, la opinión de Wilhelm es exactamente la contraria de la de Needham, que consideraba rescatables la teoría del *yin* y el *yang* y la de los cinco procesos, pero criticaba fuertemente el *Yijing*.⁵¹ En este debate, Graham puede proporcionar algo de claridad:

El sistema del Yi [*Yijing*] desarrolla el pensamiento correlativo en dos direcciones. Por una parte relaciona todos los pares, grupos de cuatro y conjuntos mayores con símbolos abstractos interrelacionados con rigor matemático; por otra parte, los patrones diferentes que pueden ser leídos en los 64 arreglos de seis líneas, todos con

sus propios niveles de simbolismo, abren posibilidades ilimitadas de correlación, sin reglas para juzgarlas. No existe la rigidez del sistema de los Cinco Procesos, que puede imponer por ejemplo los Cinco Colores a una serie paralela sin demasiada relación con los colores tal como aparecen al ojo. Desde el punto de vista de la explicación científica y la predicción uno debe clasificarlo no como “protociencia”, sino como “seudociencia”. Si existe otro punto de vista según el cual no hay regresión sino progreso es una cuestión que dejamos abierta por el momento.⁵²

A pesar de las críticas de estudiosos como Needham, algunos intelectuales occidentales de los siglos XIX y XX quedaron fascinados por el simbolismo correlativo del *Yijing*. ¿Cómo puede ser que el *Libro de los Cambios* haya sido rescatado, casi reverenciado, por algunos europeos del siglo XX? ¿Qué puede aportar a hombres occidentales un libro de adivinación surgido hace más de dos mil años en una cultura totalmente diferente de la europea? La clave está precisamente no tanto en la cosmología o en la ética del libro sino en su origen como libro oracular.

Causalidad en China y en Occidente

En el siglo XX algunos filósofos y psicólogos han estimado el *Yijing* como un libro que puede ayudar a analizar la mente humana. Carl Jung es considerado como uno de los creadores de la psicología psicoanalítica moderna. Este científico suizo realizó un prólogo muy interesante a la versión de Wilhelm del *Yijing*. En su escrito, señala lo siguiente:

La mente china, tal como yo la veo obrar en el *Yi Ching*, parece preocuparse exclusivamente por el aspecto casual de los acontecimientos. Lo que nosotros llamamos coincidencia parece constituir el interés principal de esta mente peculiar, y aquello que reverenciamos como causalidad casi no se toma en cuenta.⁵³

Es necesario hacer una pequeña digresión y hablar del concepto de *causalidad* en China. Según el pensamiento chino, todos los fenómenos del universo están conectados, de manera que una pequeña causa puede producir efectos totalmente imprevisibles. Siendo más riguroso, ni siquiera se puede hablar de *causa* en el sentido que se da a esta palabra, por ejemplo, en la

ciencia occidental (la *causa eficiente* aristotélica). Dicho de manera simplista: “Todo influye en todo”. Needham lo expresa claramente cuando dice que

puede demostrarse con todo detalle que la *philosophia perennis* de China ha sido un materialismo orgánico. Esto puede verse claramente en los manifiestos de los filósofos y pensadores científicos de todas las épocas. La concepción mecánica del mundo no se desarrolló en el pensamiento chino y, por el contrario, la idea organista según la cual cada fenómeno se encuentra conectado con todos y cada uno de los demás, según un orden jerárquico, fue universal entre los pensadores chinos.⁵⁴

Aquí hay que distinguir entre la ciencia y la tecnología. Graham señala que en China, al igual que en Europa, se utilizó el pensamiento causal en el desarrollo tecnológico. La humanidad siempre ha realizado sus avances en tecnología basándose en la premisa de que si se hace x , la consecuencia generalmente es y . Esto se sitúa totalmente dentro de lo que se podría llamar “pensamiento causal o científico” que se opone al pensamiento mágico.⁵⁵ Hay que distinguir por tanto la situación que ocurrió en el desarrollo tecnológico de lo que sucedió en cosmología, donde las correlaciones fueron dominantes y donde se podría hablar más de un pensamiento mágico (o místico, como más adelante señalaré) que de un pensamiento puramente racional. En realidad, la ciencia europea también estuvo llena de correlaciones y desarrollos que podrían ser catalogados como “pensamiento mágico”, al menos hasta la Edad Media y los siglos XVI y XVII. Sin embargo, en la época de Galileo, algo ocurrió que no se dio en China y que sin duda tiene que ver con la relación causa-efecto con que se ordenan los eventos del mundo.

Esto es esencial para poder entender la diferencia entre la cosmovisión china y la europea, que llevó a la eclosión de la ciencia moderna. Como es bien sabido, un filósofo que trató el tema de la causalidad en Europa fue David Hume. Este autor escocés se dio cuenta de que la inducción no se puede justificar lógicamente, es decir, no hay argumentos lógicos válidos para suponer que los fenómenos que no hemos experimentado todavía se puedan parecer a los que ya hemos experimentado en el pasado; “aun después de observar la conjunción frecuente o constante de objetos, no tenemos ninguna razón para extraer ninguna inferencia concerniente a algún otro objeto aparte de aquellos de los que hemos tenido experiencia”.⁵⁶ Esto es lo que se

conoce en filosofía de la ciencia como el *problema de la inducción*. Como es fácil darse cuenta, el problema de la inducción invalida la conexión causal entre fenómenos, ya que si ocurre un hecho en el universo, nunca podemos saber que va a conducir necesariamente a otro hecho si no lo hemos vivido antes. No es posible saber que el futuro será como el pasado.

El problema de la inducción tiene consecuencias muy importantes para la ciencia, ya que niega la validez del método científico. Kant intentó solucionar el problema haciendo de la causalidad una de sus categorías *a priori*. Sin embargo, el problema de la inducción y con él el de la causalidad siguió siendo central para la teoría de la ciencia hasta el siglo XX.

En realidad, el hecho de que la inducción no se pueda justificar lógicamente no ha impedido que en los últimos siglos, por lo menos desde la época de Francis Bacon, la ciencia europea haya avanzado extraordinariamente basándose en el método inductivo. La cosmovisión europea, proveniente de la griega, acepta como natural la relación causa-efecto. Eso llevó al mecanicismo y al determinismo en la ciencia. La situación en China fue muy distinta. “Para los antiguos chinos, las cosas están conectadas más que causadas (...) El universo es un vasto organismo, con un componente dirigiendo en un momento, otro dirigiendo después, con todas las partes cooperando en un servicio mutuo con una gran libertad”.⁵⁷

Está claro que ese *organicismo* chino es la otra cara de la moneda de la visión profundamente dinámica de la realidad. Todo lo que se ha comentado antes sobre el *qi* y sobre los cinco procesos (*wuxing*) tiene como consecuencia esa concepción del mundo según la cual todos los fenómenos están interconectados.

El *Yijing*, libro oracular

Ahora se puede entender mejor la función oracular del *Yijing* y la importancia de este libro para la cosmovisión china. Y también se puede entender que el *Libro de los Cambios* haya sido visto como una herramienta útil por parte de los psicólogos occidentales, ya que abre las puertas a nuestra propia mente. Como señala Vogelmann:

Acerca de la relación pregunta-respuesta podrían llenarse páginas con citas y máximas coincidentes; palabras pronunciadas tanto por filósofos de Occidente como por sabios o maestros orientales. La coincidencia se expresa en una afirmación sustancial: toda pregunta clara lleva en sí misma la respuesta. Cuando se pronuncia la pregunta es como si la respuesta estuviese al acecho. Las preguntas que implican una indagación oracular, en verdad las dirige uno a sí mismo y en uno mismo está la respuesta.⁵⁸

Desde este punto de vista, al hablar del *Yijing* como de un libro oracular, en realidad se está diciendo que es un libro *psicológico*. El famoso “conócete a ti mismo” (γνώθι σεαυτόν, *gnóthi seautón*) del oráculo de Delfos implica que toda pregunta tiene su respuesta implícita. Incluso se puede vislumbrar en este proceso el germen de la filosofía. El origen de todo es el diálogo, el proceso de pensar es diálogo, en el cual interviene una persona que está abierta a escuchar las opiniones de los demás y modificar así sus propias concepciones.

Se puede así explicar la función de los trigramas y los hexagramas en el *Yijing*. “La mira no estaba puesta en el ser de las cosas –como era esencial en Occidente–, sino en los movimientos cambiantes de las cosas. De este modo, los ocho signos no constituyen reproducciones o representaciones de las cosas, sino de sus tendencias de movilidad”.⁵⁹ El *Yijing* representa un sistema simbólico que recoge las distintas situaciones vitales que pueden ocurrirle a alguien en relación con el universo. Como señala Schwartz:

Es una versión de cosmología correlativa que no se enfoca primariamente en los grandes patrones o regularidades de los mundos natural y humano, sino en el vasto mundo variado y contingente de las situaciones y circunstancias cambiantes. El sistema ofrece la posibilidad de un tipo de ciencia de las situaciones que permite al individuo o al grupo adaptarse correctamente a las demandas de las circunstancias acaecidas, ya que las situaciones en sí mismas corresponden a ciertas clases generales de coyunturas.⁶⁰

En un instante dado, una persona está metida totalmente dentro de una maraña de situaciones, de fenómenos todos conectados entre sí y con esa persona. Al consultar el *Yijing*, la “respuesta” del libro oracular es un fenómeno más de ese todo interconectado, es un indicio que, bien interpretado, puede ayudarle a comprender la situación en la que está (la pregunta implica la respuesta) y darle pautas para actuar en el futuro. Desde este punto de vista,

es razonable que los psicoanalistas, como Jung, puedan utilizar el *Libro de los Cambios* como una técnica más para “sacar” lo que hay en el inconsciente.

Por supuesto, la interpretación anterior está hecha desde la perspectiva racionalista europea. Desde el punto de vista tradicional chino, el *Yijing* es capaz de proporcionar al sabio que lo puede interpretar una especie de “ventana” al *Dao* del Cielo (*Tiandao* 天道). Las líneas del hexagrama correspondiente constituyen un “indicio” sobre la situación del mundo. Anne Cheng habla del “ínfimo indicio” de la siguiente forma:

El mundo se considera aquí como un conjunto en que todo está relacionado, sin rupturas, en que nada es absoluto, independiente, separado, en que lo invisible, lejos de tener una existencia distinta, se encuentra presente en lo visible en forma de signos. El ínfimo indicio, por tenue e inasible que sea, muestra el vaivén cíclico entre lo manifiesto y lo latente, entre lo que perciben los sentidos y lo que se les escapa.⁶¹

La ciencia moderna lleva varios siglos utilizando un método que busca, en lo posible, seguridad y certidumbre. La actitud racionalista de Needham, a pesar de su comprensión e incluso diría que amor por la cultura china, no llega a aprehender la cosmovisión que subyace en el *Yijing*. Se puede ver claro a partir del comentario del autor cuando dice que “en conjunto, el *I Ching* ejerció un efecto inhibitorio sobre el desarrollo de las ciencias naturales en China, puesto que tentaba a los hombres a confiar en explicaciones esquemáticas que no explicaban nada en realidad”.⁶² Pero Needham no es el único en mantener esa opinión. El destacado historiador de China Mark Elvin dice lo siguiente:

Lo que se ganó, finalmente, no fue un conocimiento consciente y analítico. Fue un estado de la mente intuitivamente receptivo a los leves indicios causales en la Mente-Mundo. Es aquí donde hay que colocar las técnicas de adivinación, sobre todo en el *Libro de los Cambios*, porque le permitían a uno llevar su subconsciente a un estado receptivo adecuado. (...) Las consecuencias de esta filosofía para la ciencia china fueron desastrosas. Como resultado de una metafísica altamente sofisticada *siempre* había una explicación —que por supuesto no era explicación en absoluto— para cualquier cosa que sucediera (...). Con esta actitud, era poco probable que cualquier anomalía irritara bastante el viejo sistema de referencia como para descartarlo en favor de uno mejor. Esta es la razón por la que China no tuvo éxito en crear una ciencia moderna propia, y la más profunda fuente de resistencia a la asimilación del espíritu de la ciencia occidental en el siglo XVII y más tarde.⁶³

Las citas de Needham y de Elvin se sitúan dentro de una visión claramente moderna y aun diría que *occidental*. Según mi opinión, esta perspectiva deja de lado una visión de carácter más místico, fundamental para poder comprender la cosmovisión china y la naturaleza dinámica de la realidad, en continuo cambio. Como ejemplo, se puede volver al comentario sobre la “investigación de las cosas” o *gewu* 格物 de Zhu Xi. En el fragmento citado, se decía que “A fuerza de afán y de tiempo, un día súbitamente, lo penetrará todo en una sola unidad”. Esa breve oración indica una fuerte orientación mística del más famoso e influyente de los filósofos neoconfucianos.⁶⁴

Conclusión

Si consideramos el pensamiento chino como fundamentalmente místico, podemos entender mejor algunas de sus características, como la visión de que todo está interconectado y en continua transformación. Queda entonces claro por qué tuvo tanta importancia e influencia el *Yijing*, precisamente el *Libro de los Cambios*. A mi modo de ver, se puede indultar esta obra del castigo de tirarlo al mar atado a una rueda de molino, como proponía Needham. A pesar de que el mundo actual se basa en el desarrollo científico y tecnológico de los últimos siglos, nacido de una visión occidental basada en el racionalismo y en el método empírico como acercamiento a la naturaleza, hay que considerar el valor de la intuición y de la mística como una forma alternativa de aprehender la realidad, sin la cual difícilmente se pueden entender algunos de los conceptos que han dominado el pensamiento chino del último milenio.

A lo largo de todo este artículo, se ha visto que la filosofía china hay que entenderla en términos de *relación* y de *procesos*. Esa es la clave. Es por ello que he titulado este trabajo con el nombre de “China y la filosofía de las mutaciones”, haciendo referencia, al mismo tiempo, al gran clásico chino que tanto influyó en la historia china, el *Yijing*. El hecho de que el pensamiento chino se centrara en los procesos, así como la aseveración de Needham citada antes de que “el pensamiento chino se concentra en la relación más que en la sustancia”, está íntimamente conectado con la idea de que no es posible entender la filosofía china sin ponerla en contacto con la intuición y el misticismo. En realidad son

dos caras de la misma moneda, y puede llevar a preguntarnos por los límites de la *razón* (signifique esto lo que signifique). ¿Por qué la razón occidental degenera en un dominio de la naturaleza que se vuelve autodestructivo (la famosa crítica de la Razón instrumental) mientras que la tradición china desarrolló una forma de relación con el mundo aparentemente más armónica? ¿O al hablar de *armonía* en la tradición china estamos cayendo en un nuevo tópico que no corresponde totalmente con la realidad y que habría que matizar? La respuesta a estas preguntas daría lugar a otro artículo de filosofía china.

Notas

* Agradezco especialmente al investigador Filippo Costantini, experto en neoconfucianismo, por su ayuda para poder entender algunos conceptos de esa corriente filosófica, y al filósofo madrileño Aitor Maroto, por sus acertados comentarios sobre diversos aspectos relacionados con la filosofía occidental. Debo mencionar también a los estudiantes Ricardo Plascencia y Laura Velázquez y al profesor Javier Serrano, por los momentos de discusión filosófica que he tenido con todos ellos. Finalmente agradezco también su ayuda a Flora Botton, quien me introdujo en el fascinante mundo de la filosofía china. Sin todas las anteriores personas, este artículo no sería lo que es.

¹ Botton, 1975, p. 174.

² “未知生，焉知死？*Wei zhi sheng, yan zhi si?*” (*Lunyu* 論語, capítulo 11, versículo 11).

³ Schwartz, 1985b, p. 21.

⁴ Needham, 1988, p. 127.

⁵ Schwartz, 1985, p. 350.

⁶ Zhang Dainian, 2002, p. 83.

⁷ De hecho, el sol (*ri* 日) forma parte del carácter *yang* 陽. Todavía es más claro en los caracteres simplificados de *yang* y *yin* donde, quitando el radical, *yang* 阳 es el sol (*ri* 日) y *yin* 阴 es la luna (*yue* 月).

⁸ Graham, 1989, p. 330.

⁹ Needham, 1988, p. 142. Una descripción detallada de las aportaciones filosóficas y científicas de Zou Yan aparece en el libro de Schwartz (1985, pp. 356-369).

¹⁰ Graham sí traduce *wuxing* 五行 como los “cinco procesos” (1989, p. 320). Otras traducciones alternativas para este concepto son, por ejemplo, las “cinco fases” (Cheng, 2006, p. 221), o los “cinco agentes” (Zhang Dainian, 2002, p. 95).

¹¹ Needham, 1988, pp. 146-147. Anne Cheng es de la misma idea: “La traducción convencional de *wuxing* como ‘Cinco Elementos’ presenta en primer lugar el inconveniente de no expresar el aspecto dinámico de la palabra *xing* 行 (‘andar’, ‘ir’, ‘actuar’). Además, no

hay en ellos nada en común con los cuatro elementos o raíces (*rhizomata*) constitutivos del universo –fuego, agua, tierra y aire– que distinguió Empédocles en el siglo V a.n.e.: los ‘Cinco Agentes’ no son resultado de un análisis, sino que parecen haber sido considerados inicialmente desde una perspectiva esencialmente funcional, más como procesos que como sustancias” (2006, p. 222).

¹² Graham, 1989, p. 345.

¹³ Schwartz, 1985, p. 358.

¹⁴ Cheng, 2006, p. 217.

¹⁵ Needham tiene una tabla en la que se muestra cómo los cinco elementos o procesos fueron asociados con las estaciones del año, con los puntos cardinales, con los gustos, los olores, las notas musicales, los planetas, las estrellas, el clima, los países, los gobernantes, ministerios, colores, instrumentos, animales domésticos, sacrificios, partes del cuerpo, vísceras, y muchas más categorías (1988, pp. 154-155).

¹⁶ Schwartz, 1985, p. 351.

¹⁷ Needham, 1988, p. 182.

¹⁸ Schwartz, 1985, p. 390.

¹⁹ Graham, 1989, p. 360.

²⁰ Graham, 1989, p. 359.

²¹ De hecho, fue en la dinastía Song cuando empezó la exégesis doctrinal de las obras confucianas. Antes de eso, desde Han hasta Tang, los textos confucianos habían recibido una exégesis únicamente filológica, sin preocuparse por comentar ni modificar las ideas filosóficas (Duceux, 2005, pp. 550-551).

²² Wang (2005, p. 314) y Zhang Dainian (2002, p. 179) lo traducen como “supremo último”, mientras que Cheng (2006, p. 381) lo traduce como “culmen supremo”.

²³ Un artículo reciente analiza el diagrama y su comentario (Wang, 2005). En él se encuentra una traducción al inglés del *Taijitu shuo* (pp. 314-315).

²⁴ Una de las primeras oraciones del *Dao De Jing* dice lo siguiente: “*Wu ming tian di zhi shi* 無名天地之始” (El *wu* –vacío– es el principio del Cielo y de la Tierra).

²⁵ Así hace, por ejemplo, Robin Wang, cuando traduce el inicio del *Taijitu shuo* como “Ultimate void is the supreme ultimate” (2005, p. 314).

²⁶ Cheng, 2006, p. 381.

²⁷ Hay que señalar que, además del *wu* 無, también el *wuji* 無極 es un concepto de origen daoísta. Aparece en el capítulo 28 del *Dao De Jing*.

²⁸ Botton, 1975, p. 195.

²⁹ Liu, 2005, p. 393.

³⁰ Liu, 2005, p. 395.

³¹ En el texto aparece el término *wuqi* 五氣, no *wuxing* 五行. Más adelante hablaré del significado del término *qi* 氣.

³² Los dos hexagramas fundamentales del *Yijing* constituyen otra prueba de la asunción de la existencia del mundo (el *Ser*) como estado cosmológico natural por parte de los chinos.

Según Liu, “A partir de los primeros dos hexagramas, vemos que el *Yijing* considera los principios creativos del *qian* y el *kun* como dados –no necesitan mayor explicación–” (2005, p. 393).

³³ En la edición inglesa del libro consultado, dice textualmente: “*Qi* is the life principle but is also the stuff of inanimate objects”. Traduzco *stuff* por *cosa*, para evitar términos con mayor carga en la filosofía occidental, tales como *esencia* o *sustancia*.

³⁴ Zhang Dainian, 2002, p. 45.

³⁵ Botton, 1975, p. 177.

³⁶ Otro autor neoconfuciano posterior, que vivió entre las dinastías Ming y Qing y que también dio al *qi* la máxima importancia, es Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692).

³⁷ Cheng, 2006, p. 411.

³⁸ Citado en Duceux, 2005, pp. 556-557.

³⁹ Botton, 1975, p. 183.

⁴⁰ Graham, 1990, p. 413.

⁴¹ Es interesante que la palabra *física*, en chino moderno, se dice *wuli* 物理, literalmente “el principio [*li* 理] de las cosas [*wu* 物]”.

⁴² Liu, 2005, p. 398.

⁴³ Liu, 2005, p. 399. Cursivas en el texto original.

⁴⁴ El *Daxue* se atribuye al discípulo de Confucio Zengzi, del siglo V a.n.e. Al igual que el *Zhongyong* 中庸 o *Doctrina del Medio* (o *Invariable Medio*), el *Daxue* constituye un capítulo del *Tratado de los Ritos* o *Liji* 禮記. Ambos tratados fueron considerados por Zhu Xi de la máxima importancia para el pensamiento confuciano, hasta el punto de haber sido unidos al libro de Mencio (*Mengzi* 孟子) y a las *Analectas* de Confucio (*Lunyu* 論語) para formar los que durante los siguientes siglos serían considerados como los *Cuatro Libros* clásicos confucianos, o *Sishu* 四書.

⁴⁵ Traducción de Anne-Hélène Suárez, en Cheng (2006, p. 65).

⁴⁶ Comentario sobre la 5ª sección del *Gran Estudio*, *Daxue zhangju*, en *Sishu zhangju jizhu* (*Comentarios comparados sobre los Cuatro Libros*), pp. 6-7, citado en Cheng, 2006, p. 445.

⁴⁷ Elvin, 1973, p. 224.

⁴⁸ Needham, 1988, pp. 183-184.

⁴⁹ La versión más extendida sobre el *Yijing* y sus comentarios es la que realizó a principios del siglo XX el sinólogo alemán Richard Wilhelm. Su traducción del chino al alemán ha sido a su vez vertida a numerosos idiomas occidentales. La versión que yo utilizo aquí es la traducción del alemán al español realizada por D. J. Vogelmann, y publicada por la editorial Edhasa (*I Ching*, 2004).

⁵⁰ Wilhelm, 2004, p. 60.

⁵¹ Benjamin Schwartz (1985, p. 400) también critica la visión de Needham al señalar como contradictoria su defensa de la cosmología correlativa de Zou Yan (las ideas del *yin* y el *yang* y los cinco procesos) al mismo tiempo que denigra el conocimiento subyacente en el *Yijing*. En realidad, tanto las teorías del *yin* y el *yang*, como el desarrollo de los *wuxing*, forman parte de un tipo de cosmología correlativa muy similar al texto del *Libro de los Cambios*.

⁵² Graham, 1989, p. 365.

⁵³ Jung, 2004, p. 23.

⁵⁴ Needham, 1977, pp. 21-22.

⁵⁵ Graham, 1989, pp. 316-317.

⁵⁶ Hume citado en Popper, 1989, p. 67.

⁵⁷ Needham 1988, p. 167.

⁵⁸ Vogelmann, 2004, p. 15.

⁵⁹ Wilhelm, 2004, p. 62.

⁶⁰ Schwartz, 1985, p. 393.

⁶¹ Cheng, 2006, p. 246.

⁶² Needham, 1977, p. 269.

⁶³ Elvin, 1973, pp. 233-234.

⁶⁴ En un texto titulado *Misticismo y lógica*, Bertrand Russell realiza un análisis del misticismo y reconoce cuatro grandes características en todos los movimientos místicos de la historia: la creencia en una forma de conocimiento intuitivo contrario al discursivo analítico (es decir, la idea de que hay una forma de sabiduría súbita y penetrante, que contrasta con el método lento y falible de la ciencia que se basa en los sentidos); la creencia en la unidad y su rechazo para admitir la oposición o la división en ningún lugar; la negación de la realidad del tiempo (según los místicos, la distinción entre pasado y futuro es ilusoria); y la creencia de que la maldad es mera apariencia, una ilusión producida por las divisiones y oposiciones del intelecto analítico (Russell, 1953, pp. 15-18). En la breve oración anteriormente citada de Zhu Xi, aparecen las dos primeras y principales características del misticismo: el método intuitivo, súbito, y la creencia en la unidad de las cosas.

Bibliografía

BOTTON, Flora (1975), "El Budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu", *Estudios de Asia y África*, vol. X, núm. 2, pp. 173-197.

CHENG, Anne (2006), *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra.

DUCEUX, Isabelle (2005), "Las prácticas exegéticas en China y Europa: Neoconfucianismo y Neoplatonismo", *Estudios de Asia y África*, vol. XL, núm. 3, pp. 539-575.

ELVIN, Mark (1973), *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press.

GRAHAM, Angus C. (1989), *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court.

_____ (1990), *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, State University of New York.

I Ching, El Libro de las Mutaciones (2004), Versión del chino al alemán, con comentarios por Richard Wilhelm; traducción al español, con presentación y notas por D.J. Vogelmann, Barcelona, Edhasa.

JUNG, Carl (2004), "Prólogo", *I Ching, El Libro de las Mutaciones*, Barcelona, Edhasa, pp. 21-42.

LIU, Jeeloo (2005), "The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, núm. 3, pp. 391-407.

NEEDHAM, Joseph (1977), *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza.

_____ (1988), "The fundamental ideas of Chinese science", en *The shorter Science and Civilization in China: 1*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 127-190.

POPPER, Karl (1989), *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós.

RUSSELL, Bertrand (1953), *Misticism and logic, and other essays*, Londres, Penguin Books.

SCHWARTZ, Benjamin (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

_____ (1985b), *China's Cultural Values*, Tempe, Arizona, Arizona State University.

VOGELMANN, D. J. (2004), "Presentación", *I Ching, El Libro de las Mutaciones*, Barcelona, Edhasa, pp. 9-19.

WANG, Robin R. (2005), "Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo): A Construction of the Confucian Metaphysics", *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, núm. 3, pp. 307-323.

WILHELM, Richard (2004), "Introducción", *I Ching, El Libro de las Mutaciones*. Barcelona, Edhasa, pp. 59-75.

ZHANG DAINIAN (2002), *Key Concepts in Chinese Philosophy*, New Haven, Conn, Yale University Press.

Recepción del artículo: 23 de noviembre de 2012

Aceptación del artículo: 10 de enero de 2013