

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL DE ESTUDIOS ANTE LA
S.E.P. CON NÚMERO DE ACUERDO 2005029 DE FECHA 04-II-2000

**EL CONTRASTE Y LA COMPRENSIÓN ENTRE
EL ORIENTE Y EL OCCIDENTE Y
LA “FRONTERA DEL SENTIDO COMÚN”**

T E S I S P R O F E S I O N A L
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

P R E S E N T A
WAN DAI

DIRECTOR DE TESIS:
DR. JOSÉ HERNÁNDEZ PRADO

CIUDAD DE MÉXICO

2018

Sinopsis

“Cómo conocer a otros” es un tema epistemológico a la mitad del camino entre “cómo conocer el mundo” y “cómo conocer quien soy yo”. Comparada con otras preguntas filosóficas, esta pregunta está más conectada con la vida cotidiana y con la historia del seres humanos. En el proceso de construir un satisfactorio sistema de conocimientos, aparecen y existen tanto una base común como, posiblemente, enormes limitaciones entre las civilizaciones. Éste es sin duda un gran problema a investigar e intentar resolver.

En la época contemporánea de la globalización informativa, ¿podría llegarse a una comprensión completa entre las culturas generadas por los seres humanos? Para discutir este tema, pensadores de diferentes civilizaciones han ofrecido sus propias explicaciones. La presente tesis doctoral enfoca muy especialmente este problema y propone, como base para buscar resolverlo, la idea de una “frontera del sentido común”. No se trata de una tesis de filosofía académica. Persigue ser, más bien, una tesis doctoral en “historia del pensamiento”, escrita a la manera de un ensayo de dimensiones amplias.

El sentido común es un concepto al mismo tiempo filosófico y cotidiano, sumamente importante para las teorías cognitivas desarrolladas en los mundos occidental y oriental. En Occidente, Thomas Reid y otros filósofos posteriores construyeron una epistemología con base en el sentido común humano desde la época de la Ilustración y en contra del escepticismo filosófico que había surgido en esa edad de Occidente. En el mundo oriental, todo el confucianismo también generó su epistemología con base en un sistema ético, que ha debatido, igualmente, con otras escuelas de pensamiento. Pero entre los múltiples sistemas epistemológicos tanto orientales, como occidentales, existen diferencias evidentes.

Una primera diferencia parte del rico lenguaje de los seres humanos, que sugiere dos problemas principales: la distinción entre la palabra y el significado y el cambio de definiciones entre los muy diversos lenguajes. Una segunda diferencia fundamental se relaciona con la capacidad de sentir y con la segregación o discriminación entre culturas. Esta última diferencia remite a la gran separación entre las diferentes civilizaciones, mismas que producen distintas explicaciones del mundo objetivo.

Para solucionar este problema o para superar tales limitaciones se espera mucho, en el mundo intelectual, de la globalización informativa. Pero un análisis sugerido por esta tesis doctoral, encuentra que dicho fenómeno, tanto por la separación de los conocimientos,

como por los distintos criterios cognitivos de las diferentes culturas, no resuelve el gran problema de la incomprensión entre las grandes visiones del mundo del Oriente y el Occidente. Hace falta esclarecer cierta “frontera del sentido común” para que dentro de cada civilización específica y a partir de procesos cognitivos relacionados con las sensaciones o con lo sintiente, la percepción y el sentido común, sea posible acceder hasta los pensamientos instrumentales que permitan un diálogo fructífero y una profunda y verdadera comprensión entre las grandes civilizaciones del Oriente y el Occidente. *Cruzar esa frontera desde los distintos caminos culturales o civilizatorios, es el reto de las grandes culturas o civilizaciones.*

Al no funcionar adecuadamente la enorme fluidez de las informaciones en el globo terráqueo, se presentan las alternativas del “valor universal” y del “conocimiento cosmopolita”, las cuales representan la elaboración de una epistemología obligada a alcanzar y cruzar la frontera del sentido común. Es obligado repasar la historia práctica de los fenómenos hegemónicos que han intentado imponer una opinión universal a través de la conquista y de los poderes político-intelectuales. Pero la conclusión de este estudio es que se puede afirmar la existencia de una epistemología multicultural que pase por el cognitivo sentido común Thomas Reid y aquél otro civilizatorio de Gianbattista Vico, enriquecidos ambos por elementos profundos del antiguo confucianismo chino, los cuales proponen el respeto teórico hacia las diferentes visiones cognitivas. Todo puede conducir hasta ese pensamiento chino –que coincide con uno de los más importantes primeros principios del sentido común humano, según Thomas Reid– el cual fue expresado así: *“Zigong preguntó diciendo: ‘¿hay algún simple dicho sobre el cual uno pueda actuar uno y todos los días?’ Y respondió el Maestro: tal vez ese dicho que considera que ‘nunca hagas a los otros, lo que no te gustaría que ellos te hicieran a ti’.”*¹

¹ Confucio, *La dialéctica de Confucio*, Hunan People’s Publishing House, 1999, Changsha, p. 178. Traducción del autor de esta tesis. En el presente trabajo se consignarán algunos textos originalmente publicados en lengua china o en inglés, traducidos al español por quien ha escrito la tesis, o bien que pudieran encontrarse en textos ya existentes en castellano, pero que no fueron los consultados en un principio, no obstante que correspondan a los sí consultados.

Índice

<i>Introducción</i>	1
<i>Capítulo I. Thomas Reid y sus colegas occidentales y chinos. La definición de sentido común y su desarrollo en el mundo occidental y el oriental</i>	13
<i>Capítulo II. Diferentes caminos para conocer el mundo. Primera parte. Los grandes problemas que plantea el lenguaje</i>	35
<i>Capítulo III: Diferentes caminos para conocer el mundo. Segunda parte. La capacidad de sentir y la segregación entre culturas</i>	58
<i>Capítulo IV. “La frontera del sentido común”. Analizar las epistemologías desde una visión civilizada</i>	77
<i>Capítulo V. La diseminación de la información y los cambios cognitivos en el mundo globalizado</i>	101
<i>Capítulo VI. Un obligado sentido común. Los valores universales y las civilizaciones en la era de la globalización</i>	121
<i>Conclusión. La posibilidad de superar fronteras. Una teoría cognitiva intercultural para los individuos, con base en el sentido común</i>	139
<i>Bibliografía</i>	149
<i>Índice de nombres</i>	157

Introducción

En el mundo casi nunca dejan de ocurrir conflictos entre diferentes entidades. Ello ocurre por las diferentes creencias, nacionalidades o sistemas políticos, incluidos los distintos lenguajes y axiologías. En la elección presidencial estadounidense de 2016, se perfiló en la competencia por el candidato final de los republicanos un participante muy especial, Donald Trump. Él manifestaba opiniones extremas sobre varios problemas profundos, referentes a las razas, las religiones o las relaciones internacionales. Propuso políticas increíbles, como la de construir una gran muralla entre Estados Unidos y México, a fin de “defender la frontera” y hacer que México pagara por su costo;² o bien prohibir la entrada a los EE.UU. de todos los musulmanes para “evitar ataques terroristas”;³ acaso también subir los impuestos al 35% o hasta el 45% para productos chinos y mexicanos, con el propósito de “proteger las condiciones justas de competencia”,⁴ etcétera.

Líderes y ex líderes de otros países se sorprendieron por el rompimiento de Trump con la moral común y con las tradiciones de un país democrático. Y no solamente esos personajes; inclusive la autora de *Harry Potter*, J.K. Rowling, comentaría que en sus historias, “Voldemort nunca llegó a ser tan malo (como Donald Trump).”⁵

Pero este no es el capítulo más raro de esta historia. Sucedió que el candidato republicano recibió un gran apoyo del pueblo estadounidense, que le concedió el triunfo en el proceso legal de la elección. En la inmensa mayoría de los países democráticos del mundo, hubiera ganado la candidata demócrata, Hillary Clinton, quien obtuvo la mayoría de votos y ganó el llamado voto popular. Pero Trump se hizo finalmente con el triunfo, dado el complicado (y avejentado) sistema electoral estadounidense. Los investigadores económicos, políticos y de relaciones internacionales se explican asimismo ese triunfo por la situación económica que han padecido ciertos sectores de la clase media y baja

² <http://time.com/4281926/donald-trump-mexico-border-wall-explanation/> Es posible que ésta o que muchas de las siguientes referencias en Internet hayan perdido una estricta actualidad, porque fueron consignadas alrededor de un año antes de que esta tesis fuera presentada. Pero ellas eran las vigentes hasta el año de 2017.

³ http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/12/151207_eeuu_trump_entrada_musulmanes_ep

⁴ <http://money.cnn.com/2016/03/08/news/economy/donald-trump-trade/>

⁵ https://twitter.com/jk_rowling/status/674196610683940864

norteamericana, los cuales apoyaron al famoso empresario.

Pero como pensadores en el campo filosófico, no podemos explicar el “fenómeno Trump” simplemente por “locura” de un sistema democrático o por la “ignorancia” de una parte del electorado. Detrás del caso mismo, podemos encontrar fácilmente que una gran parte de los estadounidenses tienen impresiones muy lejanas de su propio concepto y piensan que aún les falta mucho para acceder al “sueño americano”. La comunidad de ese país desarrollado, en la primavera de 2016, le mostró una cara desconocida al mundo.

Aquí se nos plantea una tema más profundo: cómo desarrollar un conocimiento aceptable sobre “nosotros” y los “otros” y convivir con otras civilizaciones. O mejor dicho, se trata del desafío referente al “entendimiento” entre culturas o civilizaciones.

Cómo sencillo concepto de la vida cotidiana, “entendimiento” es al mismo tiempo un tema psicológico, histórico e ideológico. El diccionario filosófico Oxford explica el término aludiendo a una dificultad; dice que *“to have a word, or a picture or any other object in one’s mind seems to be one thing. But to understand it is quite another”*.⁶ “Entendimiento” es, pues, un concepto diferente y mucho más complejo que sencillamente recibir informaciones sensoriales o concebir objetos dentro o fuera de la mente. “Entender” significa, más propiamente, conocer la naturaleza de alguna entidad, cosa u objeto que esté dentro o fuera de la mente.

En el campo de la epistemología, puede hablarse de “entendimiento” en dos sentidos filosóficos muy importantes: el de la intelección que hace el ser humano del mundo, tanto objetivo como mental; y el de la comprensión entre diferentes grupos de seres humanos. Comencemos por la primera de esas acepciones.

a. La intelección de los seres humanos del mundo objetivo y el mental

Según la tradición oriental, el universo se divide en dos partes: el mundo “exterior” y el “interior”. La misma idea fue recuperada y expresada por el filósofo escocés del siglo XVIII,

⁶ Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of philosophy*, Shanghai foreign language education press, 2000, p. 386. “Tener una palabra, o una imagen o cualquier otro objeto en la mente parece ser una cosa, pero entenderlo es otra”.

considerado uno de los grandes nombres de la llamada Ilustración Escocesa, Thomas Reid (1710-1796). La idea reidiana del “mundo interior” no es exactamente igual a la de la filosofía china, pero puede hablarse aquí de una confluencia o una igualdad de pareceres. Al “mundo interior” no se le conoce de la misma forma que al “mundo exterior”. Hoy conocemos y podemos seguir conociendo al cuerpo humano y todos los demás cuerpos, pero no podemos decir que ya hemos logrado lo mismo con los “pensamientos” y los “sentimientos” de los seres humanos, agrupados, además, en formas culturales distintas y enfrentadas en el mundo actual.

Han ocurrido varias revoluciones industriales desde la época y la obra de Reid. Hoy estamos ingresando a una era que pudiéramos llamar de “Industria 4.0”. Pero los planteamientos de la reidiana *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, publicada por vez primera en 1764, siguen sugiriendo un sistema filosófico y científico nuevo, con grandes implicaciones en materia de psicología. No podemos decir que Thomas Reid haya sido un psicólogo, pero sin duda alguna influyó muy clara y objetivamente en esa disciplina. Y también lo hizo en la biología, si se toman en cuenta sus grandes investigaciones sobre los sentidos corporales. Pero incluso asumiendo que la “filosofía del sentido común de Thomas Reid” cuestionara el empirismo primigenio de John Locke, los idealismos implícito de René Descartes y explícito de George Berkeley, así como el escepticismo de David Hume, hoy es muy claro que no se ha logrado ni se impuesto aún una explicación completa de los temas que abordara Thomas Reid.

Entre los jóvenes chinos existe hoy una situación muy interesante: la de “un espíritu sin hogar”. En la actualidad muchos no construimos un hogar con una dirección exacta. Hoy nos preguntamos de dónde salen los pensamientos humanos y sobre qué tipo de base existe la mente humana. Nuestros problemas se parecen a los de los filósofos ilustrados del continente europeo y de las islas británicas durante el siglo XVIII, sólo que ahora, en el siglo XXI, debemos tomar en cuenta a toda esa humanidad que no conocieron dichos ilustrados.

Conocer la mente humana es un proceso importante para conocer el mundo. Hoy sabemos que la “conciencia” no es una entidad material y buscamos un ángulo adecuado para conocer sus productos que se refieren al mundo de los objetos reales y extramentales.

Tal es una tarea profunda.

Al respecto, un poeta de la antigua china, Su Shi, escribió el siguiente poema:

*Mirando enfrente se convierte en cordillera y de lado parece una cima;
Será distinto en una visión desde lejos, cerca, arriba o abajo.
No se conoce la verdadera imagen de la montaña Lushan,
Tan sólo porque esté rodeada por los montes.⁷*

b. La comprensión entre los diferentes grupos de seres humanos

Dentro del ámbito filosófico, esta situación ha durado miles de años, hasta hoy en día. Se trata de un círculo vicioso: como elemento interior, los filósofos siguen buscando un camino para elucidar “los montes”. Como ha dicho el profesor Yang Guorong en su texto “Comprender la filosofía”, la filosofía no es sólo una teoría, sino también una acción. En este sentido, Yang presenta tres elementos de tal acción:

Es una acción conectada estrechamente con la historia de la filosofía; una acción integral entre “Dao” (la Ruta) y “Ren” (el Ser humano); una acción que nace y se desarrolla en el ámbito teórico.⁸

La filosofía, como una búsqueda sin fin, no es algo nuevo; realmente esta es una tesis bastante antigua. Pero la segunda idea de Yang, la de la “filosofía como una acción integral”, tiene una significación muy importante. Tanto en el mundo oriental como en el occidental, las prácticas del pensamiento abarcan toda la historia de la disciplina filosófica: preguntar, responder, dudar, repensar, criticar... Todas estas acciones han determinado el nacimiento y el cambio en la filosofía. Pues bien, como ya lo veremos, la “comprensión entre diferentes grupos culturales” es una parte atípica de todas estas acciones.

⁷ Su Shi, “Escritura en la muralla de la montaña Xilin”, Colección de Dongpo, editorial Xianzhuang, 2004.

⁸ Yang Guorong, “Entender la filosofía”, Diario Wenhui, 2003.

Como es un tema filosófico y de la vida cotidiana, los pensadores de distintos campos enfrentan al problema desde diferentes ángulos. Pero al igual que en el poema de Su Shi, estamos en los montes y será difícil distinguir entre la subjetividad y la objetividad.

Como un tema que desborda la filosofía y alcanza otros campos, por ejemplo, el de la sociología, la antropología social, la psicología o la historia, la preocupación fue bien expresada por Berger y Luckmann en su ya clásica obra de 1966, “La construcción social de la realidad”:

The man in the street inhabits a world that is 'real' to him, albeit in different degrees, and he 'knows', with different degrees of confidence, that this world possesses such and such characteristics. The philosopher, of course, will raise questions about the ultimate status of both this 'reality' and this 'knowledge'. What is real? How is one to know? These are among the most ancient questions not only of philosophical inquiry proper, but of human thought as such. Precisely for this reason the intrusion of the sociologist into this time-honoured intellectual territory is likely to raise the eyebrows of the man in the street and even more likely to enrage the philosopher. It is, therefore, important that we clarify at the beginning the sense in which we use these terms in the context of sociology, and that we immediately disclaim any pretension to the effect that sociology has an answer to these ancient philosophical preoccupations.⁹

Parte del gran problema es que éste ha dado lugar a la frecuente inexistencia (aunque también a la presencia, por desgracia excepcional) de un “respeto al campo desconocido”. En sí mismo tal es ya la prueba de que coexisten definiciones muy distintas de un mismo objeto. Además, está el punto de lograr conocer al conocimiento mismo y de que, a partir

⁹ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, The Penguin Press, 1991, p. 13. “El hombre de la calle habita un mundo que es ‘real’ para él, aunque en diferentes grados; y él sabe, con diferentes niveles de confianza, que ese mundo posee tales y cuales características. El filósofo, por supuesto, plantea cuestiones acerca del estatus último, tanto de esa ‘realidad’, como de ese ‘conocimiento’. ¿Qué es lo real? ¿Qué es lo que uno conoce? Estas preguntas se encuentran entre las más antiguas no sólo de la investigación filosófica propiamente dicha, sino del pensamiento humano como tal. Precisamente por esta razón la inclusión del sociólogo en este venerable territorio intelectual es semejante a las cejas levantadas del hombre de la calle o al exabrupto del filósofo. Por ello es importante que clarifiquemos desde el principio el sentido con el cual usamos estos términos en el contexto de la sociología; y que inmediatamente rechacemos toda pretensión de que esta sociología tiene una respuesta para las antiguas preocupaciones filosóficas”.

de esto, se pueda llegar a una explicación común que trascienda sectores académicos, lenguajes usados, temas enfocados, etcétera.

Y de vuelta a la vida cotidiana, el problema de la comprensión de enfoques y resultados ajenos es muy evidente. A veces la diferencia puede ser tan minúscula, que la gente la ignore naturalmente. Como indica un dicho clásico en China, “un hormiguero puede causar el colapso de un dique gigante.” Los conflictos graves y profundos pueden tener su base en estas pequeñas diferencias.

La presente tesis busca convertirse en un estudio desde estos pequeños fenómenos. Aunque la mayoría de sus partes aludan a categorías tales como los distintos “estados” o “civilizaciones”, ellas no son realmente lo más digno de atención y lo que lo explica todo. Desde la visión sociológica, importa hablar mucho sobre las limitaciones de la comprensión mutua entre los diferentes grupos de seres humanos; y desde el ángulo filosófico, lo pertinente en esta tesis vienen a ser el asunto de cómo coexisten los individuos, los grupos culturales y el universo y cómo los primeros pueden conocerlo a éste, porque incluye a sus culturas y expresiones individuales.

Como un inmenso problema histórico y actual, el tema de las “limitaciones para el entendimiento” entre las civilizaciones, lamentablemente tiene en esta época de globalización otra auténtica “primavera”; no sólo bajo la forma de una “comedia” como en el caso de Trump, sino también como un genuino y trágico Frankenstein contemporáneo, como lo muestra la figura del “Estado Islámico (EI) de Irák y del Levante”.

Dicho “Estado Islámico” o “Daesh” tiene una historia ya larga y complicada, que en el campo de la ciencia política contemporánea se ha estudiado mucho. Durante la primera Guerra del Golfo Pérsico en el año 2003, un grupo terrorista de Afganistán llegó a territorio iraquí y se autonombró como ala local de “Al Qaeda”. Tras la retirada del ejército estadounidense, dicho grupo ocupó rápidamente el vacío de poder que se creó y junto con otros grupos terroristas y ejércitos paramilitares de la zona, formó el EI. Diferente en sus tendencias de otros grupos terroristas, este EI mostró un animado desarrollo de alta velocidad. En su período de mayor influencia, ganó un territorio más grande que el de Suiza en Europa, un ejército del mismo tamaño que el del Reino Unido y un ingreso nacional más

grande que el de Paraguay en Sudamérica.

Si bien en el ámbito de las comunicaciones electrónicas mundiales se siguen publicando reportajes negativos acerca de las acciones criminales del EI, al mismo tiempo, no sólo en el Medio Oriente, sino también en Europa, América e inclusive Asia, continúan reclutándose adeptos que han llegado hasta Irák y Siria para participar en la organización.¹⁰ Hasta el año de 2014, más de 12,000 personas de 81 países ajenos al mundo árabe se habían sumado al ejército del EI, de los cuales más de 3000 procedían de Estados Unidos y de Europa, más de 300 de la propia China y algunos cuantos voluntarios del Japón y Corea de Sur.¹¹

Y desde el punto de vista de la filosofía social, dicho grupo terrorista existe no solamente como un resultado de conflictos entre culturas. También hay razones más banales. Su existencia y desarrollo ha creado un “círculo vicioso” en muchos sentidos, ya que se presenta un fenómeno evidente: a medida que el EI comete acciones cada vez peores, la gente de todo el mundo culpa más naturalmente a los vecinos musulmanes del propio EI. Y mientras más crecen el estigma y la discriminación hacia la población mundial musulmana, tal organización terrorista recluta a más seguidores en diferentes Estados o sociedades del orbe. En este sentido, el crecimiento de Daesh es el resultado de una genuina complicidad de dicho grupo extremista con sectores muy definidos de las mismas sociedades que lo condenan. No es posible explicar esta situación por una razón única, pero la pregunta de “de dónde nace esta confluencia de voluntades”, es una que bien vale la pena formular.

En el mundo moderno, ninguna persona o grupo cultural cree o admite que posea un pensamiento que discrimine a otros grupos o individuos. Pero al mismo tiempo, la gente no deja de sentirse incómoda y ofendida por el lenguaje y las acciones de otros. Esta realidad embarazosa existe como un problema epistemológico en el mundo actual. Desde el ámbito académico hasta el cotidiano, hay un problema sistemático que se refiere al mal o el desentendimiento entre culturas. Es importante definir el problema en el campo filosófico, porque de ello depende la interpretación de asuntos reales y el acceso a su núcleo teórico.

¹⁰ <https://theinitium.com/article/20160112-international-ISstate/>

¹¹ “Presentación completa sobre E.I.”, Think-tank Taihe, <http://dy.163.com/wemedia/article/detail/B8F96J3L05128EJL.html>

Existe un común denominador o un hilo conductor entre el triunfo de Trump en las elecciones presidenciales de los Estados Unidos de América y los increíbles atentados cometidos en el mundo por grupos terroristas como el EI: ambos se han considerado y se siguen pensando como cosas irrazonables o inaceptables para el “sentido común” de prácticamente todas las comunidades humanas. Pero ellos no sólo “existen” en el mundo objetivo, sino que asimismo nutren a la sinrazón y la “embravecen” como si se tratara de una planta carnívora.

Y hablando de plantas, cada una de ellas vive en nuestro planeta en su propia tierra. En mi opinión y extendiendo la metáfora que aquí se sugiere, esa “tierra” debiera incluir el sistema epistemológico basado en un “sentido común” humano y vigente en las diferentes civilizaciones. El hecho es que la tierra de este planeta produce frutos muy extraños y variados. Desde hace miles años, los pensadores de la época que llamaremos en esta tesis, siguiendo al autor alemán Karl Jaspers, “la Era Axial (diez siglos que arrancan en el año 1000 A.C.)¹²”, tales como Sócrates, Platón, Aristóteles, Confucio (Kong Qiu), Lao Tze, Chuang Tzu y Sakuyamuni, intentarían en última instancia construir un sistema filosófico aceptable para “todo el mundo (desde la frontera de sus conocimientos)”; tanto para sí mismos, como para otros. Generalmente, pudiera llamarse “el sistema de todos”. Y aquí “todos” tiene un sentido de profundidad, al mismo tiempo que de magnitud. Como lo dijera el confucianismo clásico de la China antigua, “bajo el cielo, el mundo”. Y así lo afirmarían el filósofo chino:

El Maestro dijo: “frente a las cosas bajo el cielo¹³, un caballero no tiene nada seguro y predeterminado, sea para apoyar o para rechazar. Su actitud dependerá tan sólo del criterio de la justicia”.¹⁴

Pero si revisamos el libro completo del filósofo, encontraremos que la expresión “bajo el cielo” dice cosas o ideas tan cambiantes como “el Estado”, “la sociedad”, “el mundo” o incluso “el mundo ideológico”. En los sistemas filosóficos de otros pensadores de la misma Era Axial, se dieron planteamientos muy parecidos.

¹² Karl Jaspers, *Origen y meta de la Historia*, Editorial Huaxia, 1989, p. 2.

¹³ Aquí la traducción oficial es “en el mundo”, pero en el idioma chino original es “bajo el cielo”.

¹⁴ Confucio, *Analectas de Confucio*, Casa de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, Beijing, p. 34.

Una razón posible pudiera ser que en dicha época todavía no se llegaba a la globalización. Estos grandes maestros no tenían conocimientos básicos acerca de geografía y demografía, más allá de sus propios territorios. Claro, no podemos negar que sus pensamientos sigan influyendo sobre la sociedad humana hasta el día de hoy, pero “influencia” es algo muy distinto que “aceptación”, lo cual era lo que ellos perseguían. Adicionalmente, en esos tiempos anteriores a Jesucristo, los sistemas de todos los pensadores nunca tuvieron una idea exacta del “mundo” y éste nunca llegó a abarcar el globo terráqueo. Sólo tuvieron siempre influencia regional y se hallaron muy lejos de ser aceptados por la gente de todas las esquinas del mundo.

Pero al entrar en las épocas moderna y contemporánea, la intención de construir un macrosistema de pensamiento evolucionó para poder, ahora sí, conocer el mundo entero e intentar explicarlo, a fin de intervenirlo en su movimiento natural y social. No hablamos únicamente del pensamiento filosófico, sino también del político, el sociológico o el antropológico, como lo muestra la teoría del “choque entre civilizaciones” de Samuel Huntington, misma que tuvo efectos reales en la acción del gobierno estadounidense sobre otros países.¹⁵

En el mundo filosófico, al plantear la pregunta en un nivel propio del “ser humano”, los pensadores dejan la investigación de individuos y de grupos a los diversos campos de la ciencia social. Esta forma de proceder pareciera que evita el pantano de la vida real, pues introduce en el mundo ideológico desde las “masas de humanos”, hasta el “ser humano” mismo. Quizás para el filósofo ello no represente problema alguno, pero para la “gente normal”, dicho “ser humano” del que habla el sistema académico es completamente ajeno a sus sentimientos y sus conocimientos cotidianos.

Dada la globalización informativa que indudablemente existe, el mundo (ciertamente, no en todos sus rincones) ha construido una compleja y vasta plataforma digital que intercambia informaciones y conocimientos. Es como si con este nuevo sistema, los diferentes grupos culturales desarrollaran una visión del mundo de 360 grados, que haría

¹⁵ Yin Shuyi, “El choque entre civilizaciones’ de Huntington y “el tiempo de los musulmanes”, en Socialismo y mundo contemporáneo, junio de 2002.

que los “malos entendidos” quedaran sepultados en la historia. Pero hasta el día de hoy, no encontramos prueba alguna de que los conflictos entre los distintos grupos culturales hayan desaparecido.

Por todo ello, esta modesta investigación doctoral propone que en el ámbito del pensamiento moderno y contemporáneo, aunque han florecido numerosísimos planteamientos que entorpecen el entendimiento entre las muy diversas culturas y civilizaciones (las cuales, en un intento de simplificación, pudieran reducirse a la civilización del Occidente configurada desde Europa y a la del Oriente que tuvo un asiento muy importante en la milenaria China), también han surgido ciertas expresiones filosóficas que recuperan muy claramente las mejores coincidencias ocurridas durante la Era Axial.¹⁶ Una de estas expresiones modernas, surgida en el ámbito occidental del siglo XVIII (el Siglo de las Luces o de la Ilustración), fue la llamada Escuela Escocesa del Sentido Común, cuyo iniciador y máximo representante es el filósofo Thomas Reid (1710-1796).

Reid fue un gran reivindicador del sentido común y de un tipo de pensamiento “justo”, que en algunos momentos y señalamientos recuerda muy fuertemente ideas del gran maestro histórico del pensamiento chino, Kong Qiu o Confucio. Lo ideal para una tesis como la presente, que intenta retomar elementos muy relevantes de la historia del pensamiento occidental y oriental, sería poder reunir y contrastar a los grandes maestros de ambos pensamientos ejemplares del mundo, Confucio y Aristóteles. Pero Estos pensadores compartieron la Era Axial y nuestra intención es encontrar a un pensador occidental que, claramente inserto en la Era Moderna, sea afín a las enormes confluencias orientales y occidentales de la Era Axial. Ese autor filosófico bien puede ser Thomas Reid, el gran filósofo ilustrado escocés del sentido común. No hay un equivalente chino de Reid, pero tampoco Aristóteles accedió hasta la claridad reidiana referente al sentido común.

El autor mexicano José Hernández Prado, director de esta tesis, explica la importancia de Thomas Reid, evocando la concepción que tiene este filósofo del sentido común presente

¹⁶ Se agradece profundamente a un lector académico anónimo de la presente tesis, la siguiente puntualización muy pertinente: “los autores occidentales y orientales presentan muchas diferencias entre sí –mismas que, en un trabajo de otra naturaleza, tendrían que abordarse– pero (...) de cara a los propósitos específicos que busca (esta) tesis, (ellas) no jugarán (...) un papel significativo en la discusión”.

en todos los seres humanos:

El sentido común ‘común’, o aquello que inicialmente es el sentido común, es la forma específicamente humana, culturalmente muy variable, de percibir y de entender al mundo, así como de actuar en él. Esta forma específicamente humana, que se manifiesta (aunque sea esencialmente la misma) de diferentes maneras, de época en época y de sociedad en sociedad, es una estructura mental básica que se configura o conforma en todos los seres humanos (femeninos o masculinos) que puedan desarrollarse o puedan madurar satisfactoriamente en los aspectos biológico, psicológico y social.¹⁷

El pensamiento occidental ha mostrado siempre la tendencia a la especialización y a la departamentalización de todas sus áreas. Así, el trabajo de Reid comenzó en el ámbito epistemológico –en su intento por ponderar y refutar tanto al idealismo, como al escepticismo que habían embargado en sus dieciochescos días al pensamiento filosófico occidental–, si bien este autor se preocupó mucho por trascender ese ámbito y llevar sus propuestas hacia otros campos integrados del pensamiento filosófico, como la metafísica, la antropología filosófica o la moral. Finalmente, Reid hizo comprensible aquello que se dice con frecuencia, desde muchas culturas en el mundo: que “el sentido común es el menos común de los sentidos”, aunque uno que hace mucha falta “siempre y en todo lugar”.

En el mundo oriental, el sistema de pensamiento ha sido siempre muy distinto. La escuela del confucianismo se estableció, ciertamente, desde la ética, pero de inmediato se conectó directamente con la vida civil de los chinos antiguos. Y casi cinco siglos antes de Jesucristo, la filosofía del confucianismo ya contaba con un sistema aparte de “epistemología”, diferente al occidental, que afectaba diversos ámbitos filosóficos en el Oriente. Dada su búsqueda de la “armonía”, más que de la “realidad”, los pensadores orientales, aunque admitieron la existencia de un mundo mental y de la materia

¹⁷ José Hernández Prado, conferencia denominada *El sentido común, de acuerdo con Thomas Reid*, Instituto Politécnico Nacional, México, noviembre de 2015.

desconocida, insistieron mucho en cultivar el campo del sentido común. Como dijo el también antiguo filósofo Zhuang Zhou, procedente de la tradición taoísta:

Fuera de los límites del mundo de los hombres, el sabio ocupa sus pensamientos, pero no discute acerca de nada: dentro de esos límites, él ocupa sus pensamientos pero no aprueba ningún juicio. (O en inglés: Outside the limits of the world of men, the sage occupies his thoughts, but does not discuss about anything; inside those limits he occupies his thoughts, but does not pass any judgments).¹⁸

Este parecer de Zhuang Zhou fue común entre los pensadores chinos de la Era Axial, incluyendo a los de las diversas escuelas confucianistas. Confucio mismo dijo algo muy parecido:

El maestro nunca habló de prodigios, de violencia, de desórdenes ni de espíritus.¹⁹

Thomas Reid emprendería la crítica lógica y sistemática del escepticismo europeo-ilustrado, mientras que los pensadores orientales no discutieron sobre dicho tema, sino que optaron por desarrollar las posibilidades que ofrecen las reglas naturales, sociales y mentales más convenientes para los seres humanos. Un experimento interesante hoy en día sería ver si esas reglas pueden ofrecer los instrumentos intelectuales necesarios para enfrentar los problemas cotidianos y si pueden ofrecer una explicación sana y salidas eficientes en los campos filosófico y de la vida real.

¹⁸ Zhuang Zhou, *Chuang Tzu*, Zhonghua Book Company, 2007, Beijing, p. 40.

¹⁹ Confucio, *Analectas de Confucio*, Casa de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, Beijing, p.70.

Capítulo I. Thomas Reid y sus colegas occidentales y chinos. La definición de sentido común y su desarrollo en el mundo occidental y el oriental

Bajo el enfoque de esta tesis, la base de los problemas en el campo de la comprensión entre las civilizaciones (y de los instrumentos intelectuales para superarlos) remite al sentido común de los distintos grupos culturales. Algo muy lógico, básico y sencillo es que el sentido común al que arriba toda civilización se forma durante un largo tiempo, con los aportes de sus propios intelectuales y con las influencias de pensamientos externos. Empero, ese sentido común es común a la humanidad, en cuanto especie animal.

Al mismo tiempo y para un mismo caso u objeto, diferentes grupos culturales (incluyendo a sus diferentes individuos) pueden estudiarlo de muy distintas formas. Una figura, un color o una materia objetiva cualquiera, se pueden comprender como conceptos metafísicos diferentes o bajo opiniones distintas (por ejemplo, a través de la media luna o de la cruz o de las variadísimas bebidas alcohólicas del mundo). Al lado de la mente y del demonio de Descartes, yo aliento otro tipo de sospecha: *la comprensión común y homogénea de la realidad y de sus entidades, tan sólo existe como una meta que nunca se puede llegar a alcanzar*, dada la divergencia oculta en los distintos campos del sentido común. Pero para aceptar o rechazar esta idea, necesitamos emprender un estudio sistemático de la formación y la función del sentido común.

1.1 Thomas Reid y la filosofía del sentido común

Para los investigadores en materias filosóficas que hay hoy en el mundo, Thomas Reid y su filosofía del sentido común son un caso filosófico muy especial. Como lo ha dicho José Hernández Prado:

*Por supuesto que Reid es hoy objeto de estudios especializados que no lo ponderan particularmente por encima de otros filósofos, que también son materia de investigación profesional y disciplinaria.*²⁰

En estas palabras de José Hernández Prado, destacan especialmente aquéllas que dicen, en torno a Reid, que “*no lo ponderan particularmente por encima de otros filósofos*”. Tal es un fenómeno muy común, incluso en el mundo del “círculo cultural del confucianismo”.²¹ Sin embargo, es preciso subrayar que el gran éxito de Reid en el campo filosófico fue su animado y sólido discurso en contra de una larga lista de filósofos muy importantes en Occidente y de una tradición metafísica igualmente importante.

Esa tradición era la del escepticismo, que se inició con el filósofo postsocrático Pirrón de Elis. La escuela escéptica occidental se desarrolló desde los años anteriores a Jesucristo y hasta la época del propio Thomas Reid, logrando avances muy relevantes con los aportes de René Descartes, John Locke, George Berkeley y, sobre todo, de aquel gran coetáneo de Thomas Reid que fue David Hume. De un lado de la mesa se ubicarían en el debate dichos filósofos y el escepticismo; y del otro, la Escuela Escocesa del sentido común, fundada precisamente por Thomas Reid. La intención fundamental de ésta última era un retorno a las bases que procuraban el idioma y la acción en la vida cotidiana de los individuos. Su punto fundamental era conciliar a la filosofía con el sentido común de los seres humanos, de la humanidad y no contribuir así, como lo había hecho el escepticismo, a un claro divorcio entre aquella filosofía y el sentido común; o bien entre los productos últimos y más acabados de la razón humana y los primeros y fundamentales, procurados por ella misma.

Reid nació en la casa del párroco de Strachan de Kincardineshire, un pequeño poblado situado a unos treinta kilómetros de Aberdeen, Escocia, el 26 de abril de 1710. Sus padres fueron el reverendo presbiteriano Lewis Reid y su esposa, la señora Margaret Gregory.²² Después de cumplir los 12 años fue a estudiar al Marischal College de la Universidad de

²⁰ José Hernández Prado, *Breve introducción al pensamiento de Reid*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2010, p. 25.

²¹ Por “círculo cultural del confucianismo” se entienden los países fuertemente influidos por dicho pensamiento, que son en general China, Corea del Sur y Corea del Norte, Japón y los países del Sureste de Asia.

²² José Hernández Prado, *Op. Cit.*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2010, p. 31.

Aberdeen. Según los informes con los que se cuenta, él fue el mejor estudiante del importante filósofo escocés George Turnbull. En las primeras etapas de sus estudios, Reid aceptó el idealista sistema de pensamiento de George Berkeley. En su juventud, Reid estaba de acuerdo con la tesis de Berkeley acerca de una “negación de la existencia del mundo material a través de la moderna especulación filosófica”.²³

En el año de 1737 y tras terminar sus estudios universitarios, que incluirían un doctorado en teología cristiana, Reid fue nombrado párroco de New Machar en Aberdeenshire.²⁴ Quedó en dicho cargo hasta 1751. En esta posición de párroco, Reid tuvo gran éxito entre los feligreses por sus enormes paciencia y amabilidad. Durante esa misma época se casó con su esposa Elizabeth, en el año 1740, y tuvieron nueve hijos, aunque lamentablemente cuatro de ellos murieron durante sus respectivas infancias. En mi opinión, y dado que estamos estudiando una escuela filosófica que tiene en gran medida su base en la vida cotidiana, este aspecto es mucho más significativo de lo que admitiría la visión normal del mundo académico. El investigador profesional actual debe tomar muy en cuenta, en el caso de Reid, tanto estos aspectos tan humanos de su vida cotidiana, como los que tienen que ver con su formación y su obra científica, filosófica y hasta teológica.

Fue también en esta época de su vida que Reid tendría ocasión de acercarse al estudio de obras que afectarían en grado sumo su filosofía posterior. Hacemos referencia a libros tan importantes como el de Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue*, de 1725, o el de David Hume, *Treatise on Human Nature*, de los años 1739 y 1740.²⁵ Para Reid, David Hume es un personaje extremadamente importante. En otras palabras, la crítica a Hume se convertiría en la razón principal de sus pesquisas en el campo filosófico. Mediante su estudio profundo y sistemático de las opiniones de los exponentes del escepticismo, Reid iría forjando sus propias propuestas críticas de esta escuela, que finalmente se concentraron en su brillante refutación del idealismo epistemológico, el cual proponía que el mundo es del o los modos en que se lo entiende, y

²³ Zhang Xiaomei, *Estudios sobre la Filosofía de Sentido Común de Thomas Reid*, Editorial Pueblo de Shanghai, Shanghai, 2007, p. 17.

²⁴ José Hernández Prado, *Op. Cit*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2010, p. 31.

²⁵ Zhang Xiaomei, *Estudios sobre la Filosofía de Sentido Común de Thomas Reid*, Editorial Pueblo de Shanghai, Shanghai, 2007, p. 18.

no del modo o los modos en que realmente es, no obstante que se lo entienda de diferentes maneras.

Fue así como durante esta época inicial de su obra, Reid logró su primera publicación: *An Essay on Quantity; Occasioned by Reading a Treatise, in Which Simple and Compound Ratios are Applied to Virtue and Merit (Un ensayo sobre la cantidad, ocasionado por la lectura de un tratado en el que se aplican las razones simple y compuesta a la virtud y el mérito)*. Allí examinó críticamente una excéntrica reflexión de Francis Hutcheson, en torno a la posibilidad de medir cuantitativamente a la virtud. Este texto sería publicado en las *Philosophical Transactions of the Royal Society* de Londres, en el año de 1748.²⁶ En cierto sentido, este sería el tiempo de la fundación de su filosofía del sentido común.

Desde el año de 1751 hasta su fallecimiento en 1796, Reid siguió una carrera profesional como filósofo en dos grandes institutos académicos de su natal Escocia. Gracias al artículo mencionado, Reid lograría un cargo de profesor en el King's College de la propia Universidad de Aberdeen. Al dejar atrás el ambiente religioso de tranquilidad y armonía que tenía en Strachan, Reid encontró en sus colegas de Aberdeen pasiones y actitudes de sospecha y de crítica. Pero las capitalizó muy bien, porque en el año de 1758 fundó la Sociedad Filosófica de Aberdeen, apodada por los lugareños como el *Wise Club*; el Club Sabio o Sensato, o bien de los sabios o de los sensatos. En opinión de José Hernández Prado, esta asociación se convertiría en la semilla de la **Escuela Escocesa de Sentido Común**,²⁷ fundada y encabezada por Thomas Reid. Durante las conferencias de este club, los miembros de dicha escuela fueron dándole forma a sus críticas sistemáticas al idealismo escéptico de David Hume. Y al final de este período, en 1764, Reid publicaría su primera obra importante: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (*“Una investigación de la mente humana según los principios del sentido común”*).

En la dedicatoria de esta obra tan importante, Thomas Reid le hizo al entonces Rector de la Universidad de Aberdeen, el Conde de Findlater, la siguiente consideración sobre el

²⁶ José Hernández Prado, *Op. Cit.*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2010, p. 32.

²⁷ José Hernández Prado, *Op. Cit.*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2010, p. 33.

escepticismo, que aludía inclusive al personaje literario del Quijote de la Mancha, del español Miguel de Cervantes Saavedra:

But can any ingenuous mind admit this sceptical system without reluctance? I truly could not my lord: for I am persuaded that absolute scepticism is not more destructive of the faith of a Christian than of the science of a philosopher, and the prudence of a man of common understanding. I am persuaded that the unjust live by faith as well as the just; that if all belief could be laid aside, piety, patriotism, friendship, parental affection, and private virtue, would appear as ridiculous as knight-errantry; and that the pursuits of pleasure, of ambition, and of avarice must be grounded upon belief, as well as those that are honourable and virtuous.²⁸

Con esta convicción profunda, Reid emprendió en esta obra el análisis de los cinco sentidos corporales humanos (el olfato, el gusto, el oído, el tacto y la vista), echando mano de todos los aportes científicos y filosóficos disponibles en la Europa de la época. Su gran conclusión fue que a esos sentidos se sumaba otro que era mucho más que un simple sentido físico o corporal, sino una amplia estructura de la mente humana: el sentido común de los seres humanos, entendible a partir de una serie de primeros principios, llamados, justamente, “del sentido común”.

En el mismo año de 1764, Reid recibiría el cargo de enseñar e investigar sobre “filosofía moral” en el Old College de la Universidad de Glasgow, para reemplazar en esa misma posición académica ni más ni menos que a Adam Smith, su coetáneo escocés y célebre fundador de la ciencia económica moderna. Esta época representó el período principal de construcción de su sistema filosófico. Llegado el año 1780, dejó por completo la docencia y se dedicó por entero a labores administrativas de la Universidad (incluso fue Vicerrector de

²⁸ Thomas Reid, *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, Editorial de la Universidad de Zhejiang, 2009, p. 2. “¿Pero puede alguna mente ingeniosa admitir este sistema escéptico sin reticencias? Yo realmente no podría, mi señor, porque estoy persuadido de que el escepticismo absoluto no es más destructivo de la fe cristiana, que de la ciencia de un filósofo o de la comprensión de un hombre de entendimiento común. Estoy persuadido de que el injusto vive de sus creencias, tanto como el justo; que si toda creencia fuera puesta a un lado, la piedad, el patriotismo, la amistad, el amor paterno y la virtud individual se mostrarían tan ridículas como la caballería errante; y que la búsqueda del placer, la ambición y la avaricia debieran estar fundadas en la creencia, tanto como la de cuanto es honorable y virtuoso”.

la misma), así como, sobre todo, al estudio y a la escritura. En este periodo Reid publicaría sus otros dos libros más importantes: los *Essays on the Intellectual Powers of Man* (*Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*), de 1785; y sus *Essays on the Active Powers of Man* (*Ensayos sobre las capacidades activas del hombre o de la mente humana*) de 1788.

Junto al volumen de 1764, Reid logró con estos libros completar su teoría del sentido común, encaminada expresamente a destruir al escepticismo humeano y moderno. En ellos estudió no solamente la percepción sensorial, como ya lo había hecho antes en su obra de 1764, sino también las demás facultades teóricas y prácticas de la mente humana, tales como la memoria, la razón, el juicio, los apetitos, los afectos, los intereses o los deberes. Y este estudio lo convencería del hecho de que todos los seres humanos, “de todo tiempo y lugar”, contamos con un sentido común que es una estructura mental básica, la cual nos permite realizar correctamente juicios epistémicos, estéticos o éticos y llegar a ser sensatos, aunque esta es una tarea difícil, sobre todo gracias a la existencia del “prejuicio”, que está motivado por la operación de nuestras propias facultades humanas: las sensaciones y percepciones, los instintos, los apetitos y los deseos, los intereses racionales, etcétera.

El pensamiento de Reid está muy apegado a la metodología científica que se desarrolló desde Francis Bacon hasta Isaac Newton. Su obra es muy cercana también a las investigaciones de la psicología moderna. En sus tres obras más importantes, Reid intentaría explicar los caminos que van desde mundo material hasta los sentidos y desde los sentidos hasta la conciencia. Mediante observaciones y experimentos, Reid probaría la existencia de vínculos objetivos entre la materia y la conciencia. Ambas no se encuentran divorciadas, como concluyó la filosofía idealista occidental. Por ejemplo, con respecto al funcionamiento del sentido de la vista, Reid pondría mucha atención en el fenómeno del estrabismo o de las personas bizcas y demostró que no porque éstas vieran el mundo y sus objetos “dobles”, ese mundo y esos objetos eran realmente así. Se trataba, sencillamente, de un defecto en la capacidad visual en dichas personas. De esta forma básica y práctica, Reid rechazó las dudas eternas de filósofos como Descartes o Locke y que serían amplificadas por autores como Berkeley y Hume. Estos filósofos perdieron, justamente, de vista al sentido común, sobre el que ha dicho José Hernández Prado en su esfuerzo por interpretar a Thomas Reid:

El sentido común es en principio algo común a todos los seres humanos y es algo más en última instancia o en esencia: (es) algo plebético de sentido en cuanto sensatez, razonabilidad o juicio; algo último que, por cierto, ya no es tan común entre los seres humanos.²⁹

En efecto, no todos los seres humanos somos sensatos, pero todos podemos llegar a serlo, aunque se trate de una tarea difícil. Sin embargo, es una tarea indispensable para no caer en el escepticismo, el que sin lugar a dudas es insensato (pues si es verdad que todo conocimiento es imposible, entonces conocemos verdaderamente que el conocimiento y la verdad son imposibles).

Pero es importante subrayar que Reid combatiría al escepticismo no sólo desde un punto de vista teórico o especulativo, sencillamente, sino que también lo hizo desde una perspectiva práctica, que partía de la conexión de los seres humanos con el mundo a través de la operación de sus sentidos corporales; es decir, de sus sensaciones y percepciones del mundo. Como filósofo y ministro religioso cristiano y presbiteriano, la negación del escepticismo de Descartes a Hume, en Thomas Reid, no sólo existe como un discurso académico, sino también como una creencia perseverante en la vida práctica y cotidiana. Podemos decir que esta confianza proveyó a Reid de una base para reconsiderar las preguntas planteadas una y otra vez por los filósofos anteriores de su propia tradición occidental. Y claro, esta misma circunstancia también le atraería críticas tiempo después.

²⁹ José Hernández Prado, "El sentido común, de acuerdo con Thomas Reid". Conferencia impartida en el Instituto Politécnico Nacional de México, en el mes de noviembre de 2015.

1.2 Desarrollo y crítica de los planteamientos filosóficos sobre el sentido común, en George Moore y Ludwig Wittgenstein

Mucho tiempo después de la fundación de su filosofía del sentido común, el mundo académico (inclusive en las universidades de China) reconocería a Thomas Reid como una llave importante para identificar y criticar al escepticismo. Sin embargo, a la fecha se ignora generalmente el inmenso valor de la escuela que fundó.

Con un esfuerzo continuo que partiría de Reid y contagió a pensadores como James Beattie, Dugald Stewart, Sir William Hamilton o George Edward Moore (a quien no podemos describir como un miembro o seguidor de la Escuela Escocesa del Sentido Común, pero sí como un filósofo muy cercano a ella, dado su realismo epistemológico), la filosofía “sensocomunista” continuó desarrollando su sistema y creando varias teorías importantes.

Una de ellas, muy interesante (y que también vamos a discutir en capítulos posteriores), es la de George Edward Moore. Para este filósofo son muy relevantes (al igual que en Reid) las informaciones que recibimos del mundo externo y el sentido común es fundamental para los seres humanos. Moore publicó varios textos para defender la idea de ese sentido común. Destacan *A Defence of Common Sense* (“Una defensa del sentido común”), *Proof of an external world* (“La prueba de un mundo externo”) y varios escritos más.

Lo más célebre de su discurso filosófico es que él rechaza la duda sobre la existencia del mundo externo. Moore presentó este famoso ejemplo:

Aquí reconozco mi mano izquierda. Voy a usarla para ponerla en una posición y aquí tengo la otra, con la que haré una postura diferente (existen dos manos como algo objetivo y externo y yo conozco y controlo ambas manos).³⁰ Esto es la prueba de que simplemente existe un mundo exterior.³¹

En contraste con la metodología general seguida por Reid (aunque no en todos sus

³⁰ Yang Xiuzhi, Cao Jianbo, “New Common sense philosophy of ordinary language analysis”, en Studies of Dialectics of Nature, enero de 2013.

³¹ Zhou Xiaoliang, “On the Concept of ‘Common Sense’ in Western Philosophy”, Journal of Jiangsu administration institute, No.3 de 2004.

detalles, pues Reid también repararía en el elemento que ahora va a destacarse), Moore prefirió utilizar al *lenguaje cotidiano* en su aproximación al sentido común y sus reglas para conocer al mundo. Y así como sostuvo la “hipótesis de la mano” para defender la realidad del mundo exterior, también reivindicó la “hipótesis del antes y el después” para rechazar la duda acerca de la existencia del tiempo.

Ludwig Wittgenstein, sin embargo, no estaría de acuerdo con los instrumentos intelectuales a los que recurrió Moore. Empero, apoyó la idea mooreana básica del sentido común. Principalmente, Wittgenstein se declaró preocupado por el tipo de lenguaje utilizado por G. E. Moore, aunque se sintió satisfecho con su esfuerzo de “traer al lenguaje a la vida cotidiana”. Él declaró:

Cuando los filósofos usan palabras como “conocimiento”, “ser”, “objetivo”, “yo” o “nombre” y quieren encontrar la naturaleza de dichos elementos, deberían preguntarse a sí mismos: en el juego de lenguaje, ¿dicha palabra se utiliza en esta forma? El juego de lenguaje es su casa. Nosotros sólo traemos las palabras desde la metafísica, hasta su utilidad cotidiana.³²

Con esta idea, Wittgenstein criticó a los filósofos en general y a George E. Moore en particular por malgastar de lenguaje. Él no estaba de acuerdo con Moore en el uso que haría del “I Know (yo sé)” en su célebre hipótesis de las manos. En su opinión, “I know” es un conectivo lógico con respecto a un elemento que se puede “saber” o “no saber”; significa que sólo será un caso demostrable:

No sé como pruebo que sí o no hay dos monedas en mi bolsillo. No puedo demostrar la existencia de dos manos porque no puedo dudarla.³³

³² *Philosophical Investigations*, editadas por G.E.M. Anscombe and R. Rhees. 2nd edition, Blackwell, Oxford, 1958, p. 116.

³³ *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Vol. I, ed. G.H. von Wright and H. Nyman. Blackwell, Oxford, 1982, p. 832.

Con esta explicación, nos damos cuenta de que existen cosas cotidianas diferentes de otras, con un nivel igual al del idioma mismo; pero eso es imposible dudarlo con el propio lenguaje. El análisis del “I know” es un ejemplo evidente. No sólo hay dudas sobre la sabiduría contenida en la expresión “existe mi mano”, o en aquella otra de Descartes sobre la “existencia de ser humano”, sino que también son dudosas las pruebas de las hipótesis “yo sé que existe mi mano” o “yo no sé si existe el ser humano”. Eso parece no significar nada.³⁴

En contraste con filósofos anteriores, incluido Thomas Reid, Moore y Wittgenstein enfocaron al sentido común desde el campo del idioma o lenguaje cotidiano. Pero el propio Reid no ignoraría este aspecto. El siempre dijo que las maneras cotidianas de hablar eran un reflejo del sentido común y que asumían sus principios en forma clara. Las formas del habla cotidiana asumen a los principios y dictados del sentido común. Pero es verdad que Reid abordaría el tema del sentido común desde una *Philosophy of Mind* y no tanto desde una *Philosophy of Language*. Asimismo, dicho lenguaje ordinario también será un instrumento muy importante para conocer las formas de convivencia y conflicto entre los diferentes grupos culturales, pertenecientes al Oriente y al Occidente.

1.3 Confucio y la formación de su sistema de pensamiento

Hoy en día, en el mundo occidental, "Confucio" (cuyo verdadero nombre es Kong Qiu) no es un personaje desconocido. Pero como diría Carl Jung, “(El pensamiento oriental, para los occidentales, es) como una ropa nueva; un concepto producido en tierra extranjera, que necesita adoptarse en seguida para evitar la desnudez”.³⁵ Objetivamente, existe un Confucio para la sociedad occidental (entendida no solamente como comunidad académica, sino como sociedad civil en general), el cual es una figura cultural, más que un personaje propiamente intelectual, y un Confucio oriental que es un filósofo de difícil comprensión

³⁴ Lou Wei, *Comentario de Wittgenstein sobre el rechazo de G.E. Moore a los filósofos escepticos*. en La Filosofía Mundial, Beijing, mayo de 2010.

³⁵ J.J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, Editorial Shanghai Century Publishing Co. Ltd, 2011, Shanghai, p. 227.

para Occidente entero. A fin de evitar el riesgo de ser mal interpretados desde un principio, ubiquemos a Confucio y a su escuela filosófica en una forma sencilla.

El nombre de Confucio en chino es 孔丘 (“Kong Qiu”). En la antigua China, “Kong Tzu” (también traducible como Confucio) era un dicho clásico dirigido a los maestros intelectuales, que expresaba los respetos de la gente. De allí provino el nombre del personaje histórico Kong Qiu, “Confucio”.

Confucio nació alrededor del año 551 A. C., en el Reino de Lu (hoy provincia de Shandong, República Popular China), cuando la Dinastía Zhou.³⁶ La época de su juventud es llamada "Primaveras y Otoños"; eran años de conflictos y caos en todos los sentidos: político, económico, intelectual y cultural. Realmente, la mayoría de las escuelas filosóficas orientales (con excepción de la filosofía budista) nacieron en este período: el Confucianismo, el Taoísmo, el Moísmo, el Legismo, la Escuela del Yin-Yang, la Escuela lógica, la Escuela de los Agraristas, la Escuela de los Historiadores, la Escuela de las Alianzas Horizontal y Vertical, etcétera.

Así como la mayor parte de la filosofía occidental tiene su base en la antigua Grecia, durante los siguientes tres mil años los pensadores chinos podrían definirse como continuadores o críticos de estas escuelas. Entre ellas, las filosofías del Confucianismo, el Taoísmo y el Budismo (que llegó a China entre los años 2 A. C. y 67 D. C.) ejercieron las influencias más profundas en el campo del pensamiento y de la vida civil.

Por no tener un hijo sano, el padre de Confucio se casó a los 72 años con su madre de tan sólo 18 años. Esta gran distancia de edades iba contra la costumbre china de aquel entonces. Por ello Confucio fue descrito por los historiadores como un “hijo ilegal”. Su padre falleció tres años después de que él naciera y por esta circunstancia familiar, tuvo una infancia sufrida, pero aprendió los conocimientos necesarios de cortesía e incluso de música clásica,³⁷ propios de la Dinastía Zhou.

A diferencia de la mayoría de otros filósofos fuera de China, Confucio hizo su carrera

³⁶ Sima Qian, *Memorias históricas*, China Book Company, 2010, Beijing, p. 105.

³⁷ “問禮於老聃，學鼓琴於師襄子，訪樂於萇弘”。 “Consulta conocimientos a Lao Tze; estudia Guqin (Piano chino) con ShiXiang; aprende música con Changhong”. *Family Sayings of Confucius*, Zhonghua Book Company, 2009, Beijing, pp. 87 y 266.

profesional en el campo político. Fue tanto encargado de bodegas, como Juez principal en el tribunal superior del reino Lu. En los registros históricos podemos encontrar que en la primera parte de su vida, Confucio participó en acciones políticas de los reinos Lu, Qi, Wu, Chen y Cai y que ello le permitiría formular su teoría política.³⁸ En comparación con pensadores de la misma época, Confucio nunca se sintió satisfecho con ser un analista y explicador de los fenómenos mentales y sociales; *él prefirió ser un participante*. En este sentido, podemos inferir que su pensamiento fue principalmente un tipo de filosofía práctica.

Dada esta carrera profesional, podemos encontrar que este maestro filosófico nunca salió de la sociedad civil, ansioso de buscar una verdad metafísica. La vida como funcionario de alto nivel ocupó una parte importante de la vida de Confucio, pero la idea de servir a la función del Estado y al pueblo se constituyó en uno de los elementos más importantes de su sistema de pensamiento.

Aunque políticamente llegó a un nivel muy alto, ello estaba muy lejos de la realización de sus aspiraciones sociales y personales. A los 55 años de edad comenzó su famoso viaje por toda la China, al lado de sus alumnos más importantes. Durante ese viaje no sólo construyó la escuela del confucianismo. Asimismo, creó su primer grupo de pedagogía privada y tomando nota de los diálogos y acciones que emprendió con sus alumnos, le dio forma a las célebres *Analectas de Confucio*, la obra escrita más relevante y clásica de su escuela filosófica.

Volviendo la mirada al contenido principal de la obra de Confucio, hay que decir que en la opinión de este maestro filosófico, el objetivo último es la formación de un “caballero” que quizás corresponda al Rey Filósofo que imaginaron en Occidente Sócrates y Platón y que se puede alcanzar mediante los siguientes ocho pasos o procesos esenciales:

The ancients who wished to illustrate illustrious virtue throughout the kingdom, first ordered well their own states. Wishing to order well their states, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their

³⁸ Sima Qian, *Memorias históricas*, China Book Company, 2010, Beijing, p. 109.

*persons. Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts. Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts. Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things.*³⁹

De manera más sencilla, podemos entender estos ocho pasos con el siguiente gráfico. Tales ocho elementos para la formación del “caballero” son el contenido principal del libro clásico del confucianismo, denominado “*El Gran Saber*”. De acuerdo con las investigaciones históricas más precisas, existen dos posibilidades con respecto a quién pudo ser el autor puntual de esta obra: o lo fue Zeng Shen, uno de los alumnos más importantes de Confucio, o bien pensadores confucianos ubicados en las dinastías Qin y Han, entre los años 221 A. C. y 220 D. C..⁴⁰

Estos posibles autores de “*El Gran Saber*” fueron sin duda los anotadores de los discursos de Confucio y de sus alumnos. Tampoco hay duda de que dichos ochos procesos expresan a la perfección la idea original de Confucio y de sus alumnos más fieles y relevantes.

³⁹ Autor desconocido, *The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, China Book Company, 2007, Beijing, p. 4. “Los antiguos que quisieron ilustrar la virtud ilustre a través del reino, primero ordenaron bien sus propios estados. Buscando ordenar bien sus estados, primero regularon bien sus familias. Buscando regular sus familias, primero cultivaron a sus personas. Buscando cultivar sus personas, primero rectificaron sus corazones. Buscando rectificar sus corazones, primero intentaron ser sinceros de pensamiento. Buscando ser sinceros de pensamiento, primero extendieron al máximo sus conocimientos. Y esta extensión del conocimiento reside en la investigación de las cosas”.

⁴⁰ Hu Zhihong, “*On the Ages and Ideological Succession of the Author of The Great Learning*”, en *Journal of Shaanxi Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, septiembre de 2008.

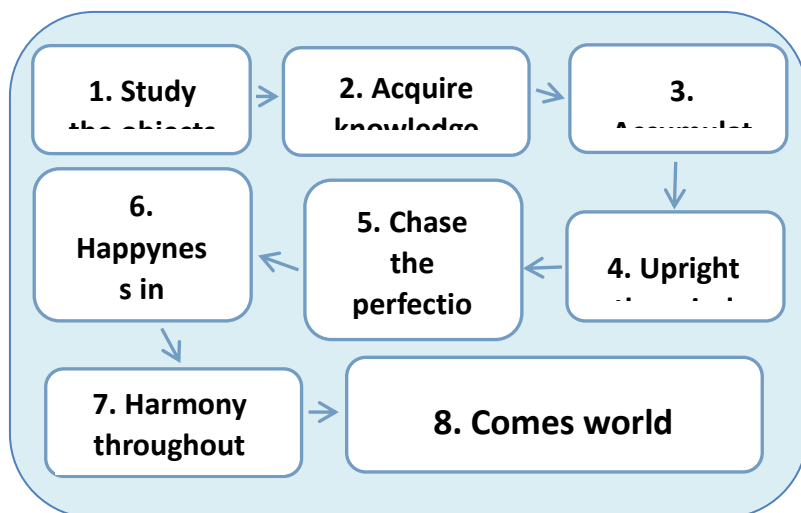


Gráfico 1.1: Proceso de formación de un caballero según el confucianismo (esquema en lengua inglesa)

Estos ocho procesos tienen un orden fijo y bien definido. Desde lo más profundo, se traza la línea entre “Estudio del mundo objetivo”--“Proceso epistemológico”--“Capacidad de gobernanación e ideología política”. Siguiendo esta línea, fácilmente podemos encontrar que el objetivo final del confucianismo es lograr un “mundo armónico”, como decíamos antes, dentro de la sociedad civil conformada por los seres humanos.

A fin de construir un sistema político estable y con reglas de cortesía, Confucio defendió mucho la frontera de las prácticas del pensamiento y evitó tocar los temas metafísicos y mitológicos:

*Controlarse a sí mismo y regirse por los ritos es benevolencia. Una vez llegando a controlarse y cumplidos los ritos, aunque no sea más que por un día, serás calificado por todos como benevolente. La decisión de ser benevolente depende totalmente de tí mismo. ¿Acaso puede depender de los demás?.*⁴¹

⁴¹ Confucio, *Analectas de Confucio*, Casa de Enseñanza e Investigación de Lenguas Extranjeras, 2009, Beijing, p. 138.

Para esta escuela de pensamiento, “controlarse” es un elemento muy importante. Desde su punto de vista, las teorías de los filósofos de la escuela escéptica, como Descartes o David Hume, podrían implicar una utilización de “los instrumentos lógicos sin controlarse” a uno mismo. Es una forma de pensar y de actuar muy criticada por el Confucianismo. Según esta escuela, el escepticismo pierde su camino hacia la verdad por hacer ostentación de sus talentos filosóficos. Confucio no criticaría a esos autores por sus errores lógicos, sino por las implicaciones de su pensamiento en el campo de la ética de los intelectuales. Bajo el marco axiológico del Confucianismo, tales filósofos occidentales, con un gran talento filosófico, están bajo el gran riesgo de quedar en una situación inútil. Como lo dice actualmente el idioma chino con la expresión, “奇技淫巧” (que significa en español, “artilugio inteligente y habilidad engañosa”). Eso es lo que ocurre con estos autores. Y ello significa muchas veces acciones inmorales.

En el mundo filosófico occidental, “útil” nunca es una etiqueta clara para el valor de un pensamiento. Pero para los confucianistas, es un concepto necesariamente obligatorio. Y es uno que queda en el ámbito del “sentido común”, no sólo para hacer sostenible una epistemología cotidiana, sino también como elemento que tiene una función definitiva en la sociedad civil.

Este planteamiento no significa que el confucianismo sólo sea un tipo de filosofía práctica o moral, pero sí es definitivo que él se conecta mucho más con la política y la ética. Aquí se establece otro tipo de “sentido común”, decididamente oriental y diferente al “sentido común” que Thomas Reid propone para la totalidad de los seres humanos. El “sentido común”, para el confucianismo, no nace de las características propias de los individuos de la especie humana, como algo biológico y psico-social inherente a ellos; nace, más bien, de las tradiciones culturales y de la vida cotidiana, como una mezcla de “sentido común”, “acción común” y “conocimiento común”.

Con respecto a la definición de “sentido común” desde el confucianismo, cabe aclarar que en la época de Confucio y de sus alumnos no se había inventado todavía el término o el concepto. En sus obras no se procura una definición del mismo (para más detalles sobre la creación de este concepto en China, véase el capítulo II de la presente tesis), pero por

supuesto que ellos arribaron hasta la idea general de “sentido común”. No hablan de este sentido, pero sí lo cumplen y reivindican a su manera.

Dos elementos principales del pensamiento de Confucio son “礼” (que hay que pronunciar como “Li”) y “仁” (que se pronuncia como “Ren”)⁴². Se trata de dos conceptos muy importantes de su filosofía ética. Equivalen, *grosso modo*, a la cortesía y a la benevolencia, respectivamente.

Los confucionistas trabajan de manera terrenal estos conceptos. En idioma chino hay una palabra que es “规矩” (“Gui Ju”, o “Reglamento”, en castellano). En la antigua China, “Gui” era un instrumento para pintar círculos como con el compás; y “Ju” era un instrumento para pintar un rectángulo, que sugería la idea de “norma”. Empezar acciones con “Gui Ju” implica un ámbito de sentido, conocimiento y costumbres que es común para la sociedad civil en un mismo período. Es actuar como pintando un círculo, dentro de un rectángulo o cuadrado. Pero “Gui Ju” es la explicación práctica y folklórica de la mencionada “Li”, o “cortesía”.

Por aquí se llega a la gran diferencia oriental o china, que a la vez podemos tomar como un gran complemento, con respecto a las teorías de Thomas Reid, acerca del sentido común: la práctica. Como país (o, realmente, como los países de un mismo círculo cultural) con una historia de miles años de confucianismo, el pueblo chino u oriental mantiene varios tipos de “Gui Ju”, los cuales abarcan desde un sistema ético y de cortesía, hasta costumbres muy coherentes con dicho *Gui Ju* en la vida cotidiana. En otras palabras, el confucianismo es un tipo de filosofía que siempre está cercano a la práctica. Y una parte de sus metas eternas será, permanentemente, “convivir con *Gui Ju*”. Así lo dijo Confucio:

El maestro dijo: “A los veinte años me dediqué a aprender. A los treinta me consolidé en el mundo. A los cuarenta, ya no me acosaba la incertidumbre. A los cincuenta, conocí el Mandato del Cielo. A los sesenta, podía diferenciar la intención de

⁴² En idioma español, “礼” significa “cortesía” y “仁” significa “benevolencia”. Pero se trata de dos elementos más profundos de lo que dicen estas palabras en castellano, las cuales sólo recogen la idea general. Se profundizará sobre esto más adelante.

*las palabras que oía. Y a mis setenta **puedo seguir todos los deseos de mi corazón, sin infringir ninguna norma***".⁴³

En el pensamiento del confucianismo, los intelectuales evitan el círculo sin fin del escepticismo de esta forma muy oriental. Y su enfoque le ha servido al pueblo chino o del círculo cultural confuciano, durante casi tres mil años. En este sentido, nuestro pequeño estudio toma al confucianismo como un puente entre el sentido común y la vida civil; un puente que no han cruzado con facilidad los filósofos occidentales.

1.4 El escepticismo en el mundo oriental. Más allá del confucianismo

En el propio tiempo de Confucio, las escuelas idealistas también lograron un gran desarrollo en suelo oriental o chino, gracias al Taoísmo. Al igual que la clásica hipótesis de Descartes, acerca del "*cerebro en una cubeta*", los pensadores taoístas también generaron su hipótesis del "*sueño de la mariposa*". Aquí la vemos explicada por Zhuang Zhou (o Chuang Tzu):

*Once upon a time, I, Chuang Chou, dreamt I was a butterfly, fluttering hither and thither, to all intents and purposes a butterfly. I was conscious only of my happiness as a butterfly, unaware that I was Chou. Soon I awaked, and there I was, veritably myself again. Now I do not know whether I was then a man dreaming I was a butterfly, or whether I am now a butterfly, dreaming I am a man. Between a man and a butterfly there is necessarily a distinction. The transition is called the transformation of material.*⁴⁴

De manera más intuitiva, podemos apreciar la propuesta de la "hipotesis de la

⁴³ Confucio, *Analectas de Confucio*, Casa de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, Beijing, p. 11.

⁴⁴ Zhuang Zhou, Chuang Tzu, *Levelling All Things*, China Book Company, 2007, Beijing, p. 51. "Alguna vez yo, Chuang Chou, soñé que era una mariposa, aleteando de aquí para allá y siendo para todo propósito, una mariposa. Sólo era consciente de mi felicidad como mariposa e inconsciente de que yo era Chou. Pronto desperté y allí estaba siendo yo verdaderamente otra vez. Ahora ya no sé si soy un hombre soñando que era una mariposa, o si soy una mariposa soñando que era un hombre. Entre un hombre y una mariposa hay necesariamente una diferencia. La transición es denominada su transformación material".

mariposa” en el siguiente gráfico:

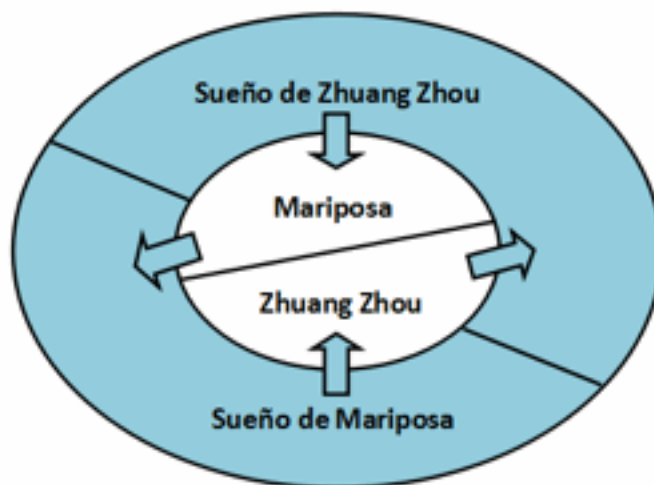


Gráfico 1.2: Explicación de la hipótesis del “sueño de la mariposa”

En contraste con el perfil del escepticismo en la tradición occidental, la misma teoría en el mundo oriental mostraría un aspecto diferente. Los filósofos chinos contemporáneos hablan de la gran diferencia que existe entre *“un escepticismo racional y lógico (en la tradición griega) y un escepticismo que en el mundo oriental tiene un sello práctico e inexpresable mediante el lenguaje”*.⁴⁵

Apoyándonos en el gráfico anterior, podemos encontrar que no importa en qué parte de la “hipótesis de la mariposa” nos situemos: si en la de la mariposa o en la del hombre. La duda principal es en torno a la esencia de su ser; no en torno a la existencia de su ser mismo. Y es que hay en la teoría del taoísmo un elemento que se parece mucho al confucianismo: que en él *no se pregunta por la existencia externa, sino tan sólo por el modo de existencia o por la esencia de lo que existe*. Zhuang Zhou y Chuang Tzu regresan a la filosofía de la vida y el individuo, con una ontología que propone que *“aunque no podemos conocer la verdad en el mundo, sí podemos encontrar una mejor situación dentro de este mundo.”*

⁴⁵ Zheng Xiaomang, *Estudio de la diferencia entre el escepticismo chino y occidental*, Revista Cumbre de Fujian (Versión de ciencia social y humanismo), enero de 2013.

1.5 Desde la forma epistemológica justa hasta la comprensión entre los seres humanos. Opiniones del oriental y el occidental

Conocer distintos sistemas epistemológicos será un gran apoyo para los estudios sobre la comprensión entre los grupos culturales que forman los seres humanos. En el mundo oriental, los filósofos privilegian la reflexión acerca de sí mismos. Con el conocerse a sí mismos, intentan conocer a los demás. Desde el primer capítulo de las *Analectas de Confucio* (学而 o *El Estudio*), el pensador explicaba este elemento de la comprensión entre los seres humanos:

El maestro dijo: “no es preocupante que los demás no reconozcan mis méritos; pero sí que yo no reconozca los suyos”.⁴⁶

Esta es una actitud un poco difícil de comprender para el mundo occidental. Para los diversos confucianismos (y varias escuelas de pensamiento oriental), existe una integración en la comprensión del mundo externo y el mundo interno. En principio, nadie tiene la responsabilidad de entender a los otros, pero el ser humano que aspira a ser “caballero”, según el confucianismo, debe esforzarse por comprender a los demás a partir de sí mismo. Conocerse a sí mismo es una parte muy grande e importante de conocer al mundo externo.

Definir muy rigurosamente los conceptos filosóficos está en la base de la tradición occidental de Grecia y Europa. Por eso, cuando hablamos de “epistemología” en el pensamiento chino, nos hallamos con un ámbito y unos contenidos muy diferentes. Como se ha dicho antes, elementos tales como la realización personal y la ética configuran el ambiente teórico habitual del pensamiento chino y existen en cada sector concreto de la filosofía. Siguiendo la frase de Confucio, al seleccionar el camino de la comprensión entre las civilizaciones, él y sus seguidores optaron por la pertinencia del autoexamen y por esforzarse en conocer a los otros, integrando de este modo la epistemología y la ética. Esta acción se llama “buscar la causa del propio fracaso en uno mismo”. Como diría Mencio:

⁴⁶ Confucio, *Analectas de Confucio*, Casa de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, Beijing, p. 9.

El hombre aue es benevolente es como el arquero. El arquero se prepara y luego dispara. Si falla, no murmura en contra de los que se superaron a sí mismos. Simplemente se da la vuelta y busca la causa de su fracaso en sí mismo.⁴⁷

En forma parecida a la Escuela del Sentido Común, los pensadores confucianistas siempre mantienen una visión aplicable a lo cotidiano, pero se enfocan más en los temas prácticos, que en los metafísicos. En este sentido, en el ámbito histórico del país se encuentran varios ejemplos. Uno de los más antiguos es el cuento del Rey Qi, anterior inclusive a Jesucristo, contenido en el libro *Lü Shi Chun Qiu (Los Anales de la Primavera y el Otoño)*:

El Rey Qi, de la dinastía Xia, dirigió a sus tropas para atacar a la gente de You Hu en Gan Ze, pero no pudo conquistarla. Los seis poderosos oficiales de alto rango de su corte le pidieron que lanzara otro ataque. Sin embargo, el Rey Qi dijo: “no, no deberíamos hacer eso. Mi territorio no es pequeño y mis soldados no están superados en número por el enemigo. Sin embargo, todavía me es imposible ganar porque no soy lo suficientemente virtuoso y la educación moral que defiendo no es lo suficientemente buena”. Después de esto, no volvió a usar dos frazadas al mismo tiempo ni comió dos tipos de alimentos en una misma comida. Se dejaron de lado todo tipo de instrumentos musicales: el qin, el se, las campanas y los tambores. Sus hijos no usaron ya ningún maquillaje ni vistieron ropa bonita; sus padres eran tratados muy bien; se respetó a los ancianos y a los más sensatos y se designaron a los mejores hombres para los puestos adecuados. Al año siguiente, la gente de You Hu se sometió a su autoridad. La moraleja es que cualquiera que quiera señalar los defectos de los demás, debe conocer primero sus propias fallas; y cualquiera que quiera conocer a los otros, primero debe conocerse a sí mismo.⁴⁸

⁴⁷ Meng Ke, *Mencio*, Hunan People’s Publishing House/Foreign Languages Press, 1999, Changsha/Biejing, p. 74.

⁴⁸ Lü Buwei, *Primavera y Otoño del Maestro Lü Buwei*, Guangxi Normal University Press, 2005, Nanning, p. 92.

En todas las civilizaciones antiguas de los seres humanos, China es un caso muy especial, porque su tradición cultural no separó las fuerzas naturales y los factores humanos. Gracias a este patrimonio histórico, se encuentran fácilmente ventajas y debilidades en la aplicación de estas ideas de los confucianistas. “Mejora la formación de ti mismo”, viene a ser lo mismo que “la comprensión entre los seres humanos”. Tal vez sea así o tal vez no, pero ello es una pregunta que surge de la realidad histórica de China (y hasta el día de hoy, la respuesta pareciera ser no). Pero al mismo tiempo, los intentos de ese pensamiento chino aún ofrecen posibilidades para los problemas discutidos en esta tesis. Ello será abordado en los siguientes capítulos de la misma.

En contraste con los pensadores orientales, los filósofos de la Escuela Escocesa del Sentido Común desarrollaron sus opiniones epistemológicas a partir de un mundo objetivo del que se desprendía la teoría de las percepciones como “signos de la naturaleza”, de acuerdo con Thomas Reid. Para poder disipar las confusiones escepticas de sus respectivas épocas, los filósofos del sentido común se apoyaron en distintos instrumentos básicos para la acción de conocer y arribaron hasta unos términos o “palabras generales”. Esto será explicado en el siguiente capítulo de la presente tesis.

Con base en el sentido común como un proceso cognitivo, los pensadores de dicha escuela no prestaron demasiada atención especial al tema o al problema de la comprensión dentro de la comunidad humana y entre las que la acompañan a ésta. No solamente Reid, sino también Moore y Wittgenstein, trabajaron principalmente en el campo de las sensaciones y del conocimiento de los seres humanos, así como en el del lenguaje ordinario.

Pero hay otra línea examinada en esta tesis, que fue seguida por las opiniones de los confucianistas y que consiste en el *autoexamen* como elemento central para una comprensión entre los distintos grupos culturales. Los obstáculos para esta comprensión entre las civilizaciones son históricos y sistemáticos y hay que buscar distintas posibilidades de salida. Una de ellas es la propia Escuela del Sentido Común apuntalada en Thomas Reid, pero otra es la vertiente oriental del confucianismo que, por supuesto, Occidente no conoce nada bien.

Capítulo II. Diferentes caminos para conocer el mundo. Primera parte.

Los grandes problemas que plantea el lenguaje

Si tomamos al sentido común como punto de partida para conocer al mundo, queda claro que el lenguaje podrá ser un portador del tipo de epistemología que plantea dicho sentido común. Ya se dijo anteriormente que Thomas Reid consideraba al lenguaje ordinario humano como un reflejo del sentido común, porque lo asumía a éste con mucha claridad. Pero el lenguaje también refleja de forma diáfana las distintas mentalidades culturales e históricas y los modos en los que éstas conciben al mundo. En diferentes períodos de la historia del pensamiento y regiones de nuestro planeta, el lenguaje siempre ha mostrado importancia. Según Karl Marx y Friedrich Engels, el lenguaje es la conciencia de lo material, al mismo tiempo que expresión de una virtud ideal humana indiscutible:⁴⁹

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por lo tanto comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de una relación con los demás hombres.⁵⁰

Pero en campos más tradicionales de la historia y del mundo, el lenguaje no sólo ha sido un cuerpo de pensamiento que expresa el mundo material, sino que también sirve como un instrumento para conocer al espacio y al tiempo. En las obras clásicas de todo el globo, incluyendo al Este y al Oeste, el lenguaje manifiesta una capacidad sobrenatural como instrumento razonable para la comunicación de los seres humanos con la naturaleza. Así en la *Biblia* cristiana, desde el capítulo inicial, referente a la Génesis del mundo, se refiere al poder divino de un Dios que por lenguaje crea al mundo:

⁴⁹ Chen, Yuan, *Idioma y Vida Social*, The Commercial Press, Ltd, Provincia Taiwán de China, enero de 2009, p. 149.

⁵⁰ Marx, Karl y Friedrich Engels, *Colección de Marx y Engels III*. Primer Capítulo de “*La Ideología Alemana*”, Editorial de Pueblo, Beijing, diciembre de 2009, p. 34.

1. ***Al principio creó Dios los cielos y la tierra.***
2. ***La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el Espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.***
3. ***Dijo Dios: haya luz; y hubo luz...***
6. ***Dijo luego Dios; haya firmamento en medio de las aguas... Y así fue***⁵¹

En estas frases podemos encontrar claramente que, en la creencia judeocristiana, Dios no crea un mundo mediante acciones manuales, sino por el lenguaje. Este tipo de uso del lenguaje en los idiomas de los habitantes originarios de muchas partes del mundo, implica un culto a la magia de palabras. En la Biblia mencionada, Dios crea al mundo con las palabras que pronuncia en su propio idioma y manifiesta, así, un claro poder para ordenar su propia creación. Este procedimiento ha sido descrito por antropólogos chinos como un “encantamiento primitivo”⁵². Pero en el mundo oriental, los dichos clásicos de este estilo se mantienen hasta la actualidad. En distintas regiones de China, el poder verbal sobrenatural suele mostrarse como un “nombramiento”, una “orden” o un “tabú” en la propia vida cotidiana.

En la provincia Shandong, la tierra natal de Confucio, se escuchan aún hoy varios proverbios que hablan directamente con la naturaleza, a la que se considera misteriosa. Por ejemplo, las expresiones “夜梦不祥，贴在西墙，太阳一出，化为吉祥”.⁵³ Y en la región Xiangxi (al oeste de la provincia Hunan, región de las etnias Miaos, quienes no siguen rigurosamente al confucianismo), hoy en día todavía existe una canción funeraria para comunicarse con los dioses y los fantasmas. Dicha canción sólo se puede cantar por personas especiales (tales como brujos) y todos los integrantes del pueblo confían en el poder mágico de las palabras de esa canción. Realmente creen que se comunican con los dioses y los fantasmas. Al mismo tiempo, esa canción es un tabú muy estricto, porque no puede cantarse en la vida cotidiana. He aquí su letra en su lengua original:

⁵¹ Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales. Biblioteca de autores cristianos, 1978, Madrid, p. 5.

⁵² Huang, Tao, “Hechizos, oraciones y oráculos: las creencias populares y los rituales de tres tipos del fenómeno lingüístico ‘misterioso’”, en *Revista Foro de la Cultura Folkórica*, 2006.

⁵³ “Si usted tiene una pesadilla, escríbala y pegue el papel en la pared oeste (de su casa). Al subir el sol, se evitará toda mala suerte.” Li, Bingze, *Encantamiento e insulto*, Editorial del Pueblo de Hebei, Shijiazhuang, 1997, p. 15.

一请歌娘天仙女，二请歌爷许良真，三请田真并田宝，四请田元田广神。
五请五子来行孝，六请郑三制鼓盒，七请麻田七姊妹，八请八大金刚神；
九请九牛拖车走，十请还魂张玉英，请了一层又一层，再请庄子丑玉君。⁵⁴

La creencia en el poder sobrenatural del lenguaje suele reducirse con el desarrollo de la sociedad humana. Apartadas de la religión y de las creencias populares, la mayoría de las frases mágicas se convierten en expresiones tradicionales del lenguaje cotidiano y se olvida su función en cuanto encantamiento. En este sentido, tal parte del lenguaje cambia su carácter como relación entre los seres humanos y la naturaleza, a otra entre sólo seres humanos.

Los temas que en este momento discutimos se parecen al problema planteado por Bertrand Russell en el año 1917, en su libro "*Mi desarrollo filosófico*", en la sección denominada, "La relación entre lenguaje y virtud".⁵⁵ Russell divide allí su pensamiento en dos partes: la primera se conecta con las palabras y la segunda, con su sintaxis. Según la tradición de la filosofía occidental, el pensamiento es razonable y lógico. Pero si le agregamos los elementos de la filosofía y la lingüística orientales, se extiende no poco su ámbito generalmente aceptado. El chino, por ejemplo, es un idioma con caracteres simbólicos diferentes a los demás alfabetos. La gramática de esos caracteres no se ajusta a la de los sistemas occidentales y, por lo tanto, tiene una capacidad distinta para describir y entender a los objetos. El mundo escrito en chino no será 100% igual al que perseguían el "idioma" y la "virtud" de Russell.

Cuando estamos mirando y entiendo al mundo material desde distintos lenguajes, ¿significa ello o no que el proceso de comprensión implicado en cada lengua es diferente al de las demás? En otras palabras, podemos preguntar acerca de la validez de la célebre *Hipótesis Sapir-Whorf*:⁵⁶ ¿cada lenguaje humano lleva a una visión del mundo

⁵⁴ Traducir íntegramente esta canción no tiene mucho interés, pero ella propone once invitaciones para exhortar a once grupos de dioses a despedir al muerto y a bendecir a diferentes sectores de su descendencia.

⁵⁵ Russell, Bertrand, *My Philosophical Development*, The Commercial Press, Beijing, 1985, p. 9.

⁵⁶ Proponer esto no significa que el autor de esta tesis esté de acuerdo con los resultados de aquella hipótesis. Tan sólo la trae a la discusión para ilustrar lo pertinente de estos problemas.

completamente distinta? La respuesta clara es que no en términos absolutos, pero sí en numerosos y variados términos relativos.

2.1 Distinción entre la palabra y el significado. Polémica sobre la capacidad para expresar lo verdadero en la China Antigua

Las influencias y los límites mutuos entre lenguaje y pensamiento se discutieron profundamente en varias escuelas de pensamiento del mundo oriental hace dos mil años. En China, este debate filosófico duraría casi mil años.

A diferencia de los lógicos y lingüistas del mundo occidental, los pensadores de China siempre “han mantenido una desconfianza hacia la capacidad de expresión de los propios idiomas”(Kojiro Yoshikawa, *El estudio del leer*). Desde la filosofía taoísta anterior a la dinastía Qin, que ya reflexionó sobre la existencia de una distancia entre la capacidad de expresión del lenguaje y el poder del pensamiento humano, las escuelas filosóficas y los pensadores chinos nunca llegaron un acuerdo al respecto. En términos sencillos, esta polémica puede entenderse bajo la interrogante de si “se puede explicar o no a las ideas mediante el idioma”. En el pensamiento chino clásico, se le ha llamado a este problema el de la “distinción entre la palabra y el significado”.

En el inicio del libro *Dao De Jing*, publicado dos siglos antes que las más importantes obras griegas, el iniciador de la filosofía taoísta, Lao Tze, también hablaba de los problemas del idioma. Pero a diferencia de la Biblia judeocristiana, Lao Tze no estaba interesado en la magia implicada en el lenguaje, sino que se enfocó en la complicada relación entre lenguaje y pensamiento:

道可道，非常道；名可名，非常名 (que puede traducirse básicamente como, “el Tao que se puede describir no es el Tao eterno; el nombre que se puede describir no es el nombre eterno”).

Esta sencilla frase contiene sólo 12 caracteres chinos, pero los convierte a ellos en las

palabras que serán las más difíciles de comprender y traducir en los siguientes dos mil años. Sobre todo, no importa tanto cómo explicar “Tao” y “nombre”. La idea general de Lao Tze es más o menos clara. “Tao” se puede entender como “ley” o como “camino”. Su significación real está más cercana a la de “virtud original”. En este sentido, esta frase clásica también pudiera traducirse con el aserto que dice: “la verdad se puede explicar por el lenguaje, pero la verdad explicada no es eterna; Los seres del mundo se pueden nombrar, pero no con los nombres reales de los seres del mundo”.

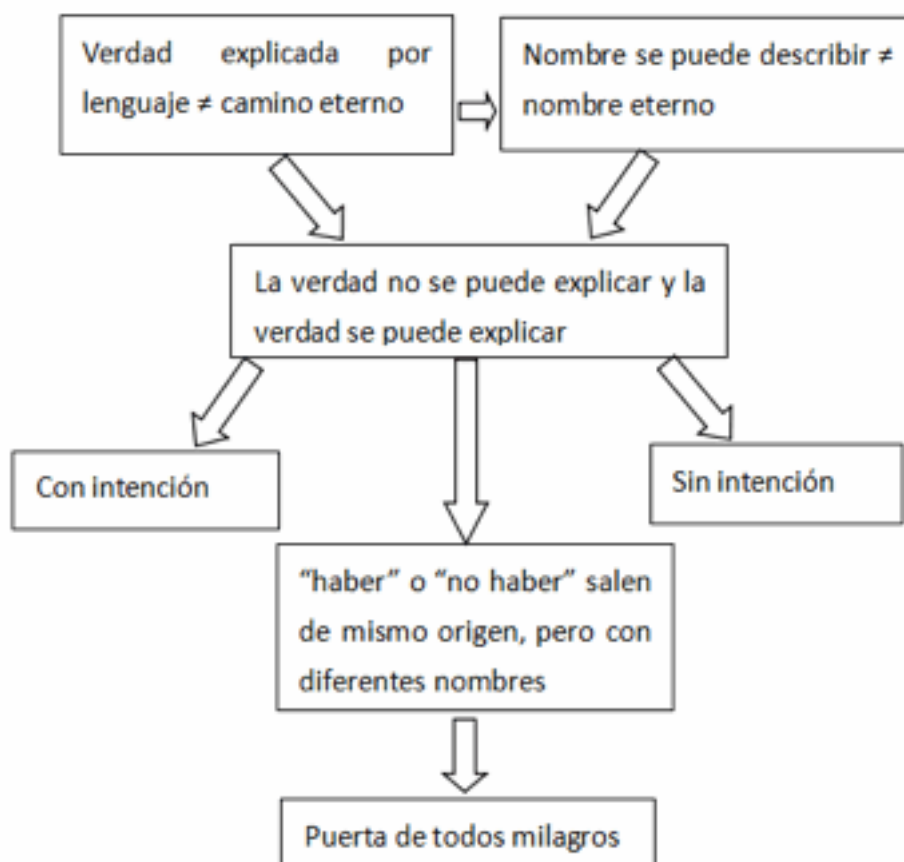


Gráfico 2.1: Explicación de la sentencia, “el Tao que se puede describir no es el Tao eterno; el nombre que se puede describir no es el nombre eterno”.⁵⁷

Aún más sencillamente, lo que Lao Tze propone es que “la verdad eterna no se puede

⁵⁷ Liao, Deming, “Controversia del Tao y las nuevas explicaciones”, en *Religious Studies*, 2013.

explicar completamente por el lenguaje”. Ahora bien. En otra obra clásica de la historia filosófica de China, el *I-Ching* o *El Libro del Cambio*, puede leerse directamente:

*Confucio dice: “las cartas escritas no pueden expresar las palabras y las palabras no explican completamente las opiniones. ¿Pero entonces no podemos encontrar al pensamiento real de los maestros?”.*⁵⁸

El *I-Ching* expresa claramente que el “lenguaje” y la “literatura” no pueden explicar completamente las “opiniones”. Al mismo tiempo, dicho libro está tratando de encontrar una forma efectiva para manifestar la verdad, porque si no, no funciona completamente el idioma. La respuesta del *I-Ching* es, así, un sistema simbólico de “sobre o súper lenguaje”, que incluye un “sobre o súper conocimiento común”, por medio de los 64 *Hexagramas*.

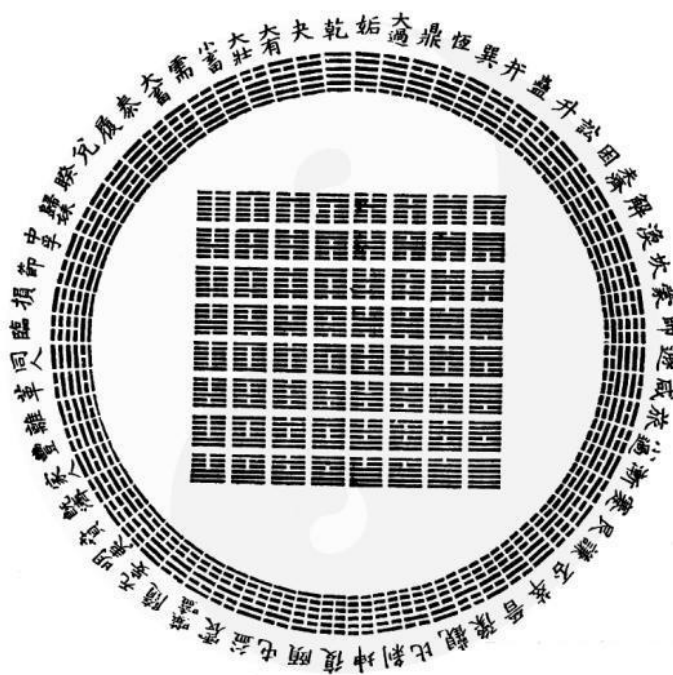


Grafico 2.2. Los 64 hexagramas de Fuxi (Sistema simbólico tradicional de China)

Gracias a los 64 hexagramas, el *I-Ching* ofrece una salida para vincular la virtud universal

⁵⁸ *I-ching*, Zhonghua Book Company, Beijing, 2010, p. 301.

con un “sobre” o “metalenguaje”; como un camino clásico de la filosofía tradicional China. Pero esta salida, por supuesto, no soluciona el problema. Así, la “distinción entre la palabra y el significado” permanece en el ámbito filosófico chino como una pregunta famosa, que se ha hecho objeto de varias explicaciones.

Siguiendo el camino de Lao-Tse y del *I-Ching*, otro líder de los pensadores taoístas chinos, Chuangzi, junto con los pensadores budistas, reiteró la opinión de que “el lenguaje no puede explicar completamente la idea.” En comparación con Lao Tze, Chuang Zhou, tiene una idea más avanzada o sofisticada:

道不可言，言而非也；道不可见，见而非也 (que puede traducirse básicamente como, “el Tao no puede explicar y el Tao explicado es incorrecto; el Tao no puede mostrarse y el Tao mostrado es falso”).⁵⁹

Todas estas ideas son muy parecidas al idealismo de Occidente y también se repiten mucho en las obras budistas chinas; especialmente en la escuela Zen: “*déjate de acciones de búsqueda mental y de explicación lingüística, para poder llegar a la virtud e igualdad universales*” (《*Karunika-rāja Prajñāpāramitā sūtra-guan ru lai pin*》). “*Hasta que terminen todo el lenguaje y la escritura, llegará el único camino* (《*Vimalakirti Sutra-ru bu er fa men pin*》) ”.

Entonces, las visiones de los filósofos taoístas y budistas han confluído en la idea de que el lenguaje no sólo tiene dificultades para expresar claramente las opiniones, sino que además implica un obstáculo para conocer la verdad. Durante la Dinastía Wei y la Dinastía Jin, del año 220 al 420 D.C., esta tesis continuó desarrollándose mucho con la escuela Xuanxue o Neotaoísta.

Pero, por otro lado, también ha habido otro importante grupo de filósofos chinos que ha defendido la propuesta de que “el lenguaje puede explicar completamente la idea.” La mayoría de ellos pertenecen al confucianismo y el moísmo. Gracias a los esfuerzos de los

⁵⁹ Chuang Zhou, Chen Guying, *Chuangzi*, Zhonghua book Company, Beijing, 2007, p. 668.

escribas del confucianismo, el respeto hacia el poder del lenguaje alcanzó una cumbre durante la Dinastía Han. En el libro *Analectas de Confucio*, el maestro, para empezar, no se sumaba al problema de la “distinción entre la palabra y el significado”. Le importaba más la lucha en contra de las palabras demasiado floridas y retocadoras. Para decirlo en inglés, “*The Master said, ‘In language it is simply required that it conveys the meaning. (Confucius, Book XV)’*”.⁶⁰ Según Confucio, el objeto del nacimiento de un idioma y de su uso apropiado es contener a la idea. En este sentido, a Confucio no le preocupaba la “capacidad del lenguaje para explicar las opiniones”. Por el contrario, a su juicio el uso incompetente de un idioma dañaría la interpretación de las ideas, lo cual es perfectamente coincidente con el parecer de Thomas Reid.

Aunque en el campo de la filosofía política los moístas (o humanistas) son muy diferentes a los confucianistas, ambos comparten opiniones parecidas en la filosofía del lenguaje. Mozi manifestó que quien “*maneja un idioma y expresa las opiniones, da lugar a la claridad de su alma (Mozi-Canon I)*”.⁶¹ Según él, el ser humano puede efectuar la expresión completa de su idea o de un pensamiento virtual, con un uso correcto del lenguaje. Desde este punto de vista, los iniciadores del confucianismo y el moísmo creían que el “lenguaje explica completamente a la idea”. Tal no es solamente una capacidad asequible, sino también un objetivo para los pensadores.

En los años prósperos del Neotaoísmo, Ouyang Jian, un pensador materialista contrastante con el grupo de los idealistas, encabezado por Wang Bi, escribiría un texto intitulado, “*Análisis sobre la explicación completa de la idea por el lenguaje*”. En dicho texto, Jian aludía a un sabio “señor diferente a todos demás”, que sostenía su idea de explicar la verdad con el lenguaje:

....Sin importar quien hable, en toda la historia siempre hemos discutido sobre los nombres de los seres. Los sabios y el maestro no pueden dejar de usar las palabras. ¿Por qué? Posiblemente por que tenemos una idea en nuestra alma y sólo podremos

⁶⁰ http://www.gushiwen.org/GuShiWen_bbaeaafc70.aspx; “El Maestro dijo: con respecto al lenguaje, sólo se requiere que contenga al significado (Confucio, Libro XV)”.

⁶¹ Confucio, *The Analects*, Editorial Pueblo de Hunan, 1999, Changsha, p. 182;

mostrarla por medio del lenguaje. Los nombres se conectan con las materias. No se puede discutir las sin nombrarlas. Es imposible relacionar al pensamiento y al mundo material sin el lenguaje y tampoco se puede hacer un reconocimiento de las cosas sin su nombre. Con el reconocimiento de los nombres de los entes alguien puede conocer los múltiples ámbitos del globo. Con la expresión fluida de las palabras “pensamiento” y “sentimiento”, se pueden representar pensamientos y sentimientos. Estudiando con la razón, vemos que todos los entes pueden recibir sus nombres naturales y que sólo un discurso razonable debería darles esos nombres. Si se quiere hablar sobre la verdad o presentar alguna idea, es preciso recurrir a los nombres y lenguajes. Pero los nombres y lenguajes cambian como cambia el mundo material. Del mismo modo que con el tocar y el sonar, el cuerpo y la sombra, no se puede separar al lenguaje de las cosas. En todo este sentido, creo que el lenguaje puede explicar completamente a la idea...⁶²

En su artículo, Ouyang Jian argumenta profundamente la razón de que el “lenguaje pueda explicar completamente a la idea”. En su opinión, el lenguaje no sólo lleva nombres a todas partes del mundo, sino que también participa en los procesos de argumentación de la verdad. En sus palabras, ni siquiera “los santos pueden vivir fuera de lenguaje”. Ignorar un instrumento tan permanente en la búsqueda de significaciones y del valor mismo, no es una acción razonable. Pero Ouyang Jian no tuvo tanto espacio académico y social para expresar fielmente su idea. Hoy en día, el campo filosófico de China ya puede conocer su pequeño texto, gracias a la colección de libros “*Arte y Literatura (Yi Wen Lei Ju)*”, que lo publicó después de siglos. El texto data del año 624 D.C.

Durante 2000 años, las dos visiones continuaron sus discursos. Y cuando llegaron a China la filosofía y la lingüística occidentales, también el tema de la “distinción entre la palabra y el significado” alcanzó explicaciones desde otro sistema de pensamiento. En el primer libro occidental de gramática china, *Mashi Wen Tong (Germination of modern linguistics in China)*, puede leerse que “a todas las razas humanas en el mundo, sin importar su color de piel, Dios les dió el espíritu y el espíritu produce pensamientos; pensamientos que

⁶² Ouyang Jian, *Análisis sobre la explicación completa de la idea por el lenguaje*. Colección Arte y Literatura. Shanghai Classics Publishing House, Shanghai, 1985, p. 348.

llegarán hasta ideas dichas.” Objetivamente, estas dos opiniones se mantienen en todas partes de la historia de China. Y al igual que para la mayoría de las preguntas clásicas en el campo filosófico, para dicho problema todavía no hay una respuesta cierta, aunque se desarrollaron mucho las explicaciones de distintas escuelas.

Los pensadores de la antigua China siempre investigaron con cuidado la integración y separación del lenguaje y su significado. Al mismo tiempo, ellos siempre tomaron sus propias filosofías como la “verdad definitiva”, convirtiéndolas en una típica filosofía china “callada”. Este modelo de pensar dejó huellas claras en las obras artísticas tradicionales de China. En las pinturas chinas, la técnica de “dejar” o de que algo “quede vacío”, siempre ocupa una posición muy importante. Al cielo, el mar, el camino o el espacio, no se los pinta con la pluma, sino que quedan en el papel como partes vacías, exactamente como una prueba material de lo que se dice en filosofía: que bien puede haber “ideas sin expresar (mediante símbolos)”.

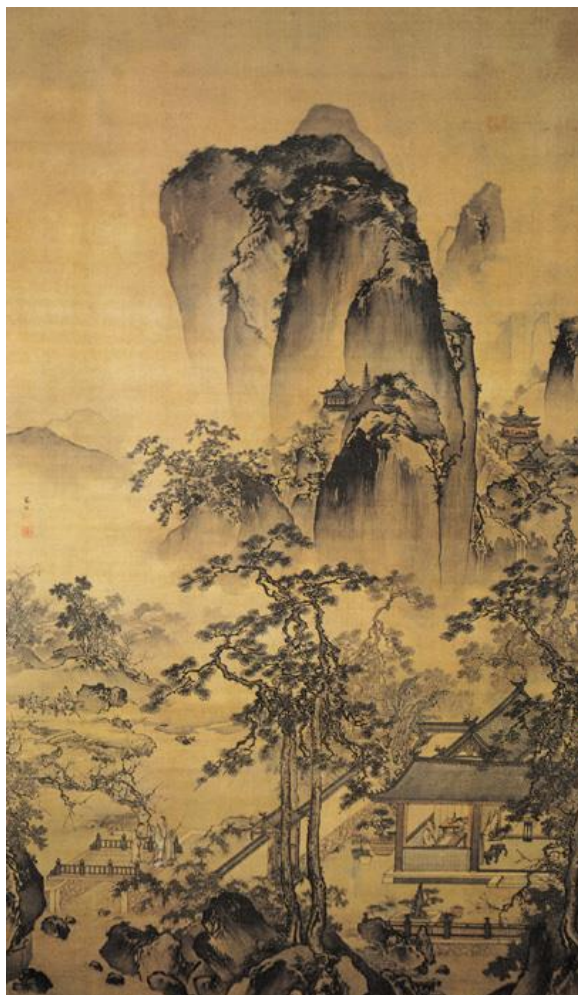


Gráfico 2.3: *El patio con pinos* (Zhu Duan, Dinastía Ming), obra en la que se aprecia claramente la técnica de dejar que muchas cosas “queden vacías” en el papel

2.2 La comprensión y el pensamiento entre lenguajes. El universal y la diferencia (un pequeño análisis a partir de la frase “What We Talk About When We Talk About Love”)

En los sistemas filosóficos de diferentes épocas pasadas, el lenguaje o idioma siempre ha tenido gran importancia. Pero este punto siempre ha sido planteado justo desde el lenguaje o la familia de lenguas y la cultura y la etnia de los propios pensadores, inclusive y especialmente en Europa.

Allí este tema se empezó a discutir profundamente sólo después del siglo XIX, no sólo en el campo de la lingüística, sino también en el de los filósofos. El académico español L. Hervas y Panduro publicó entre 1800 y 1805 un *Catálogo de las Lenguas* y el lingüista alemán

J.G. Adelang publicó en 1806, *Mithridates, oder allgemeine Sprachenkunde*. En estos dos libros se abordaron por primera vez las comparaciones entre las propias lenguas de sus autores y las de otras culturas.

De hecho, fue con Wilhelm von Humboldt, un académico que conoció múltiples idiomas europeos, americanos y asiáticos, con quien esa comparación y aún la búsqueda para encontrar el elemento principal del lenguaje, comenzó a tomar la forma de una carrera profesional. Ya en las primeras décadas del Siglo XIX, Johann Wolfgang von Goethe pronunciaría una declaración clásica del campo en su obra, *Máximas y reflexiones*:

*Quien no conoce las lenguas extranjeras, no sabe nada acerca de la suya.*⁶³

La idea de Goethe no era claramente que Homero o que Guan Hanqing, quienes tan sólo hablaban su idioma materno (el griego antiguo y el chino, respectivamente) no fueran en realidad maestros de su propia lengua. En la opinión de Goethe, “manejar excelentemente el idioma materno” es algo muy diferente a “conocer la significación real del idioma”. Y esta diferencia no sólo era de contenidos, sino que también se refiere a la intención de los usuarios del lenguaje. No cabe duda de que el arte de usar con total solvencia y corrección el idioma materno y el conocimiento filosófico de lo que pueda ser el propio lenguaje, son dos vertientes naturales de la propia filosofía del lenguaje.

Desde esta lógica, observemos nuevamente a esos dos maestros de la literatura, Homero y Guan Hanqing. Aparte de que los dos narraron historias que han podido traducirse a otros idiomas e interpretarse desde otras culturas, ellos también lucharon con las posibilidades y limitaciones de sus propias lenguas, a fin de lograr expresar las ideas y sentimientos más profundos.

Según la tradición de la filosofía del lenguaje, los idiomas son traducibles unos en otros, propiamente en sus partes o significados generales comunes y no tanto en los significados precisos de sus términos específicos. Así el contacto entre las civilizaciones o culturas que se han desarrollado en el mundo, ha permitido la traducción de sus productos y aportes, en

⁶³ Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, China Social Sciences, Beijing, junio de 1982, p. 77.

rigor, generales, y no tanto la traducción de significados de gran detalle en esos mismos aportes y productos. En otras palabras, las traducciones generales son perfectamente posibles, pero las literales y puntuales, no lo son.

Siguiendo el célebre ejemplo de Raymond Carver, cuando propuso la frase, “*de qué hablamos, cuando hablamos del amor*”, el escritor japonés Haruki Murakami se preguntaría, “de qué hablo, cuando hablo de correr”, haciendo eso desde su Lejano o Extremo Oriente. Así llegamos a frases parecidas, como “de qué hablamos cuando hablamos de empresas sociales” o “de qué hablamos, cuando hablamos de series on-line”. Por supuesto que se trata, en realidad, de las mismas frases pronunciadas en diferentes idiomas, pero es obligado reconocer que aquellas frases manifiestan, en las distintas lenguas, ciertas “microdiferencias” innegables.

Este problema se planteaba ya cuando el poeta e intelectual francés Paul Valéry, como se puede apreciar en una *Anthologie des Poètes*, preguntaba “*pues ¿de qué hablamos cuando hablamos de poesía?*”: “*Mais, de quoi parle-t-on, quand on parle de Poésie?*”.⁶⁴

No sólo en campo del significado, sino también en el de la estructura gramática, una misma frase en francés o en español son muy parecidas. Esta similitud tiene una razón muy simple: dichos idiomas pertenecen a las lenguas romances y son lenguas emparentadas. La frase inglesa de Raymond Carver (que da título a su novela), “*what we talk about when we talk about love*”, pertenece al ámbito de las lenguas germánicas o sajonas. Su forma tiene un claro parecido con la frase de Paul Valéry y comparte, incluso, el modo interrogativo. Pero notemos que, a diferencia de la de Valéry, la frase de Carver no quiere preguntar nada.

También en los idiomas orientales, para un mismo contenido general, se presentan pequeños cambios de énfasis y de modalidad. El título de la novela de Carver, en idioma coreano, se escribe de este modo: “*사랑을 말할 때 우리가 이야기하는 것*”. Y si se traduce esta frase al español, encontraremos que en ella se modifican ciertas partes “pequeñas” o sutiles, tanto entre el coreano, como en el inglés o en el español. La frase, “*de qué hablamos cuando hablamos del amor*”, se convierte en coreano en “*las cosas que significamos cuando*

⁶⁴ Paul Valéry, *Anthologie des Poètes de La N. R. F.*, Librairie Gallimard, París, 1958, p. 12.

hablamos sobre amor”, pero lo interesante es que desaparece cualquier alusión a elementos interrogativos, que se mantienen en las frases inglesa y española.

Y volviendo la mirada al idioma japonés, considérese el título que Haruki Murakami copió de Carver, cuando escribió en su lengua natal, *“de qué hablo cuando hablo sobre correr”*. En japonés este aserto se escribe, *“走ることについて語る時に僕の語ること”*. Y al decir ello Murakami muestra un carácter especial del idioma japonés. En japonés, la palabra “僕” es una palabra que se refiere a un adulto masculino. De esta manera, con esta simple palabra, el escritor japonés declara la identidad sexual del orador, algo que no se puede lograr cuando se dice la frase en lenguas romances o en lenguas germánicas, que no se refieren expresamente a un sujeto individual masculino.

Planteamos este problema desde las expresiones parecidas de Carver, Murakami y Valery, pero podríamos ilustrarlo con cualquier otro enunciado o con los usos de cualesquiera lenguas humanas. La traducción general entre éstas es perfectamente posible, pero una traducción exacta o puntualísima, no. En el terreno práctico, la comunicación interlenguajes humanos se puede lograr de múltiples formas y es perfectamente posible. Existe, sin lugar a dudas, una distribución internacional de publicaciones o de obras artísticas o avances científicos y tecnológicos. Operan fluidamente instituciones internacionales tales como la Organización de las Naciones Unidas o la Organización Mundial de Comercio. Ciertas lenguas específicas, como ha sucedido con en el último siglo con el inglés, se utilizan y aprenden en todo el mundo, conectando a culturas muy diversas, las cuales tienen lenguas muy diferentes. Y en la actualidad la Internet ha acentuado este mismo fenómeno, para potenciar las comunicaciones globales. Aquella Torre de Babel de la que hablara la biblia judeocristiana, misma que es una realidad y e implica una metáfora muy adecuada de lo que ocurre con toda la humanidad, ha sido superada de dos maneras básicas.

Una primera ha sido mediante la adopción de metalenguajes o la construcción de nuevos sistemas simbólicos, tal como ha ocurrido en el campo científico y tecnológico moderno y contemporáneo. Esta modalidad es muy apreciable en los lenguajes de la química, la estadística o la informática o computación. Esos lenguajes consisten en sistemas con elementos muy simples, con un alto nivel de profesionalización, que no se pueden

extender a otros campos de la comunicación. Y para comunicar con estos sistemas, se necesitan aprendizajes especiales. Quienes los adquieren pueden comunicar muchas cosas, pero no todo lo que se pudiera decir desde sistemas específicos diferentes, cuya traducción general a otros es muy factible, aunque no cuando se busca una traducción exacta, puntual y literal de sus significados específicos.

Por otro lado, especialmente en el campo social y político, puede hallarse el otro modo de superar a la Torre de Babel de los lenguajes humanos. Es, precisamente, mediante aquellas interpretaciones más o menos correctas que operan en la traducción del sentido general de los signos de cualquier lengua. La base de estas interpretaciones es la o las *“general words”* (o *“palabras generales”*), que nos llevan hasta los *“proper names”* (*“nombres apropiados”*) de las cosas, a fin de lograr transportar una expresión hacia múltiples sistemas lingüísticos. Curiosamente, Thomas Reid hizo consideraciones muy interesantes e importantes acerca de estas *“general words”* y estos *“proper names”*. Tal segundo modo de remontar la Torre de Babel, aflora muy claramente cuando se conocen y se toman en cuenta múltiples idiomas para decir cualquier cosa o hacer cualquier enunciado. Vale la pena revisar más a fondo esta segunda manera o modo, regresando a las teorías de Thomas Reid.

2.3 Las posibilidades y límites de la expresión en el “lenguaje cotidiano”. Thomas Reid, las palabras generales y los nombres apropiados

Como filósofo del sentido común, Thomas Reid también fue un defensor del “lenguaje cotidiano”. La contribución de Reid a la filosofía del lenguaje suele ignorarse mucho (e injustamente) en la historia del pensamiento. En efecto, Reid no publicó especialmente un libro sobre este campo, sino que sus opiniones sobre el lenguaje se distribuyeron en todos sus escritos. Y en este contexto también pudiera proponerse una idea aún sin probar: que existe una línea de continuidad entre Thomas Reid, G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein (véase al respecto, el capítulo anterior de esta tesis), cuando se piensa en el idioma cotidiano, a fin de ilustrar la presencia de un sentido común humano.

Esta idea pudiera despertar muchas suspicacias porque los tres filósofos son

considerados muy contrastantes. Pero si repasamos sus ideas respectivas acerca de los signos y símbolos naturales, podría encontrarse que las opiniones de Thomas Reid acerca del lenguaje cotidiano fueron el inicio de las de los siguientes dos filósofos.

En la opinión de Reid, el lenguaje cotidiano no sólo existe como un instrumento de comunicación entre individuos, sino que también ejerce una función mental. Para criticar al idealismo presente en David Hume, Reid declaraba que la mente también puede ser abordada por uno de sus productos, que es el propio sistema lingüístico. Dice así, acerca de la “captación simple”:

As all the operations of our mind are expressed by language, everyone knows that it is one thing (a) to understand what is said, to conceive or apprehend its meaning, whether it is a word, a sentence, or a whole speech; and it is another thing (b) to judge concerning it, to assent or dissent, to be persuaded or moved. (A) is simple apprehension, and can occur without (b); but (b) cannot occur without (a).⁶⁵

Aquí Reid destaca que no importa mucho la autenticidad o la exactitud de dicha “captación simple”. Lo importante es que ella ya es lenguaje que se refiere a cierta entidad real o a cierta realidad. Sin la participación del lenguaje, no existe, pues, el proceso de pensar algo. Para ciertos filósofos orientales, esta opinión era particularmente importante. En la sección pasada, hablamos ya de la clásica tesis china de que el “lenguaje no puede explicar completamente a la idea”, especialmente en el campo de la filosofía budista y taoísta. Para estas filosofías, nunca podemos decirlo todo de la realidad y ello está relacionado con la posibilidad de que actuemos o no de una manera virtuosa.

Reid no se introduce mucho en la cuestión de la “naturaleza de lenguaje”. Pone más atención a los idiomas prácticos. Lo más valioso de su obra es que discute en el campo

⁶⁵ Tomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Editorial de Universidad de Zhejiang, Hangzhou, mayo de 2010, p. 219. “Como todas las operaciones de nuestra mente se expresan mediante el lenguaje, todo el mundo sabe que una cosa (a) es entender lo que se dice, concebir o captar su significado, ya sea una palabra, una frase o todo un discurso, y otra cosa (b) es juzgar ello, aceptarlo o rechazarlo y ser persuadido o influido por ello. (A) es una captación simple que pudiera ocurrir sin (b); pero (b) no puede ocurrir sin (a)”.

filosófico la capacidad de expresión del lenguaje y concluye que se puede decir, al menos aproximadamente y mediante signos lingüísticos, la naturaleza, si no total o final, al menos si parcial y verdadera –en cierta medida– de las cosas. En su libro *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, de 1785, Reid aceptaba la significación universal de muchas palabras en distintos idiomas, apelando a lo que denominaba la “*general word*”, la palabra o el término general (tal como “casa”, “ser humano”, “perro”, “historia”, “ser” y un infinito etcétera). Reid seleccionaba sus “*general words*” por su sentido universal y aseguraba, entonces, que existen unos “*propers names*”, unos nombres apropiados para las cosas, según su significación en cada idioma (“esto es una casa”; “ése o aquélla es un ser humano”, etcétera). Según Reid, los “*propers names*” describen y designan individuos y las abundantísimas “*general words*” definen sus atributos. Es así como escribió:

*...Now all attributes must from their nature be expressed by general words, and are so expressed in all languages. In ancient philosophy, attributes in general were called by two names that express their nature: “universals”, because they can belong equally to many individuals; “predicables”, because whatever is predicated—i.e. affirmed or denied—of one subject could be predicated of others as well, and therefore is a universal and is expressed by a general word.*⁶⁶

En el sistema teórico de Reid, la “*general word*” no puede abarcar a todas las características de una especie; sólo se centra en partes diferentes de un objeto con respecto a otros y como características únicas del mismo. Dentro de dichas “*general words*” existen subniveles para las características. Por ejemplo, dentro del “azul”, caben el “azul celeste” y el “azul marino”. Al mismo tiempo, Reid tampoco pensaba que el uso de la “*general word*” llevaba a los problemas idealistas que plantea el lenguaje. Hay que distinguir a la “*general word*” del objeto o la característica real que esa “*general word*” tiene el poder de mencionar.

⁶⁶ Tomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Editorial de Universidad de Zhejiang, Hangzhou, mayo de 2010, p. 258. “Ahora bien, todos los atributos deben, según su naturaleza, ser expresados mediante palabras generales y así se expresan en todos los idiomas. En la filosofía antigua, los atributos en general eran llamados por dos nombres que expresaban su manera de ser: ‘universales’, en tanto que pertenecían igualmente a muchos individuos, o ‘predicables’, siempre que fueran predicados –es decir, afirmados o negados– de un sujeto que podía ser un predicado también de otros sujetos; y por lo tanto, ser un universal que se expresaba mediante una palabra general”.

Para cualquier persona normal, es muy claro que hay una diferencia entre la manzana real y su concepción mental de esa manzana; o bien, que el concepto de azúcar no es, su vez, azucarado.

Reid también prestó mucha atención al malentendido interlingüístico. Según el, los idiomas se parecen a un “sistema simbólico de compromisos (como el sistema simbólico de la ciencia misma)”, que no significa nada para la gente que está afuera de ese sistema. Escribió en un texto aparte de sus grandes obras:

Suppose that ideas represent things like symbols; in this way, words and writing are known to express everything. Let the intellect, therefore, be instructed by ideas ... like a written or printed book, teaching us many things that are external, that have passed away, and that will come to be. This view does not solve the problem; for who will interpret this book for us? If you show a book to a savage who has never heard of the use of letters, he will not know the letters are symbols, much less what they signify. If you address someone in a foreign language, perhaps your words are symbols as far as you are concerned, but they mean nothing to him.⁶⁷

Como filósofo, Reid no trataba de discutir cómo ocurren en la práctica las desviaciones de una “*general word*” en los diversos lenguajes. En la época de Reid, todavía no se llegaba al nivel actual de globalización cultural y la tradición religiosa y filosófica británica no enfrentaba aún esos grandes desafíos. Pero hoy en día, los avances tecnológicos han sobrepasado por mucho al siglo de Reid. El espacio, el tiempo los modelos de comunicación han cambiado profundamente. En el mundo actual ciertas concepciones iguales o similares se transportan muy fácilmente a diferentes familias de lenguajes y las “*minidesviaciones*” de sus significados tienen muy distintos efectos.

⁶⁷ Reid, Thomas, *Philosophical Orations*, 1937 y 1989, p. 62. “Supóngase que las ideas representan a las cosas como símbolos de ellas. De este modo, se sabe que las palabras y la escritura lo expresan todo. Puede el intelecto, por lo tanto, ser instruido por las ideas, como un libro escrito o impreso nos puede enseñar muchas cosas que son externas a nuestra mente; o que han muerto; o que llegarán a ser. Esta visión no resuelve el problema; porque, ¿quién nos interpretará el libro? Si usted le muestra un libro a un salvaje que nunca ha oído acerca del uso de las letras, él no sabrá que las letras son símbolos y mucho menos, que significan algo. Si usted se dirige a alguien en un idioma extranjero, tal vez sus palabras sean símbolos tanto como pudieran serlo, pero ellas no significarán nada para ese hombre”.

2.4 Diferentes significados unitarios en los idiomas y una hegemonía lingüística oculta

Más de dos siglos después de Reid, el gran cambio mundial muestra dos elementos principales: la aceleración de la globalización y el desarrollo tecnológico, especialmente en el campo informativo. Gracias a estos dos elementos, las comunicaciones interlingüísticas o entre las lenguas se han convertido en un fenómeno común y han dejado de ser el elevado territorio exclusivo de los intelectuales.

Al mismo tiempo, el lenguaje también tiene más retos para explicar la vida social en la globalización que avanza calladamente. A diferencia de lo que ocurría en los gabinetes y los salones de los filósofos del pasado, ahora el lenguaje se muestra por detrás de las comunicaciones en sus múltiples formas, mediante instrumentos ocultos, inclusive. Y en este proceso se concreta una opción tan embarazosa, como exclusiva: la explicación de concepciones multiidiomáticas con un único idioma. Un sólo idioma se presenta como el generador de la única expresión posible para las *“general words”*, o para los únicos *“proper names”* de los que hablara el sistema de Reid. Y gracias a esta lengua o idioma hegemónico se pierde, rigurosamente hablando, el sentido original de las *“general words”* y de los *“proper names”*.

Retomando una metáfora oriental, es posible hablar de una *frontera* en donde se ubica el significado *“unitario”* de las *“general words”* y de los *“proper names”*. A esta frontera no la pueden alcanzar perfectamente ninguno de los idiomas humanos. Todos ellos se acercan o se alejan de dicho significado unitario, inaccesible de un modo completo, mediante las maneras en que se configuran tales lenguajes y los usos que les dan sus hablantes. Pero todas las lenguas de los seres humanos son capaces de captar lo que proponen las *“general words”* y los *“proper names”*, aunque ninguna pueda expresarlos perfectamente, puesto que lo hacen mediante palabras que agregan otros significados exclusivos de dichas lenguas.

Estas palabras generales y nombres apropiados son auténticos genes culturales que pasan de idioma a idioma (*“memes”*, los ha llamado el biólogo británico Richard Dawkins)⁶⁸,

⁶⁸ Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 189 y ss.

pero tuvieron siempre un idioma materno que le agregó significados adicionales y son recibidos por otras lenguas que le agregan asimismo otros significados adicionales y detallados. Lo que esto significa es que el sentido de tales palabras quedaría sólo precisado en lo que Reid llamaría “el sentido común de la humanidad” (“the common sense of mankind”), no obstante que ellas hayan nacido en una cultura y un lenguaje específicos, el cual le *agrega* significados puntualmente intraducibles a otras lenguas distintas. Las “*general words*” y los “*proper names*” son comprensibles en muchos o todos los idiomas, no obstante que ellos hayan nacido en alguno de esos idiomas; uno que no puede acaparar por completo el significado unitario de la “*general word*”. Y también se les apropia a éstas diferentemente en todos los idiomas; inclusive por aquella lengua que los inventó o generó, o bien que los propuso por primera vez.

No obstante que estas palabras y nombres ubicados en la “frontera del sentido común” no son todos sustantivos, de estos sustantivos se pudiera tomar un ejemplo bastante claro. Es la palabra árabe “*salat*”, que todos los seres humanos de la región del medio oriente, sin importar que sean musulmanes o no, pueden comprender como “un conocimiento obsequiado o regalado”. Desde luego, dados su nivel de conocimientos y sus creencias religiosas, no todas las personas entenderán a profundidad lo que expresa el término “*salat*”, pero eso no afecta la comprensión general de la palabra, debido a que ella es una parte habitual de su ambiente cultural. El término, por supuesto, no significa nada para alguien fuera de dicho ámbito.

En la época de Reid, la comprensión de esos “*proper names*” se distribuía en la misma cultura y sólo se llevaban a otras culturas por los intelectuales. Pero en los recientes dos siglos, la situación ha cambiado mucho y ya no se requiere demasiado del talento de los intelectuales. Hoy en día cualquier persona que no conozca ni se interese en el mundo islámico, pero que viva dentro del mundo informativo, se enterará fácilmente de la palabra “*salat*” y de su traducción o significado en su propio idioma.

Pero entre saber la palabra y su significado general y conocerlo a éste *completamente*, hay una gran diferencia y una trampa que suele tender el poder del propio idioma. Con respecto a las “palabras generales” situadas en la “frontera del sentido común, ¿cuál idioma

o lengua tiene el derecho de explicarlas mejor? Estamos hablando de la palabra “*salat*”. Pero los musulmanes del noroeste de China se refieren a tal “*salat*” como “*naimazi*”, recuperando una palabra persa, en su pronunciación y su sentido no musulmán. Así podemos encontrar que la palabra “*salat*”, en el noroeste de China, se dice de otra manera y no procede del idioma árabe, que es el idioma original del *Corán*. El idioma persa (y no el árabe) fue el que lograría poder en la antigua China e impuso su ventaja en esta parte del mundo.

En la historia, pues, se han dado casos de esta naturaleza, pero gracias a las revoluciones industriales y a la globalización comercial, los “*propers names*” adscritos a la mencionada “*frontera del sentido común*” viajan más frecuente y ampliamente por el mundo entero. Y conjuntamente con este proceso, ocurre simultáneamente cierto tipo inequívoco de hegemonía cultural. Una hegemonía cultural que está oculta y de la que debemos ser muy conscientes.

Otro buen ejemplo sucedido en China durante la historia moderna, tiene que ver con un tótem cultural muy importante para el pueblo chino: el “*龙*” (“*long*”), que suele traducirse al resto del mundo como “dragón chino”. Muchas familias reales lo tomaron como su insignia o símbolo durante miles años y también dejaría huella en la integración de múltiples tribus originales chinas, para terminar conformándose como un dios antiguo. La palabra “*long*”, que es todo un “*proper name*” en la cultura china, se presentó al mundo occidental hacia el siglo XIII con una cara distinta. Entre los siglos XIII y XIX, los académicos y misioneros occidentales tradujeron la palabra “*long*” a los idiomas latín, francés y portugués y utilizaron para ello los términos “*Serpens*” y “*Draco*”⁶⁹. Después de muchos años, de aquí resultaría la traducción asegurada para “*long*”, como “dragón”; un término muy presente en la mayoría de los idiomas occidentales (y por lo tanto, en Europa Occidental y en América). Como es bien sabido, “dragón” es una palabra bastante relacionada con grandes serpientes y con monstruos capaces de echar fuego por la boca. Sin embargo, la santidad y la singularidad implicadas en “*long*”, en el idioma original chino que crearía al término, no pudieron ser incorporadas a la traducción y además de todo esta

⁶⁹ Estos términos proceden del latín.

traducción, concretada en la palabra “dragón”, también le agregó al término ciertos elementos que no existen en el idioma chino.



Gráfico IV. Long chino y dragón occidental⁷⁰

En todo este proceso de traducción y promoción del afamado “dragón chino”, los propios usurarios del idioma oriental estuvieron ausentes y tampoco estarían en condiciones de explicarle la significación exacta de la palabra “*long*” a otras culturas. Hay múltiples razones para dar cuenta de este fenómeno: la gran distancia geográfica, la falta de intercambios culturales entre el Oriente y el Occidente y hasta la gran debilidad de China durante la segunda mitad del Siglo XIX.

Pero gracias a la traducción de “*long*” como “dragón”, los propios pensadores chinos ya sólo pudieron usar una palabra procedente de otra cultura, el término “dragón”, para definir un “*proper name*” de la tradición china, y así aceptaron y omitieron las grandes diferencias entre cierto sentido original y sus explicaciones occidentales. Aquí lo que ocurrió fue que ciertas civilizaciones poderosas emplearon su poder para usar y explicar un idioma y consolidaron una auténtica hegemonía, en virtud de la cual las palabras y frases de las civilizaciones débiles se vieron obligadas o quedaron destinadas a perder sus signos originales y a adoptar las explicaciones que les brindaban otras lenguas más poderosas. Con estas palabras “modificadas”, ¿cómo es posible que una cultura construya, entonces, sus

⁷⁰ http://blog.sina.com.cn/s/blog_53d854070100085v.html

propios sistemas de creencias?

Capítulo III: Diferentes caminos para conocer el mundo. Segunda parte.

La capacidad de sentir y la segregación entre culturas

En abril de 2017, por razones laborales, me encontré con el editor general de la revista argentina *Dangdai*, Gustavo Ng (伍志伟 en chino). Él es hijo de un migrante chino de la Ciudad de Taishan, en la provincia china de Cantón, y de una mujer argentina local. Nació en la Argentina, pasó su juventud en un barrio de Manhattan, en Nueva York, y regresó a América Latina ya adulto, para recibir educación superior y empezar su carrera profesional. En una entrevista de tipo oral conmigo, acerca de los asuntos de su familia, Gustavo me dijo que gracias a un ambiente favorable de razas y etnias en América Latina, casi no encontró muchos conflictos culturales en su vida personal. Pero también experimentó su gran problema personal: un sentimiento inseguro de identidad, porque su 50% de sangre china siempre ha jugado un papel como señal identitaria social evidente, que sin embargo, no forma parte de su identidad cultural real.

Aunque no pueden decir su nombre en chino exactamente, para el barrio urbano de Buenos Aires en donde viven él y su hermana, ambos son “los dos chicos chinos”. Comparando entre su nombre común en Argentina, “Gustavo”, y su apellido chino, “Ng”, éste último representa más su identidad cultural en el barrio de San Nicolás.

El padre de Gustavo Ng es un chino común. Por la tradición cantonesa de hacer comercio de ultramar y por sus características personales, él no creyó que existiera la necesidad de enseñarle a sus hijos “extranjeros” el idioma, la cultura y las costumbres de los chinos. Por el contrario, esperó a que crecieran como argentinos típicos en la sociedad local. Debido a eso, antes de visitar China por sí mismo como un adulto argentino, “China” significaba para Gustavo Ng nada más que una imagen borrosa; una idea indefinida.

En esta historia de una vida en particular existe un fenómeno curioso: el señor “伍志伟” y el señor “Gustavo Ng” son la misma persona, pero se ha producido una gran diferencia entre su identidad personal y social. Como dice Gustavo Ng, “Siento que una mitad de mí mismo es muy misteriosa y que jamás he conocido esa parte de mí.”

Esta “mitad” indica en cierto sentido su sangre china, pero también un significado que

se remonta hasta el origen de su padre y la civilización china de miles años de antigüedad. Esa identidad cultural realmente nunca aparece en la vida de Ng. Pero por ser él sumamente “especial” en su ambiente social, la parte china hace patente su existencia y es incluso más evidente que la mitad de su madre originaria de la Argentina, porque la costumbre social se hace por completo real. Incluso con la mejor y mayor de sus voluntades, Ng no puede aún comprender a fondo y en realidad la cultura original de su padre. Esa curiosa segregación aparece mucho en su vida cotidiana, pero jamás tan clara como la cuenta el propio Gustavo Ng.

3.1 Lo que se siente y la formación del conocimiento del mundo

Entre los sutras budistas chinos e indios existe una fábula muy famosa, llamada los “Ciegos que tocan a un elefante”, la cual cuenta una historia en extremo sencilla:

...Un día, el Rey del Espejo ordenó a sus sirvientes traer a unos ciegos y a un elefante a su palacio. El rey pidió a los ciegos que tocaran al animal gigantesco para conocerlo. Los ciegos tocaron diferentes partes del elefante, como la trompa, los colmillos de marfil, las orejas, la cabeza, la espada, la panza del animal, sus piernas delanteras y traseras e inclusive, sus huellas en el suelo, así como la cola. Al contestar a las preguntas de los ciegos, el rey decía siempre, “sí, es el elefante”.

Después, el rey ordenó que se llevaran al elefante y preguntó a los ciegos cómo lo describirían.

“Me parece que el elefante es como un tronco de árbol”, dijo quien había abrazado las piernas traseras del animal. Otro que había tocado los colmillos, lo corrigió: “no; es como una zanahoria gigante”. “No estoy de acuerdo con ustedes: el elefante es como un abanico”, dijo el que había agarrado una oreja del animal. “Ustedes están equivocados. El elefante es como una cama”, refutó otro que había alcanzado la espalda del animal. “El elefante no es sino una soga gruesa”, agregó otro que había sostenido la cola. Y otros ciegos hablaron de un árbol, una muralla o un

*mortero y comenzaron a discutir entre sí, despertando las carcajadas del rey...*⁷¹

El significado de esta fábula en las sociedades asiáticas es bastante simple: en la vida cotidiana se deben investigar los asuntos con una visión completa, a fin de evitar cualquier sesgo en la interpretación de ese tema. En sus palabras originales esta historia es un poema atribuido al propio Buda, lo que significa, además, que si alguien no conoce al budismo real, tomará los pequeños detalles como la verdad completa y absoluta, lo cual es una acción muy tonta.

En la visión de los filósofos orientales contemporáneos, existe otra forma de explicar esta fábula desde la epistemología y los modelos para conocer el mundo. Ella implica un ángulo interesante y práctico: los ciegos estudian básicamente al elefante (un animal desconocido) bajo el modelo de la “experiencia física” de que hablara Jean Piaget (en este cuento, a través del tacto⁷²), lo que pone de manifiesto una desviación evidente, porque falta proceder a la integración de todas las experiencias posibles. Pero este resultado no significa que el modelo cognitivo de los ciegos no sea razonable. Las experiencias físicas aprendidas mediante el tacto son una parte importante de la formación de un conocimiento correcto. Junto con la “experiencia lógico-matemática” y otros modelos epistemológicos tanto abstractos, como concretos, sería posible formarse un conocimiento integral del objeto.

Pero si desarrollamos un modelo cognitivo a partir de la cosmología, encontraremos un pequeño problema: ¿cómo lograremos un sistema completo de conocimiento y aseguraremos la exactitud de los conocimientos existentes? En su obra, *Los principios de la epistemología genética*, publicada en el año 1970, Jean Piaget presentaba su teoría del constructivismo, fundada en razones epistemológicas. Piaget declaraba que “*la cognición no inicia con un sujeto autoconsciente, ni es causada por un objeto que ya esté formado (desde el punto de vista del sujeto) y que estigmatice al propio sujeto. El conocimiento nace*

⁷¹ Instituto de Estudios de las Culturas Budistas de China, *Dirghagama-sutra*, Editorial de Cultura Regional, 1993, marzo, Beijing, p. 355.

⁷² Jean Piaget (traducido por Yuan Hui y Zheng Weimin), *Psicología y epistemología: una teoría sobre el conocimiento*, Editorial Qishu, Beijing, 1988.

de una comprensión de la interacción entre el sujeto y el objeto".⁷³ Si seguimos esta idea de Piaget, la cognición o el conocimiento es producto de una interacción y ni el sujeto ni el objeto pueden asegurar por separado el modelo práctico de esta interacción. Si aplicamos esta opinión a la fábula mencionada más arriba, encontraremos que *no se puede asegurar quién toca al elefante* y tampoco puede asegurarse *cuál parte de él ha sido tocada por los ciegos*. Este instrumento epistemológico ha surgido de la sabiduría del pueblo, de manera aleatoria y con base en la experiencia de los individuos. En el mundo práctico, éste es un camino muy habitual en la formación de conocimientos acerca del mundo.

En tales condiciones, las pequeñas diferencias entre los sujetos, los objetos y los instrumentos cognitivos afectan poco a poco las acciones y los resultados de la epistemología. Con base en los órganos sensoriales, el cuerpo físico, las creencias religiosas y las de la ciencia y la filosofía, se llega a distinciones enormes sobre el mundo objetivo.

En el ámbito de la filosofía del sentido común, Thomas Reid defendería su opinión sobre las sensaciones y percepciones surgidas a partir de los órganos sensoriales. Dicha "sensación" es muy diferente a la de los filósofos idealistas: no se apoya en el cartesiano "*pienso, luego existo*", sino que dice, en forma alternativa, que "*existo, luego me siento*". El modelo de percepción de Reid obliga a tomar en cuenta, en primer lugar, a los órganos sensoriales: "*sólo con unos órganos regalados por Dios, podremos conocer los objetos externos*".⁷⁴ Reid también destacaba, especialmente en su obra, *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, de 1785, la diferencia entre "órganos sensoriales" y "sujeto de las sensaciones": el proceso correcto debe ser que este "sujeto de las sensaciones" forma un conocimiento del mundo exterior a través de sus "órganos sensoriales".

Reid resume los procesos de formación del conocimiento a través de múltiples órganos sensoriales y crítica al idealismo de su época y entorno echando mano de los procesos prácticos. Como se menciona en la fábula de los ciegos y el elefante, el error principal de dichos ciegos es que se forman un conocimiento con base en las simples sensaciones que

⁷³ Wang Yin, "The Pluralism of Linguistic World Outlook: The 8th Paper on Linguistic Embodiment Based on Embodied Philosophy and CL", Journal of Chongqing International Study University, 1st of 2017, p. 112-117.

⁷⁴ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man (EIP)*, Editorial de la Universidad de Zhejiang, Hangzhou, 2010, p. 33.

experimentan, pero les faltan elementos tales como una “experiencia lógico-matemática”, que corrija dichas sensaciones parciales. Las sensaciones no son el punto final en el intercambio de información entre los seres humanos y el mundo externo. Cómo se elaboran los pensamientos o las nociones gracias a las sensaciones, es el siguiente paso de la cognición. En su obra *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, Reid explicaba el camino que existe desde las sensaciones hasta el conocimiento. El siguiente cuadro puede ayudar:

Sectores de la sensación	Formación del conocimiento a partir de las capacidades intelectuales humanas
Olfato	Memoria
Gusto	Concepción
Oído	Abstracción
Tacto	Juicio
Vista	Razonamiento
	Gusto

Cuadro 3.1 Los tipos de sensaciones y la formación del conocimiento según la teoría de Thomas Reid

Según Reid, propuestas de los filósofos idealistas como la de que la “formación del conocimiento es una búsqueda en nuestro interior”, no son muy razonables. Según su explicación, es una ficción lógica que deriva de un mal uso de las definiciones rigurosas y profesionales (sobre las funciones del lenguaje en el conocimiento, véase su discusión en el capítulo anterior). Decir que para conocer el mundo objetivo hay que proceder a su búsqueda en y por las conciencias interiores, no es un método aceptable para Thomas Reid. Si salimos de la metafísica y entramos el ámbito de la vida cotidiana, existe un procedimiento promedio: seres humanos con los mismos órganos sensoriales (y que no tienen problemas para sentirse situados el mundo exterior al de sus mentes), no sólo pueden producir las mismas sensaciones a partir de las mismas informaciones sobre el mundo exterior, sino que también pueden elaborar dichas sensaciones en pensamientos

iguales en virtud de su razón y su sentido común. Si recuperamos esta opinión en la vida cotidiana, puede asegurarse su exactitud en algunas ocasiones, aunque en otras no. Con respecto a las ocasiones inseguras, Confucio y sus seguidores ofrecerían sugerencias apoyadas en otra visión.

3.2 El “debate entre la naturaleza y el ser humano” y el “principio Jun-Chen-Zuo-Shi”. Una epistemología desde la ética

Desde la época de Confucio y de Lao Tze, existe un debate de miles años acerca del origen de la formación de una visión cósmica. Se llama el “debate entre la naturaleza (que para los chinos es el “cielo”) y el ser humano”. En algún sentido, este debate es uno de los temas principales de la filosofía china y contiene varios elementos. Por eso en esta tesis no vamos a hacer una investigación completa sobre el tema, sino que tan sólo atenderemos algunos de sus contenidos cercanos a las preocupaciones de la misma.

Pero el debate entre la naturaleza y el ser humano implica un discernimiento que tiene su base en la ética y muestra ciertos elementos epistemológicos. En su sentido original, “naturaleza (cielo)” significa “la verdad de la naturaleza”, que implica leyes o reglas naturales; y “ser humano” dice “la verdad de los seres humanos”, la cual implica la iniciativa subjetiva de los seres humanos de separarse del mundo natural. Si discutimos el tema desde el ángulo de la epistemología, podemos entenderlo desde la pregunta de “¿en qué forma podemos conocer el mundo; desde la verdad de la naturaleza o desde la de los seres humanos?”. Preguntas parecidas (pero no equivalentes) existen también en el mundo occidental: ¿El conocimiento del mundo es apriorístico o empírico?; “¿el origen del conocimiento es el mundo ideal o es el mundo material?”

Confucio y sus seguidores siempre han creído que “la verdad del ser humano” es una forma superior, porque implica la civilización, la organización de la sociedad humana, que es más avanzada que la de los seres naturales (que son, básicamente, las plantas y los animales, no propiamente todo el mundo natural): “ya que no puedo juntarme ni con las

aves ni con los cuadrúpedos, ¿con quién me relaciono, si no es con los seres humanos?”.⁷⁵ *El principio de la epistemología de los confucianistas es, pues, un conocimiento a partir de la organización de la sociedad.* Y esta epistemología con elementos éticos, pudiera extenderse hasta una visión universal:

*El Qian del I-Ching muestra el misterio de la verdad de la naturaleza, como padre de los seres; Kun es el principio material y sistemático del nacimiento del mundo, como madre de los seres. Soy un ser humano muy mezquino, pero mezclo verdades del Cielo (Qian) y la Tierra (Kun). Así puedo comprender mi ser físico como elementos que vienen de Kun y mi naturaleza espiritual como elementos de Qian. El pueblo son mis hermanos maternos y todos los seres en el mundo son de mi especie.*⁷⁶

Según el sistema teórico de Zhang Zai (1020 D.C.-1077 D.C.), filósofo confucionista de la Dinastía Song, las reglas básicas del confucianismo se usan para explicar la naturaleza y la sociedad humana. El origen del modelo epistemológico no son los órganos sensoriales ni las ideas, sino las reglas éticas. Explicar al mundo a partir de reglas de organización de la sociedad humana y de normas éticas es diferente de cómo lo hacen los modelos epistemológicos occidentales, desde Platón hasta los filósofos de la Ilustración. En este sentido, este modelo epistemológico especial de China tiene más profundidad para las personas y más sentido práctico que los del mundo occidental en la vida cotidiana de sus respectivos habitantes.

Por ejemplo, en la medicina tradicional china, existe un principio muy importante que se llama *el principio Jun-Chen-Zuo-Shi*. Explicado de manera muy sencilla, este principio propone que las diferentes características de las hierbas medicinales corresponden a la forma de organización política centralizada tradicional de la antigua China, controlando incluso las cantidades y proporciones en la fabricación de cada medicamento. Puede leerse así en la obra más antigua en el campo de la farmacia, *Sheng Nong Ben Cao Jing (El clásico*

⁷⁵ Confucio, *Analectas de Confucio*, Casa de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, 2009, Beijing, p. 239.

⁷⁶ Zhang Zai, “Ximing”, http://so.gushiwen.org/view_72758.aspx

yerbero de Sheng Nong):

...Hay 120 tipos de medicina de nivel superior iguales a Jun (el emperador) para salvar la vida; 120 tipos de medicina de nivel medio como Chen (el cortesano) para mantener la salud; 120 tipos de medicina de nivel bajo como Zuo y Shi (el asistente y el escribano), para curar la enfermedad; en el uso de las medicinas, se debe integrar al Jun-Chen-Zuo-Shi...⁷⁷

Para efectos prácticos, los farmacéuticos chinos contemporáneos establecen claramente este principio, bajo el siguiente cuadro:

Nivel de la Medicina	Función de la medicina
Emperador	Medicina que cura la enfermedad principal
Cortesano	Con dos funciones: a) Apoyar a las medicinas emperadores; y b) Curar enfermedades accesorias o colaterales graves
Asistente	Con tres funciones: a) Ser medicina asistente, a fin de fortalecer curaciones de nivel emperador y cortesano, o tratar enfermedades accesorias; b) Eliminar y reducir la toxicidad y gravedad de medicinas de tipo emperador y cortesano; c) Cuando la enfermedad es muy grave y hay dificultad para absorber medicamentos, la medicina asistente puede fomentar la aceptación de otras medicinas.
Escribano	Con dos funciones: a) Indica los elementos medicinales para la enfermedad; b) Armoniza todas las partes de la medicina

Cuadro 3.2 Diferencias de tipo *Jun-Chen-Zuo-Shi* en la teoría de la medicina china tradicional⁷⁸

⁷⁷ Gu Guanguang, *Shennong Ben Cao Jing*, Editorial Xueyuan, 2007, Beijing, prólogo, p. 1.

⁷⁸ Sitio Zhongyi, "Sistema de fórmulas medicinales chinas: Jun-Chen-Zuo-Shi", Guoyi.com, 2014-1-2, <http://www.tcm166.com/tcm/fangji/jc/10349.html>

La relación *Jun-Chen-Zuo-Shi* se muestra en una fórmula determinada, principalmente en la cantidad y la función de sus diferentes componentes. He aquí la fórmula “*Ma Huang Tang*” para curar el resfriado común:

Elementos de la medicina	Posición	Cantidad	Efecto
<i>Ephedra</i>	Emperador	9g	Provocar sudor para quitar el frío; Cura la tos y el jadeo
<i>Ramulus Cinnamomi</i>	Cortesano	6g	Apoya a <i>Ephedra</i> para quitar el frío y reducir el dolor en la cabeza y el cuerpo
Almendra	Asistente	6g	Ayuda a <i>Ephedra</i> a reducir inflamación de los pulmones
Regaliz	Escribano	3g	Armoniza todos los elementos

Cuadro 3.3 Proporciones de la medicina china, “*Ma Huang Tang*”⁷⁹

En los elementos, funciones y efecto final del medicamento se puede encontrar que aunque *Ma Huang (Ephedra)* juega el papel principal, otros componentes no sólo promueven el efecto del *Ma Huang*, sino que también reducen la toxicidad y armonizan la eficacia de la medicina. Esta simple receta parece todo un modelo de centralización de la antigua China: un emperador con poder absoluto, que cuenta con un sistema de gobernación fuerte e independiente, departamentos de supervisión administrativa y todo un mecanismo social de ética que apoya al modelo (es decir, *Li*, que significa “ritual”).

Establecer características de las medicinas tradicionales y sus aplicaciones a través de fórmulas que recuerdan reglas sociales, pareciera una acción absurda. Pero realmente este principio se ha utilizado en toda la historia de la medicina china, durante más de dos mil años. “*Jun-Chen-Zuo-Shi*” no solamente funciona como regla farmacéutica eficiente. Incluso

⁷⁹ Proporciones del medicamento chino “*Ma Huang Tang*”:
<https://baike.baidu.com/item/%E9%BA%BB%E9%BB%84%E6%B1%A4/4458523?fr=aladdin>

produce fenómenos que sobrepasan la realidad social y son estudiados por pensadores. Por ejemplo, el siguiente discurso sobre los movimientos de la posición del “emperador”, muestran la fluidez que existe entre la “verdad de la naturaleza”, dentro del propio campo político, y la santidad de la monarquía:

El libro Ben Cao Jing ya dice que el principio ‘Jun-Chen-Zuo-Shi’ tiene ya hecho su modelo. Comprendemos dicho principio por el régimen político, conforme al cual un emperador nombra a sus cortesanos para la función gubernamental y según su inteligencia monárquica... Aunque Ben Cao evalúa niveles entre medicinas, todavía existe la posibilidad de cambiar esos niveles, dada la situación concreta.⁸⁰

En contraste con todo lo sentido y el pensamiento abstracto de la escuela occidental del sentido común, el conocimiento de los confucionistas inicia con reglas sociales que implican un juicio de valor (el de la prioridad del emperador) y ofrece un análisis claro acerca del valor del mundo objetivo y los seres humanos. Claro que el confucianismo no abarca todo el pensamiento de la época clásica de China. Incluso en el período en el que los confucionistas lograron el poder en el discurso político,⁸¹ ellos tuvieron claro que recuperaban la idea de la integración entre la Naturaleza y el Ser Humano de la filosofía taoísta. Los confucionistas colocaron a la moral ideal en la “verdad de la naturaleza” y dijeron que las reglas morales (que no se cumplían completamente en la sociedad) radicaban en la “verdad de los seres humanos”, produciendo una “integración entre Naturaleza y Seres Humanos”, según la versión confucianista. Así, los seguidores de Confucio cooperaron con otras escuelas filosóficas y participaron en la formación de la epistemología de los intelectuales chinos, que incluía distintas visiones.

3.3 La vida cotidiana: diferencias cognitivas por la especialización del conocimiento

⁸⁰ Zhao Yan, *El Principio Jun-Chen-Zuo-Shi en las fórmulas de la Dinastía Ming*, Documento de Medicina China Tradicional, 2014.3, p. 23.

⁸¹ Desde la Dinastía Han, Dong Zhongshu aplicó la política de que “el confucianismo reemplaza todas las otras escuelas de pensamiento”.

Después de conocer la epistemología de los confucionistas a partir de ciertas reglas sociales, regresemos a las cuestiones anteriores. El sentido común de Reid nace en lo que se siente en la experiencia sensible, en la percepción; no hay ninguna duda acerca de este inicio cognitivo. En las sociedades modernas, el “sentido común” se integra mediante ciertos conocimientos (como lo sugerimos en capítulos anteriores, “sentido común” equivale en chino, a “conocimiento común”). En el contexto de la vida cotidiana, que es sólo un ámbito del conocimiento de los objetos, el sujeto conoce el mundo mediante ciertos conocimientos básicos.

Al inicio de este capítulo decíamos que una razón del problema de Gustavo Ng en torno a su identidad social y su “sangre” china, es que a los argentinos de su barrio les faltan conocimientos comunes referentes a China. Para dicho barrio argentino, “sangre” –o “raza”– es todavía un identificador muy importante para reconocer a los chinos. Si comparamos la situación de Ng con la de los chinos en países cercanos a la propia China, como Singapur, podremos encontrar diferencias muy fácilmente. En Singapur, “los chinos” forman una etnia bien delimitada: comparten la misma sangre, un mismo idioma y las mismas costumbres con los chinos que habitan China. Por eso, “sangre” no funciona en este país como un estándar para distinguir entre los “chinos de Singapur” y los “chinos de China”. Para ellos “el hijo de un chino y de una malasia”, por ejemplo, no significa propiamente un “chino”; se necesitan más referentes culturales, como son el género, el color de la piel o el idioma, para ser considerado un chino *auténticamente chino*.

Esta diferencia cognitiva no significa distintos niveles de conocimiento. Muestra, más bien, distintos contenidos de conocimiento entre diferentes comunidades. Para un ciudadano normal en una ciudad argentina pequeña o grande, “obtener conocimientos acerca de China” es una acción que es todo un lujo y hasta divorciada de la realidad. Pero para un habitante de Singapur, quien convive con la etnia china y vive cerca de la propia China (según la estadística oficial de Singapur, en el 2010 este país del sureste de Asia tenía 2.8 millones de chinos: un 74.1% de su población⁸²), “obtener conocimientos acerca de

⁸² Los chinos de Singapur. Véase

China” implica una acción sencilla y bastante práctica. Lamentablemente, conocer acerca de China o de asuntos chinos no es un elemento importante para la vida cotidiana en Argentina. Decir que alguien “no tenga conocimientos sobre China” no significa decir que alguien posea un sistema incompleto de conocimientos en ese país sudamericano. Para la sociedad argentina moderna y contemporánea, “conocer China” es tan sólo una demanda obligatoria para quienes quieran ser considerados sinólogos.

El historiador chino Han Qi, especialista en estudios latinoamericanos, ha analizado la estadística de los posgrados en estudios latinoamericanos que existen en la región continental de China.⁸³ De 448 jóvenes universitarios chinos (397 de maestría y 51 de doctorado), únicamente 20 estaban enfocados en los campos del pensamiento latinoamericano referente a pensamiento político general, teología, movimientos sociales, artes diversas y literatura. La mayoría de ellos se centraba en pensamiento político vinculado a la teoría del gobierno. Este es el interés primordial de los académicos y la demanda práctica más habitual en los estudios latinoamericanos que se emprenden en China, pero ello muestra un desequilibrio en el conocimiento de los intelectuales chinos acerca de América Latina. Sobre muchos aspectos de los problemas de América Latina, los académicos chinos no pueden ofrecer explicaciones y soluciones que se encuentren a la altura de lo que ellos mismos conocen con respecto a otras materias latinoamericanas. Simultáneamente, este fenómeno de desequilibrio académico aparece también en el pueblo chino y lo afecta en relación con su conocimiento de América Latina y el Caribe, a través de los medios de comunicación.

En la sociedad moderna, la diferenciación de las carreras produce distintos modelos de formación de conocimientos. Aquello que el filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) llamó la Era Axial (800 A.C.-200 A.C.), mostró que los maestros del pensamiento en todo el mundo cultivaban una educación general semejante; pero por el desarrollo acelerado de las ciencias naturales y sociales en los últimos siglos, para una persona es mucho más difícil, si no es que imposible en la actualidad, convertirse en un pensador “omnisciente” al estilo de

<https://baike.baidu.com/item/%E6%96%B0%E5%8A%A0%E5%9D%A1%E5%8D%8E%E4%BA%BA/6642630?fr=aladdin>
⁸³ Han Qi, “Futuro de cooperación universitaria en los estudios latinoamericanos entre China Continental y Taiwan”, Boletín Informativo de Estudios de la Historia Latinoamericana, 2017.1ST, pp. 14-57.

Confucio, Aristóteles o Buda. Hoy los seres humanos sólo estudian y llegan a dominar una parte especial y reducida de los conocimientos que existen. En el presente, la división social del trabajo alcanza un nivel extremadamente alto y produce una educación de y para profesionales. Y por los profundos cambios en los contenidos de la educación, los diferentes grupos sociales obtienen diferentes sistemas de conocimiento.

Pero inclusive en la época clásica de la educación general, “conocer todos los saberes” era por supuesto una condición ideal. Hablar de “todos los conocimientos” era y es hablar todavía de las diferentes caras de las muy distintas civilizaciones. Dividiendo toda la historia humana en los periodos que se quiera, inclusive en la Era Axial era imposible encontrar una civilización que contuviera “todos los conocimientos”. Y no sólo alguna civilización es incapaz de monopolizar todos los conocimientos; tampoco puede abarcar la totalidad de los de otras civilizaciones. Hoy en día, por ejemplo, se dice que con la revolución industrial de la moderna civilización occidental, ella se ha olvidado de los saberes que tenía en su anterior etapa premoderna.

Con base en el carácter “diferenciado” e “incompleto” de todos los conocimientos generados por las diversas culturas, podemos hacer la siguiente inferencia: en el proceso de conocer al mundo objetivo y sus entidades, diferentes grupos e individuos desarrollan múltiples experiencias e instrumentos cognitivos. Así, en distintas ocasiones, frente a un mismo objeto no es posible asegurar un mismo conocimiento.⁸⁴ La especie humana cuenta con los mismos órganos sensoriales, pero incluso a partir de ellos, tiene distintos instrumentos cognitivos y no se puede acceder al mismo resultado epistemológico, ni al mismo sistema que permita juzgar la exactitud del conocimiento.

3.4 Segregación cultural objetiva y sentido común colectivo

En el amplio período premoderno de Occidente, Sócrates afirmaría el carácter infinito de los conocimientos. Es posible conocer absolutamente algunas cosas, pero no poseer

⁸⁴ Eso no significa que “nunca” pueda ser igual en sus conocimientos de una misma cosa: en el siguiente capítulo se profundizará este tema.

absolutamente todos los conocimientos. Esta es una idea clara de su filosofía epistemológica, como ya puede captarse en el diálogo *Menón*, de Platón, en donde se afirmaba que es posible distinguir entre la simple conjetura u opinión, por un lado, y el conocimiento o *episteme*, por el otro.

Sócrates no permitió a sus continuadores en el mundo occidental aplicar su imaginación a un mismo sistema de conocimientos. Si una teoría dice que “así son las cosas”, ello no puede modificarse a voluntad. Desde la era de Platón hasta la época contemporánea, los sistemas racionales (que no sean primitivos, ni misteriosos) de conocimiento, que cuenten con una diferente base teórica o con distinta lógica, resultan aún inaceptables para el mundo filosófico occidental (no obstante que ellos existan objetivamente y que se tenga acceso a ellos mediante traducciones u otras formas de intercambio intelectual). Un ejemplo prototípico es el que representa G. W. F. Hegel y su comentario con respecto a Confucio y a su obra; comentario que expresó a pesar de que este gran filósofo alemán no hablaba chino y nunca visitó el país asiático. Hegel tan sólo leería ciertas partes de los textos de Confucio, ayudándose de una traducción efectuada por misioneros franceses:⁸⁵

*Tenemos conversaciones entre Confucio y sus seguidores en las que únicamente se define una moral común expresada en la forma de una buena y sólida doctrina, la cual puede encontrarse incluso mejor proferida en todos los lugares del mundo y entre todos los pueblos. Cicerón ofrece, por ejemplo, su De Officiis, un libro de enseñanza moral más completo y mejor que todos los libros de Confucio. Por lo tanto, él es sólo un hombre que posee una cierta cantidad de sabiduría práctica y mundana; una en la que no aparece una filosofía especulativa. Podemos concluir de sus trabajos originales que para su reputación hubiera sido mejor que nunca hubieran sido traducidos. Sin embargo, el tratado que produjeron los jesuitas (a partir de ellos) es más una paráfrasis que una traducción.*⁸⁶

⁸⁵Desde luego que el comentario de Hegel no representa a toda Europa. Leibniz y después Voltaire, Montesquieu y otros pensadores ilustrados, valorarían mucho la teoría de Zhu Xi, el maestro neoconfucionista. Existen pues, tremendas diferencias entre los pensadores occidentales de la Era Moderna, no solamente con respecto a sus respectivas ideas, sino inclusive con respecto a la valoración que efectuaron del pensamiento chino que pudieron conocer.

⁸⁶G. W. F. Hegel, *Discursos sobre la historia de la filosofía (Tomo I)*, The Commercial Press, 1959, Beijing, pp. 119-120.

Este comentario es muy conocido en el campo intelectual y filosófico chino. Muchos académicos chinos lo utilizan para justificar, inclusive, la occidentalización del mundo, o lo critican para defender sus opiniones nacionalistas. No vamos a analizar aquí todas las implicaciones de este comentario; sólo lo discutiremos desde el ángulo del conocimiento o la cognición.

Como admite Hegel en su discurso, él leyó a Confucio en una traducción al latín, efectuada por misioneros católicos francoparlantes. Según la opinión de He Lin, traductor del libro denominado, *Discursos sobre la historia de la filosofía*, debe tratarse del volumen, *Confucius, Sinarum philosophus, sive Scientia sinensis* editado en lengua latina por el misionero Jesuita belga, Philippe Cuplet (1623-1693). El académico francés de la Universidad de Sun Yet-Sen, Thierry Meynard, hizo un estudio acerca de esta traducción. En su opinión, aunque los misioneros intentaron eludir las tesis del neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming, a fin de recuperar al confucianismo clásico, finalmente su traducción no correspondió plenamente a sus deseos.

Primero vienen la selección del materia original a traducir y el proceso de traducción. Aunque los misioneros no querían adoptar la teoría del neoconfucianismo, se basaron en los llamados *Cuatro Libros* (el *Gran Saber*, la *Doctrina de la medianía*, las *Analectas de Confucio* y el *libro de Mencio*) para hacer su traducción (al igual que Zhu Xi). Pero realmente, en la época anterior a la dinastía Qin, importaban mucho más los denominados *Cinco Clásicos* (el *I-Ching*, el *Shujing*, el *Shijing*, el *Registro del rito*, *Los Anales de la primavera y el otoño* y acaso un sexto que a veces se añade a los anteriores: el *Yuejing*). Al mismo tiempo, en esa traducción al latín también se utilizaron muchas explicaciones de los neoconfucionistas.⁸⁷ Por eso, dada la selección de los materiales y el trabajo de traducción, los misioneros francoparlantes adoptaron una modalidad de neoconfucianismo vigente en el Siglo XVII y perdieron de vista algunos contenidos importantes de los *Cinco (libros) Clásicos*. Como ha escrito Meynard, “los misioneros definieron a los (textos) clásicos por sus

⁸⁷ Thierry Meynard, “Early Translation in Western Languages of Confucian Classics”, *Journal of Sun Yat-Sen University* (Social Science Edition), 2008 No.2, pp. 131-142.

*efectos prácticos. En su época, los Cuatro Libros eran más usados e influyentes que los Cinco Clásicos; por eso ellos no se centraron en estos Cinco Clásicos”.*⁸⁸

En otro sentido, el libro editado por Cuplet en el siglo XVII no es totalmente la “filosofía de Confucio” y tampoco es cabalmente todo el “conocimiento chino”. En rigor, es una “*Selección de Cuatro Libros en idioma latín*”. Y con un libro así, Hegel hizo todo su comentario y emitió su veredicto final acerca del pensador más importante de la historia de China.

Otro aspecto importante es el idioma. Decíamos en el capítulo anterior que como portador del pensamiento, el lenguaje humano no puede lograr una comunicación al 100%. Aun los Cuatro Libros del confucianismo se escribieron en el idioma chino clásico, que es completamente diferente del español o el alemán. Es muy difícil lograr una comprensión total recurriendo a idiomas diferentes del chino. En el campo de las “*general words*” es posible un entendimiento completo; pero en el terreno de los “*propers names*” es extremadamente difícil traducir definiciones básicas del confucianismo, como “*Ren*”, “*Zhi*” o “*Yong*”. Para Hegel, un filósofo alemán que intentaría conocer al confucianismo a través del idioma latín, apoyado en una traducción efectuada por misioneros que hablaban francés, resultaba imposible detectar las pérdidas semánticas resultado de la traducción y los sutiles cambios de significado que sugiere el chino clásico de Confucio.

En estas condiciones, Hegel hizo su demoledora crítica a Confucio y a su teoría; no tuvo miedo de ignorar aspectos muy relevantes de ese pensamiento oriental. En el campo de la historia de la filosofía, Hegel y Confucio representan muy distintos sistemas filosóficos, propios del Occidente y el Oriente, y todo ello cuenta con su respectiva explicación tradicional. En esta tesis, sin embargo, consideraremos la diferencia entre ambos autores sólo desde el punto de vista de la visión de la vida cotidiana. Y allí Hegel aparece como un “*intelectual educado bajo la tradición filosófica occidental*”, lo que significa una diferente explicación epistemológica.

Los pensadores chinos contemporáneos afirman que la crítica occidental a Confucio nació en la tradición filosófica que va de Platón a Hegel. Allí se presenta la experiencia básica de “*dos mundos que son, en filosofía, la dicotomía razón/sensibilidad; y en la vida social, la*

⁸⁸ Ibid, p. 19

dicotomía paraíso/mundo de los mortales”. Al enterarse de la tradición confucionista de “un (solo) mundo (práctico)”, tuvo lugar un fuerte choque entre culturas. Como escribe el autor contemporáneo, Qian Mu:

A los chinos no les importa, ni creen en la existencia de un país celestial. La búsqueda de lo inmortal, para los chinos, es una existencia eterna en este mundo. Tres descubrimientos exitosos clásicos de los antiguos chinos; a saber, la opinión, el trabajo y el valor, parten de esa idea básica. Los chinos sólo quieren quedarse con su ética, su trayectoria y sus evaluaciones del mundo; no intentarán conocer el paraíso. Por todo esto el mundo occidental llega hasta la religión y el mundo oriental desarrolla la ética. A los chinos les importa más la responsabilidad que la libertad. En el mundo occidental siempre se contraponen la responsabilidad y el derecho y en el chino se integran la responsabilidad y la libertad. En China, tal integración es una fusión entre Xing (libertad) y Ming (responsabilidad), lo que significa una ‘integración entre naturaleza y ser humano’. En opinión de la Antigüedad occidental, el ser humano tiene alma y cuerpo. El alma se conecta con el mundo espiritual y el cuerpo, con el mundo material. Los chinos piensan más bien en una integración entre cuerpo y alma. Los confucionistas utilizan sus sistemas éticos para formar visiones universales. Para los filósofos taoístas, el universo conduce hasta una visión cósmica, más allá de la ética de los confucionistas. Pero ellos también insisten en la “integración entre naturaleza y ser humano”; no conocen el universo sólo mediante ideas objetivas.⁸⁹

Ahora bien, la opinión de Hegel sobre Confucio y el pensamiento chino se ha instalado en el “sentido común” –en cuanto conocimiento ordinario– asumido por todo el sistema filosófico occidental –no obstante sus abundantísimas variantes–. Hegel puede entenderse como el intelectual europeo “normal”, que opina sobre un tipo de pensamiento que comprende con numerosas deficiencias el objeto que investiga. Por eso podemos leer en él opiniones como la siguiente:

⁸⁹ Qian Mu, *Introducción de la historia cultural de China*, The Commercial Press, 1994, Beijing, pp. 18-19.

...El Renacimiento, el Descubrimiento del América y la nueva ruta marítima hacia las Indias Orientales, se pueden comparar con la luz del amanecer. Se parecen a la llegada de un hermoso día, después de una tormenta que se ha extendido por largo tiempo. Esas fechas tienen alcance universal. Después del paso macabro de la Edad Media, como una noche larga y profunda, llega la mañana al final.⁹⁰

En la base de estas ideas está el asegurar a la región europea como el centro del mundo del pensamiento e ignorar las opiniones de otras regiones, que también han buscado decir cómo es el mundo objetivo y cuyos habitantes asimismo han tenido sus “Ilustraciones”.

La época de Hegel ocurrió alrededor de tres siglos después de la llegada de Cristóbal Colón a América hacia el fin de siglo XV y de la apertura de la nueva ruta hacia la India, por parte de Vasco Da Gama y Fernando de Magallanes, en los primeros años de siglo XVI. Las conquistas, las masacres y la colonización efectuadas por los europeos en América han sido materia de abundantes escritos de gran importancia histórica. Obras como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* o los *Comentarios Reales de los Incas*, habían sido publicadas mucho antes del nacimiento del filósofo alemán y se podían encontrar con facilidad en los siglos XVII y XVIII. Hegel debió haber tenido conocimiento de todo esto; se sabía mucho en su época acerca de las historias pasadas de América y del subcontinente sur de Asia. Pero él prefirió interpretar los hechos a partir de su peculiar axiología e hizo pasar por conocimientos comunes una información incompleta y sesgada.

En este siglo XXI, sin embargo, podemos hacer una crítica de Hegel, siendo muy conscientes de los errores que él cometió a principios del siglo XIX. Y también podemos asegurar una cosa: que los chinos, los indios, los aztecas, los mayas o los mapuches, tenían todos ciertos conceptos muy diferentes sobre la “razón” o la “ética” común”, o inclusive sobre el “descubrimiento de América” y la “nueva ruta marítima a las Indias Orientales”, en contraste con aquellas otras que pudo perfilar el gran filósofo alemán, quien definió con su autorizada opinión los lugares comunes que todavía hoy abundan en Occidente.

⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Filosofía Histórica*, Editorial de Shanghai Bookstore, 1999, Shanghai, pp. 423-424.

Un breve texto del escritor uruguayo Eduardo Galeano, denominado “Americanos”, pudiera significar una respuesta muy adecuada al “conocimiento común” de los intelectuales europeos que retomaron a Hegel:

Cuenta la historia oficial que Vasco Núñez de Balboa fue el primer hombre que vio, desde una cumbre de Panamá, los dos océanos. Los que allí vivían, ¿eran ciegos?

¿Quiénes pusieron sus primeros nombres al maíz y a la papa y al tomate y al chocolate y a las montañas y a los ríos de América? ¿Hernán Cortés, Francisco Pizarro? Los que allí vivían, ¿eran mudos?

Lo escucharon los peregrinos del Mayflower: Dios decía que América era la Tierra Prometida. Los que allí vivían, ¿eran sordos?

Después, los nietos de aquellos peregrinos del norte se apoderaron del nombre y de todo lo demás. Ahora, americanos son ellos. Los que vivimos en las otras Américas, ¿qué somos?⁹¹

⁹¹ Eduardo Galeano, *Espejos : una historia casi universal*, Guangxi Normal University Press, Beijing, 2012, pp. 171-172.

Capítulo IV. “La frontera del sentido común”. Analizar las epistemologías desde una visión civilizada

Zhuang Zhou, el pensador taoísta, tiene un texto filosófico muy famoso intitulado “Qiu Shui (Agua en otoño)”, cuyo tema también existe como una leyenda mitológica. Si es examinado desde la perspectiva occidental, este texto discute temas de epistemología. En el inicio de la historia ocurre el diálogo entre el dios de los ríos, He Bo y el dios del océano, Bei Hai Ruo, acerca de cómo cada uno de ellos conoce al mundo. Ambos dioses se encuentran en el otoño, la temporada con más abundancia de agua en los ríos. En esa estación del año, el dios de los ríos tiene su más amplio dominio. Por eso He Bo se siente muy feliz y piensa que él es lo más grande que existe. Viajan juntos por las corrientes y He Bo llega hasta el Océano del Norte. Al ver tan inmensa el agua de los mares, el dios de los ríos se percata de su insignificancia. Ante la reacción de He Bo, el dios de océano expresa este comentario:

... No se puede hablar del océano a una rana dentro de un pozo, pues ella está limitada por su misma morada. No se puede hablar del hielo a un insecto en el verano, porque él está limitado por su corta vida. No se puede hablar del Tao a un pedagogo, porque él está limitado por su conocimiento. Pero ahora quien ha emergido de su estrecha esfera y ha visto el gran océano, conoce su propia insignificancia y yo le puedo hablar de los grandes principios.

No hay un cuerpo de agua debajo del dosel del cielo que sea mayor que el océano. Todas las corrientes fluyen hasta él sin cesar, pero el océano no se desborda. Se está drenando continuamente en la Puerta del Derrame, pero nunca está vacío. La primavera y el otoño no cambian; las inundaciones y las sequías son igualmente ignotas y, por lo tanto, el océano es inconmensurablemente superior a los meros ríos y a los arroyos. Sin embargo, yo nunca me he aventurado a presumir por esta razón, debido a que me contento entre las cosas que toman forma gracias al universo y a recibir la vida del ying y el yang, acaso como un guijarro o un árbol pequeño en una gran montaña. Si soy demasiado consciente de mi propia insignificancia, ¿cómo puedo alardear de mi

*grandeza?*⁹²

Esta pregunta del filósofo chino anterior a la época de Jesucristo, sigue siendo muy difícil de contestar para los empiristas y también conlleva una gran limitante para las prácticas interculturales. He Bo, el dios de los ríos en la fábula de Zhuang Zhou, controla los ríos o el volumen del agua en ríos, lo cual está dentro del ámbito de sus experiencias. Pero cuando llega hasta el Océano de Norte, se ubica en una condición que se halla más allá del ámbito de tales experiencias; en otras palabras, se topa con algo que no estaba contemplado en y por su “sentido común”. Antes de experimentar personalmente al Océano de Norte y de conversar con Bei Hai Ruo, los conocimientos de He Bo sobre el “tamaño de espacio” no habían encontrado ningún desafío y tampoco él podía probar que fuera incorrecta su opinión, procedente de su experiencia. Estando él sólo, ¿cómo conoce el mundo y a sí mismo el dios de los ríos y cómo construye su opinión acerca del “espacio”? Esta pregunta lleva hasta otra: ¿puede existir la universalidad práctica y teórica en el proceso del conocimiento, desde la experiencia propia? Así es como surge un nuevo tema de análisis.⁹³

4.1 La distancia material o física y aquélla de opiniones. Dos razones para el malentendido cognoscitivo

En el capítulo anterior, hablábamos acerca del conocimiento y la crítica de Hegel al confucianismo. El filósofo chino contemporáneo Li Zehou ha expresado su opinión sobre este asunto y destaca especialmente la diferente comprensión sobre la verdad que hay en la tradición filosófica europea y en la china:

...Los filósofos alemanes de la época idealista clásica, especialmente Hegel, intentaron deconstruir la realidad mediante reglas ideales, las cuales tenían como

⁹² Zhuang Zhou y Chuang Tzu. *Levelling All Things*, China Book Company, 2007, Beijing, p. 243.

⁹³ En su texto Zhuang Zhou ofrece su propuesta bajo la filosofía taoísta, pero ésta no es una solución viable desde el punto de vista de la filosofía occidental.

antecedente sus observaciones, críticas y análisis de los principios y reglas del mundo ideal concebido como razón y libertad...

...Si se compara (al confucianismo) con los diálogos de Platón, veremos que los griegos buscaban resumir todo en una "fórmula razonable", universal y superior a los objetos, a través de definiciones (y así constataban la definición de "belleza" en una botella hermosa, una linda señorita, etc). Ellos creían que dicha fórmula razonable contiene la verdad real, la cual regula al mundo práctico mediante dichas fórmulas. Por el contrario, los confucianistas estiman que "la verdad" es más práctica y pluralista. Ellos consideran que "la verdad" existe sólo en las propias actividades de los seres humanos; en los asuntos objetivos prácticos y la vida cotidiana. Una búsqueda de la verdad universal fuera del mundo pluralista y práctico no es ninguna opción para el confucianismo...⁹⁴

Para llegar a esta reflexión, se necesita conocer la filosofía europea y la china tradicional a un nivel académico, a fin de concluir en dos modelos distintos de pensamiento como un conocimiento y no quedarse en el plano de la simple información. En el campo del pensamiento europeo de la época de Hegel, para lograr el conocimiento del que hablaba Li Zehou, era necesario superar dos limitaciones.

Primero, la gran barrera entre las condiciones físico-materiales y el conocimiento. Esta limitación no nace en el mundo ideal, sino que se inicia en el mundo cotidiano. Tomemos la época de Hegel como ejemplo. Aunque los pensadores europeos comenzaron a enterarse de China desde el Siglo XVIII, los misioneros jesuitas se habían esforzado desde antes en presentarle las obras clásicas chinas al mundo occidental. Ya un filósofo europeo como Gottfried Wilhelm Leibniz mostró interés en la filosofía y la cultura de China. Pero, en general, la comunidad filosófica de Europa se acercó a la filosofía oriental y, dentro de ella, a la china, como un fenómeno enigmático que podía entenderse y comentarse sólo a partir de sus "fórmulas universales", como lo hizo todo aquel *orientalismo* que denunciara y criticara a finales del siglo XX el autor norteamericano, Edward Said.

⁹⁴ Li Zehou, *Reading the Analects Today*, Editorial Arte de Anhui, 1998, Hefei, p. 62.

En comparación con lo ocurrido en Europa, los pensadores chinos conocieron la filosofía occidental mucho más tarde. Ello tuvo un inicio peculiar, dados los objetivos religiosos e intelectuales de los misioneros europeos llegados a China, cierto estancamiento que ocurrió por el conservadurismo de los orientales e inclusive, la pronta amenaza de violencia que significó Europa para China. En 1842, durante la Primera Guerra del Opio, el Reino Unido derrotó a la dinastía Qing y la obligó a abrir sus puertos y rentar sus territorios. A ello se sumaría la angustia de los intelectuales chinos, desde mediados de siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, por estudiar a fondo el sistema del pensamiento occidental, con el fin de encontrar una salida para la China semicolonial y semifeudal. Esto se va a discutir con más en detalle en el capítulo VI.

En la época de la Ilustración europea y la edad de oro que significaron los tres emperadores chinos Kangxi, Yongzheng y Qianlong, dadas razones objetivas como la gran distancia geográfica, los diferentes idiomas oficiales y la falta de temas en común, occidentales y orientales no alcanzaron una comprensión mutua durante mucho tiempo. Esta eficacia de los elementos físicos ha sido recurrente entre las civilizaciones en la historia mundial. La crítica de Hegel a Confucio experimentó sin duda estas limitaciones.

Pero la segunda limitación que se busca subrayar aquí es la referente a ideas y conocimientos. Para un pensador maduro, que en este caso sería sencillamente un ser humano en su vida cotidiana y no filosófica, es necesario un crecimiento que forme en él su sistema de conocimientos, mediante el estudio y su actividad práctica. Al enterarse de distintas teorías cognoscitivas, el ser humano siempre las toma como “informaciones” que busca integrar al sistema epistemológico que ya ha adoptado. Cuando recibe informaciones que están fuera de su sistema de pensamiento o epistemológico, la gente siempre utiliza su propia teoría para conocer y explicar esas informaciones. Se trata de una costumbre y una opción razonable dados los instrumentos cognitivos con los que cuenta. Claro que esa costumbre también produce posibles errores, especialmente frente a teorías procedentes de diferentes tradiciones culturales, como les sucedió, respectivamente, a Hegel y al confucianismo, o como ha ocurrido con las diferentes significaciones sociales para un mismo objeto en las distintas civilizaciones; por ejemplo, el divergente valor cultural del ganado

‘vacuno’ entre los católicos y los hinduistas.

Esta limitación no aparece tanto en el mundo material, sino que se muestra más en el campo de pensamiento. En el caso del hegeliano “amanecer de la universalidad”, al extraerlo básicamente de la historia, Hegel hizo su comentario final como la opinión correcta y razonable a partir de su “sentido común” –histórico y cultural o contextual– y de su formación académica.

Después de 200 años este gran filósofo y su sistema teórico tienen todavía influencia profunda en el mundo, pero no pueden negar la existencia de limitaciones evidentes en el conocimiento que ellos proponen. A tales limitaciones los historiadores de hoy las toman como un tipo de eurocentrismo. El académico vietnamita Nguyen Duc Thuy ha sintetizado la actitud básica y típica de este fenómeno: *“la ideología europea está estrechamente vinculada a la visión del ‘eurocentrismo’ o el ‘centrismo occidental’, argumentando que la civilización europea es la civilización más avanzada y más característica del mundo. Según la doctrina centrista europea, los países fuera de Europa son brutales y sólo pueden aprender de Europa para desarrollarse en su camino”*.⁹⁵

Numerosos estudiosos orientales piensan que Hegel fue el gran promotor del eurocentrismo por su idea de que la “civilización nació en Asia, pero terminó en Europa”. En su época, la mayoría de civilizaciones estaba fuera de la historia principal y, en su opinión, el espíritu germánico era la marca distintiva del “nuevo mundo”:

*El Espíritu germánico (der germanische Geist) es el Espíritu del Nuevo Mundo (neuen Welt), cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El principio del imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del Principio cristiano.*⁹⁶

⁹⁵ Nguyen Duc Thuy, “Cultura, Civilización y diversidad de desarrollo de derecho humano”, Human Rights. CN, 2013-4-19, http://www.humanrights.cn/cn/book/1/t20130419_1025259.htm;

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, ed. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, t. 12, p. 413; ed. española, t. II, p. 258.

Estos estudiosos han pensado que las limitaciones de Hegel fueron de *espacio*: mucha atención a Europa y demasiada desatención a otras civilizaciones. Pero esta crítica se queda en lo que hemos llamado aquí la limitación material y no considera las limitaciones de tipo cognoscitivo. Realmente, Hegel hizo un estudio serio de otras civilizaciones y publicó un análisis profundo sobre Confucio, Lao Tze y el *I-Ching*. Sus limitaciones no afectan verdaderamente su profundidad. Él llegó a conclusiones razonables, dada su singular teoría.

Por ello, esta tesis piensa que las limitaciones de Hegel fueron más bien de *tiempo*. Si regresamos a la época ilustrada de Hegel, podremos encontrar ahí una Europa más desarrollada, poderosa y con más influencia internacional. Realmente, antes de las dos Guerras Mundiales la civilización occidental había logrado un desarrollo sin precedentes. Europa aumentó su influencia y poder sobre el mundo a partir de la ciencia, la tecnología, la superioridad militar, el poder económico y hasta sus sistemas políticos, su filosofía y su cultura. La gran ventaja europea desde la era de los descubrimientos y la revolución industrial,⁹⁷ modificaron los modelos estándares y las rutas obligadas para el desarrollo de las civilizaciones, generando el *eurocentrismo*. Dichos modelos no se podrían integrar a las culturas locales; eran sólo para aprender y copiar. A partir de esa época, fue razonable que los intelectuales europeos adoptaran estas opiniones (por cierto que con pruebas prácticas de la teoría).

Pero en la visión del siglo XXI, se aprecian las limitaciones del tiempo en las opiniones de Hegel sobre la historia civilizada. En honor a la verdad, la racionalidad del eurocentrismo se agotó después de la Segunda Guerra Mundial. En la época de la Guerra Fría, dos superpotencias se disputaron la “debida” dirección del desarrollo de la civilización; se enfrentaron en una competencia de ciencia y tecnología y en una carrera armamentista, con guerras subsidiarias que ocurrieron hasta la desintegración de la Unión Soviética, a finales del siglo XX. A pesar de ese gran distintivo cultural que fue el *Discurso sobre la Cortina de Hierro*, presentado por Winston Churchill, Europa se salió del centro de la comunidad internacional. Posiblemente, la civilización sí había iniciado en el mundo oriental, pero no había terminado en Europa. Este viejo aserto “de sentido común”, básico para los

⁹⁷ La época de Hegel corresponde a la primera revolución industrial.

intelectuales “normales”, incluso del siglo XX, ya no convence más a las mejores mentes del siglo XXI.

4.2 Sentido común y civilización: Thomas Reid complementado por Giambattista Vico

Si observamos objetivamente el rápido desarrollo de Europa en los últimos siglos, la era de los descubrimientos y las dos revoluciones industriales nos muestran en dicho continente causas complicadas y factores contingentes. Dos de tres muy importantes éxitos del espíritu libre europeo, en opinión de Hegel, los cuales eran “el Renacimiento”, “el Descubrimiento del América” y “la nueva ruta marítima hacia las Indias Orientales”, hoy son considerados (más precisamente, los dos últimos) como una masacre racial indiscutible y un muy extendido crimen colonialista.

Pero para los intelectuales europeos de aquel entonces, tales éxitos no mostraban la significación tan problemática que tienen hoy. Desde Hegel y Auguste Comte hasta Max Weber, esos intelectuales del Occidente se esforzaron por asegurar un modelo teórico del desarrollo europeo como claro sinónimo de Ilustración universal. Dicho modelo expresaría un sistema único de civilización, político y filosófico, que abarcaba toda la historia práctica de la humanidad. Y desde la historia exitosa de este modelo razonable, se eliminaron todas las casualidades del mundo práctico. Gracias al trabajo de estos intelectuales, la victoria de Europa logró producir un modelo teóricamente inevitable, cuyas limitaciones cognoscitivas ocultaban sus errores fatales y eran una auténtica negación de las posibilidades del pluralismo.

Estos errores cognoscitivos alcanzaron todos los campos de la ciencia social y humana, así como la vida cotidiana en todo el mundo, llevando a consecuencias globales desastrosas. Junto a las teorías del eurocentrismo ofrecidas desde Europa (y a toda la comunidad occidental) a fin de impulsar sus modelos civilizados al resto del mundo, se produjo ciertamente una superioridad de la civilización occidental, con su vocación cultural por erigirse en el corazón mismo de la globalidad. Gracias a dichos modelos, los crímenes de Occidente obtuvieron explicaciones exculpatorias y los debates contra este paradigma

aparecieron como simples acciones necias. Una incompatibilidad entre lo “occidental” y lo “no occidental” se perpetuaría por varios siglos y continúa el día de hoy.

El estudioso alemán-estadounidense André Gunder Frank abordó en sus obras la profunda influencia del eurocentrismo en todos los ámbitos de la ciencia social y humana. En su opinión, todavía hasta la fecha muchos intelectuales occidentales *“find the rest of the world deficient or defective in some crucial historical, economic, social, political, ideological, or cultural respect in comparison to the West. The claim is that the presence in ‘the West’ of what was allegedly lacking in ‘the Rest’ gave ‘us’ an initial internal developmental advantage, which ‘we’ then diffused outward over the rest of the world as the ‘civilizing mission’ of ‘the white man’s burden’”*.⁹⁸

Pero teorías como el eurocentrismo tienen menos influencia en el campo de las opiniones, que en el de las acciones prácticas. Las ideas de Gunder Frank han alcanzado a difundirse, pero incluso los académicos occidentales que teóricamente no están de acuerdo con el eurocentrismo, se ven influidos y afectados por él en sus propios ambientes culturales. Estos modelos no están buscando más una asimilación eurocéntrica, pero sí logran una promoción sutil del eurocentrismo. Al final, el éxito de tales modelos prácticos impide que se llegue a la “verdad común”, que incluso es la esperanza de los propios pensadores occidentales. Tan sólo sigue operando una auténtica “verdad del invasor”.

¿Pero qué es el sentido común, entonces? ¿Qué es la verdad común? Si no damos una respuesta seria a estas dos preguntas, no podremos juzgar razonablemente teorías como el eurocentrismo. El sentido común, según esta tesis doctoral, pudiera concebirse en dos niveles pertinentes:

El primer nivel se refiere a la definición de Thomas Reid sobre el sentido común y el segundo, a la que nos ofrece Giambattista Vico. Como dijimos en los capítulos anteriores, Reid presentaría su concepción del sentido común a fin de discutir con los escépticos y dicha

⁹⁸ André Gunder Frank, *Reorient: The Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, 1998, Berkeley / Los Angeles / Londres, p. 45. “...Encuentran el resto mundo deficiente o defectuoso en cierto aspecto crucial histórico, económico, social, político, ideológico o cultural, en comparación con el Occidente. La propuesta es que la presencia en ‘el Occidente’ de lo que supuestamente careció ‘el resto’, nos dio a ‘nosotros’ una ventaja inicial interna en el desarrollo, que difundimos en adelante al resto del mundo como la ‘misión civilizadora’ de la ‘responsabilidad del hombre blanco’”.

concepción aseguraba una base sólida desde la cual conocer y explicar al mundo; de hecho, esa noción del sentido común derivó de la crítica al escepticismo occidental ilustrado. En el sistema filosófico de Reid, el sentido común es finalmente un conjunto de principios *“universales y fijos, no sujetos a crítica o renovación”*.⁹⁹ Claro que esta definición pudiera ser matizada con la afirmación del filósofo pragmatista norteamericano Charles S. Peirce, en el sentido de que Reid esbozaría en rigor un *“sensocomunismo clásico”*, en el que no se hablaba todavía de evolución natural y humana. Sin embargo y de acuerdo con Peirce, si se admite que los primeros principios del sentido común humano son un producto de la evolución de nuestra propia especie humana y que están sujetos a esa misma evolución, pudiera proponerse, en consecuencia, un *“sensocomunismo crítico”*, como el reivindicado el propio Peirce, según el cual los primeros principios del sentido común *evolucionan y cambian en la historia* y ellos mismos son producto de una evolución que ahora se comprende tanto natural, como cultural.¹⁰⁰

De cualquier modo, la definición reidiana de sentido común permite una respuesta clara frente al escepticismo y tiene el mérito de sugerir que existe un inequívoco sentido común humano al que es imposible acceder y luego definir completamente desde cualquier contexto sociocultural humano de ideas o de propuestas teóricas o prácticas. Reid propone que *el sentido común de la humanidad es una frontera a la que puede llegarse y que es posible cruzar* desde muchas formas del pensamiento humano; por ejemplo y para comenzar, los pensamientos científico o empírico-racional y departamentalizado del Occidente o el pensamiento práctico y antropomorfizado del extremo Oriente; particularmente, el chino.

Fiel a su procedencia de tipo occidental, el valiosísimo concepto reidiano de sentido común era de un claro tipo teórico y no se le puede ubicar con facilidad desde una perspectiva práctica. Él tiene que ver, sobre todo, con los aspectos del conocimiento del mundo y el universo; no tanto o más bien tiene que ver menos, con los de nuestro desenvolvimiento moral y sabio dentro del mundo. Desde luego que Reid sí contemplaría

⁹⁹ González de Luna, E., *Filosofía del sentido común: Thomas Reid y Karl Popper*, 2004, UNAM, p. 12.

¹⁰⁰ Peirce, C. S., *“Critical Common-sensism”*, en *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications Inc., Nueva York, pp. 290-301.

dichos aspectos prácticos y diría, por ejemplo, que el sentido común se abre cada vez más camino entre la humanidad. Justo el progreso de la humanidad consistiría en que ella y su mundo se vayan haciendo progresivamente más sensatos y no sólo más racionales y científicos. En el sexto ensayo, “Sobre el juicio”, de sus *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, de 1785, Reid escribió las siguientes palabras, que bien pudieran proceder de un pensador chino:

Los hombres sensatos sostienen un absurdo por no más tiempo del que éste puede usar una máscara. Cuando aparece un hombre con la capacidad y el arrojo para quitarle al absurdo su máscara, se que ve que éste es incapaz de soportar la luz del día; entonces (ese absurdo) se esconde temporalmente por oscuros rincones y no se escucha más de él, salvo como objeto de ridículo.

Es así como entiendo que los primeros principios, que en realidad son dictados del sentido común y se oponen directamente a las opiniones absurdas, se sustentan siempre a sí mismos en virtud de la constitución de la naturaleza humana y ganan, además, terreno entre la humanidad, en lugar de perderlo.¹⁰¹

Claro que el éxito de ese progreso, según Thomas Reid, no estaba del todo garantizado; no se podría lograr con plena seguridad. Había que trabajar muy duro por tal progreso y esforzarse mucho en conseguirlo, para que poco a poco se fuera haciendo realidad.

Con el propósito de enfatizar el aspecto práctico de la noción reidiana de sentido común, conviene recurrir a otra reflexión occidental acerca del mismo, la desplegada por el filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744). Es posible complementar mucho a Thomas Reid con Vico. En esta tesis no vamos a explorar a profundidad la obra del italiano; sólo recuperaremos su idea general del sentido común. Al igual que Reid, Vico provenía de un ambiente religioso; por ello en su filosofía del sentido común aparecen la voluntad divina y la relevancia de la moral. Ha escrito el investigador español, Josemaría Pastor Muñoz, para explicar el parecer de Vico:

¹⁰¹ Reid, Thomas, *La filosofía del sentido común*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, p. 225.

Las tres verdades comunes a todos los hombres, que constituyen el sentido común en su aspecto—llamémoslo así—individual son: la existencia de un Dios providente, el deber de moderar las pasiones (la existencia de la libertad) y la inmortalidad del alma. Vico (las) suele denominar “sentido común” a secas. En perfecta correspondencia, a cada una de las verdades anteriores le corresponde una “costumbre”, esto es, un reflejo social que Vico llama normalmente “sentido común del género humano”: la religión, el matrimonio y las sepulturas.¹⁰²

El “sentido común” se relaciona en Vico claramente con un ambiente cultural. No remite expresamente a ideas universales e incontestables, como en Thomas Reid. Comparados con aquellos “axiomas” que son los principios del sentido común de Reid, los elementos del sentido común viquiano están más cercanos a un “conocimiento cultural”; de hecho, Vico predicaba “la dependencia del sentido común de sus contextos culturales específicos”.¹⁰³ Reconocía que en el mundo las “costumbres” son un camino razonable para acceder hasta el “sentido común” –reidiano– en su significado teológico, filosófico o social. Agrega Pastor Muñoz:

La palabra ‘costumbre’ revela el carácter habitual y social que adquieren estas verdades comunes a todos los hombres. Este término, tomado del derecho, tiene un significado mucho más amplio y fundamental: la costumbre es un medio de manifestación social de las verdades más elementales, hasta el extremo de ser configuradoras de la sociedad misma y de sus instituciones.¹⁰⁴

Si hablamos de un sentido común basado en la “costumbre”, ello implica una influencia en dicho sentido de la comunidad cultural. De esta manera Vico, más claramente que Thomas Reid, le cerraba el camino a aquella “verdad universal” de Hegel y subrayaba la tesis,

¹⁰² Josemaría Pastor Muñoz, *El Sentido Común en Vico*, Universidad de Navarra, 1995, Pamplona, p. 42.

¹⁰³ *Ibid*, p. 8

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 5

ya presente en Reid, pero menos evidente en él, de que el sentido común se despliega, ante todo, en el ámbito de la vida cotidiana. El sentido común al estilo de Vico está formado por las experiencias de los individuos y los conocimientos por ellos aprendidos. Estos dos elementos, las experiencias de los individuos y los saberes de las comunidades, son además las partes medulares de las civilizaciones. Y el planteamiento es así que estos elementos pudieran llegar a proponer que sea posible cruzar “la frontera del sentido común”; que se llegue hasta aquel sentido común humano que reivindicó y analizó Thomas Reid, utilizando los caminos más sabios de cada una de las civilizaciones humanas. El modelo de He Bo establece, pues, una ruta clara desde el pensamiento chino, mientras que Reid y Vico lo harían desde el occidental, en forma mucho más afortunada que la errónea que había sugerido Hegel.

4.3 Las limitaciones de He Bo y Bei Hai Ruo. Llegar a y cruzar, desde muchas culturas, la “frontera del sentido común”

En las múltiples culturas o civilizaciones humanas, entre el Occidente europeo y el Extremo Oriente chino, sumando todas aquéllas otras que pudieron desplegarse en la América Precolombina, el África sobre y subsahariana, la India y el Medio Oriente, así como en las demás zonas del mundo entero, se delinearon claramente formas del pensamiento humano, más prácticas o más teóricas, que fueron capaces de encaminarse y de dirigirse hacia la frontera del sentido común, a fin de cruzarla en ciertas ocasiones que serían muy afortunadas y provechosas para toda la humanidad. Y más allá de dicha frontera quedaría, por supuesto, esa zona indecible, pero en extremo real, del pensamiento humano que recoge la más genuina y verdadera sabiduría y la resolución más satisfactoria de los problemas de comprensión y conocimiento del universo, en sus aspectos humanos, tanto como no humanos.

Desde el período premoderno de la historia de la humanidad se irían perfilando esos caminos hacia la frontera del sentido común, aunque más claramente con la llegada de la modernidad; con aquello que en Occidente se conoce como la Edad de la Razón, en el siglo XVII principalmente, y por supuesto, el Siglo de las Luces o la Era de la Ilustración en el siglo

XVIII; épocas ambas en las que aparecieron autores tan importantes para esta tesis doctoral, como Thomas Reid o el recién mencionado Giambattista Vico. Pero también habría huellas conducentes a la frontera del sentido común en obras filosóficas anteriores de la propia civilización occidental, escritas y propuestas durante la Antigüedad y la Edad Media, y desde luego, también en civilizaciones muy distintas, como sobre todo la del Extremo Oriente que se centraba en la China del confucianismo y sus continuadores posteriores.

Al inicio de este capítulo, evocábamos el diálogo entre los dioses de que habla el *Qiu Shui* de Zhuang Zhou. En él los dioses He Bo y Bei Hai Ruo expresaban sus respectivas teorías, revelando aquello que, en cada una de ellas, les sugería su respectivo sentido común. Todo lo implicado en ese diálogo pudiera apreciarse en el siguiente cuadro:

Ámbito civilizatorio	Exponentes de cada civilización	Concepto de discusión	Circunstancias del sentido común en cada civilización	Tendencias filosóficas apreciables
Río	He Bo	<i>Tamaño del espacio</i>	En el otoño ocurre la temporada con más agua en los ríos de China	Empirismo
Océano	Bei Hai Ruo		Aunque el océano integra todos ríos y forma la masa de agua más gigantesca, no puede ser mayor que el universe	Relativismo y agnosticismo

Cuadro 4.1 Análisis del *Qiu Shui* desde el sentido común

Si el “río” y el “océano” fueran dos civilizaciones y sus dioses respectivos, los miembros de dichas civilizaciones podríamos encontrar que ambos despliegan su sentido común con diferentes resultados en torno al concepto de espacio. Se trata de una fábula ficticia, pero ella ofrece una visión clara de todo el proceso de conocimiento.

He Bo veía sólo el agua de los ríos y creía que ella era toda la posible. No tenía idea alguna del océano y de su inmenso tamaño, comparado con el de los ríos, el cual sí era conocido por Bei Hai Ruo. He Bo descubre con sorpresa al océano de Bei Hai Ruo y se ve obligado a reconocer con humildad que el agua de sus ríos no era tanta como la de todo el océano. Por su parte, Bei Hai Ruo sí era capaz de comparar los ríos de He Bo con el vasto océano del que él era el dios y no se atrevió, pues, a pensar que dicho océano fuera lo más grande, sino que inclusive podía haber algo mayor aún, que era el universo que contiene a ese mar océano.

Ambos dioses piensan, pues, con sentido común, pero el sentido común de He Bo prioriza la percepción sensorial o el empirismo, mientras que el de Bei Hai Ruo debe incorporar ya al relativismo y aún la posibilidad de que no pueda conocerse aquello que es lo más grande de todo (el universo); es decir, toma en cuenta también al agnosticismo, que se suma al relativismo en su sentido común. He Bo, sin embargo y muy razonablemente, se atiene sólo a su empirismo característico.

Pero los dos dioses se dirigen hacia la “frontera del sentido común”. Discurren de manera tal que se aproximan a ella y permiten vislumbrar la posibilidad de poder cruzarla, para que quienes conozcan sus historias, sepan que *el sentido común nos pide en ocasiones reivindicar el empirismo de He Bo y a veces el relativismo y el agnosticismo de Bei Hai Ruo.*

He Bo pudiera representar a las civilizaciones del pasado que comenzaron a dirigirse hacia la frontera del sentido común; y Bei Hai Ruo a aquellas otras modernas que ya se aproximaron más a ella y que hacen posible que la crucemos, diciéndonos que jamás sabremos del todo cuanto queremos saber, pero ahora sabemos mucho más que lo que sabíamos antes y precisamente gracias a los aportes de la gente y de las culturas no sólo de ahora, sino también “de antes”.

Consideremos ahora un ejemplo de la vida actual de China: los diferentes conceptos

que se tienen acerca de lo que es el frío en el vasto territorio de este país. Claro que como ya lo supo y lo diría Thomas Reid, el frío es una realidad de temperaturas bajas, las cuales se pueden medir y admiten diversos grados. El modelo científico para medir el frío físico se establece, definitivamente, desde el siglo XVIII, con los termómetros de mercurio de Daniel Gabriel Fahrenheit. Pero el “frío” social se establece por la posición geográfica, la raza, la etnia, la historia y aún la ciencia y la política de distintas comunidades culturales, que recurren a su respectivo “sentido común” para determinar lo que “es frío”.

La temperatura de la región norte de China es más baja que la de la parte sur; tal es una verdad científica objetiva. Pero en el ámbito práctico, los habitantes de las dos regiones tienen muy diferentes nociones del frío, inclusive bajo una misma temperatura. Al norte de la línea de Qinling, en las Montañas y el Río Huaihe, opera el sistema de calefacción central, que en el sur no existe. En los años cincuenta del siglo XX, dado el suministro de energía y las limitaciones de la infraestructura de China, se decidió que el sistema de calefacción sólo pudiera irradiarse de latitud norte a sur, hasta los 33 grados de latitud norte, sin extenderse más al sur. Esta calefacción central siempre funciona desde el mes de noviembre hasta marzo del siguiente año, cuando el otoño avanzado, el invierno y el inicio de la primavera. Después de medio siglo de aplicación de esta política, los chinos han incorporado a su “sentido común”, en su vida cotidiana y bajo la misma temperatura, la idea de que perciben “frío” en la región de sur, cuando en la parte norteña opera la calefacción central, porque “ya está haciendo frío”.

Por supuesto que en China se conoce y se enseña bien lo que objetivamente son el frío y las temperaturas frías en cualquier parte del mundo, pero ello no impide que, según la cultura local, el sur del país “sienta” bastante frío cuando tan sólo ocurre en la parte norte, durante los meses que ameritan la “calefacción central”. En México, por ejemplo, sucede algo parecido. Los habitantes del norte de este país latinoamericano o de un lugar frío del mismo, como el central Estado de México, realmente experimentan temperaturas gélidas, pero partes calientes como los estados sureños de Yucatán o de Tabasco, también experimentan “fríos” durante el período invernal y la gente se pone entonces prendas muy abrigadoras de vestir cuando, técnicamente hablando, no haría falta que las emplearan,

como sí en cambio en las regiones realmente frías. En cada uno de esos lugares, el sentido común les dice a los mexicanos, “abrigate bien, pues ya ha llegado el invierno” (no obstante que el yucateco y el tabasqueño sean, realmente, “calientes”). Y en efecto, si la gente no se cubre adecuadamente, padecerá enfermedades respiratorias, incluso en las zonas cálidas del país.

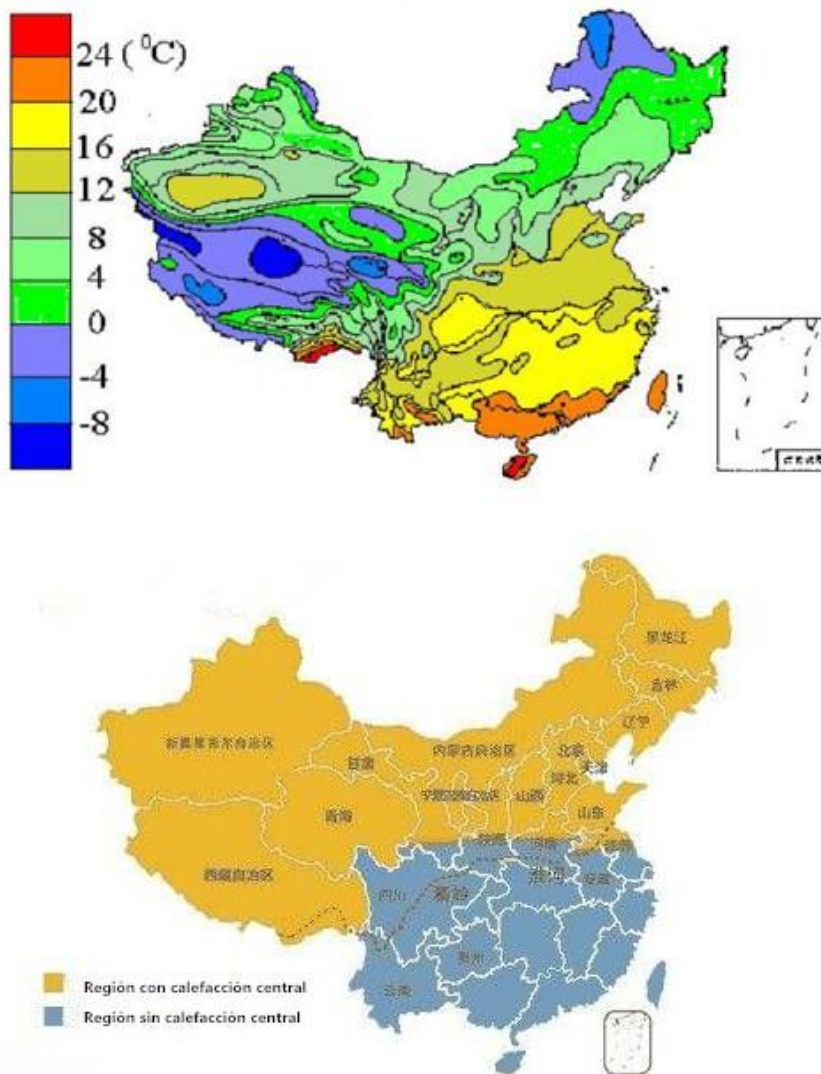


Gráfico 4.1 Mapa del promedio de la temperatura anual y de la calefacción central de China¹⁰⁵

4.4 La frontera del sentido común y la enseñanza de la filosofía en el mundo

¹⁰⁵ <http://www.zhev.com.cn/news/show-1447817753.html>;
<http://fj.people.com.cn/GB/339045/340947/348306/index.html>;

contemporáneo

Actualmente se cree que ha existido la universalidad en el estudio del pensamiento. junto con la modernización. Dicho estudio también ha procurado su internacionalización bajo el moderno sistema de la educación superior. Suele imaginarse que en todos lados del mundo se enseñan las mismas definiciones, los mismos lenguajes y axiologías y que se promueve la herencia del conocimiento en el modelo de la ciencia natural. Pero en realidad no es así y hay que asumir que si existe una frontera del sentido común, quizás sea posible alcanzar y cruzar dicha frontera, porque un modelo único de pensamiento no hace sino entrar en contradicción con los múltiples modelos de vida cotidiana que hay en todo nuestro planeta.

Podemos encontrar pruebas claras de esta diversidad en los programas de enseñanza de la filosofía en sitios tales como China y México. Por ejemplo, en la educación superior china, se cultivan por separado la “Filosofía de China” y la “Filosofía Extranjera”; y ello como disciplinas paralelas de segundo nivel, después de cursar una “Filosofía” general, como disciplina de primer nivel, en la que la orientación se inclina hacia la tradición filosófica del Extremo Oriente.

Carrera	Disciplina de primer nivel	Disciplina de segundo nivel
Filosofía	0101 Filosofía	010101 Filosofía del Marxismo 010102 Filosofía de China 010103 Filosofía Extranjera 010104 Lógica 010105 Ética 010106 Estética 010107 Estudio de la Religión 010108 Filosofía de la Ciencia

Cuadro 4.2 Las disciplinas de primer y segundo nivel en las universidades chinas¹⁰⁶

La filosofía marxista se estudia como un marco de referencia para el sistema político

¹⁰⁶ [http://www.sohu.com/a/159011629_796164;](http://www.sohu.com/a/159011629_796164)

de la República Popular China, pero como podrá advertirse, la mayoría de las asignaturas del segundo nivel siguen básicamente un concepto de filosofía según la tradición europea (si bien la filosofía china también contiene elementos de tipo lógico, religioso, político y jurídico, por ejemplo). La asignatura de segundo nivel “Filosofía de China”, se concentra en el pensamiento típico del país y como algo independiente de otros países y pensamientos. El modelo occidental intenta tomar ventaja sobre el oriental, pero no se realiza una integración completa entre ambos.

Para el caso de China, el modelo integral de educación filosófica no sólo es interlingüístico, sino también “intercivilizaciones”. Y en él se presentan dos sistemas que son cultivados en forma paralela: la filosofía china como la que forma y educa el sentido común de los educandos y la filosofía occidental como la que les procura una metodología diferente y universal. Reparemos en el plan de estudios de la licenciatura en filosofía de la Universidad de Beijing, particularmente en su sección de filosofía china:

Clave de la asignatura	Nombre de la asignatura	Grado	Período
02335040	El mundo del pensamiento en la China Antigua	2	
02333200	Filosofía de Zhuang Zhou	2	Otoño
02330091	Historia de la filosofía china moderna	2	Primavera
02333211	Curso especial sobre la filosofía antes de la Dinastía Qin		Otoño
02333210	Filosofía antes de la Dinastía Qin	2	Primavera, Otoño
02333200	Filosofía de la Dinastía Han	2	
02333221	Filosofía de las Dinastías Wei y Jin	2	
02333250	Filosofía de las Dinastías del norte y el sur y las Dinastías Sui y Tang	2	Primavera, Otoño
02333230	Filosofía de la Dinastía Song	2	Primavera, Otoño
02333232	Filosofía de la Dinastía Ming	2	Primavera, Otoño
02333260	Filosofía de la Dinastía Qing	2	Primavera, Otoño

02333321	Curso especial sobre la filosofía china	2	Primavera, Otoño
02333282	Curso especial sobre la filosofía confucianista	2	Primavera, Otoño
02333281	Curso especial sobre filosofía china moderna	2	
02332074	Curso especial sobre filosofía taoísta	2	Primavera, Otoño
02333290	Filosofía del I-Ching	2	Primavera, Otoño
02335220	Lectura intensiva de los Cuatro Libros	2	Primavera
02335200	Filosofía de Zhuang Zhou	2	Primavera, Otoño
02333285	Confucianismo y sociedad china	2	Primavera
02333331	La construcción de la China moderna: Instituciones, corrientes ideológicas y personajes	2	Primavera
02335202	Confucio y Lao Tze	2	Otoño
02335201	Filosofía de Mencio	2	Otoño
02337001	Estudio de la literatura clásica	2	Otoño
02337002	Estudio de la literatura clásica II	2	Primavera
02337003	Estudio de la literatura clásica III	2	Otoño
02337004	Estudio de la literatura clásica IV	2	Primavera
02333320	Filosofía china moderna y contemporánea	2	Otoño
02332991	Historia Ritual de China	2	Otoño

Cuadro 4.3 Plan de estudios de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Beijing (en su parte de filosofía china)¹⁰⁷

La mayoría de las clases siguen la historia de China y estudian el sistema filosófico de cada período, así como también las teorías de importantes pensadores y escuelas de pensamiento. En el proceso de educación, las definiciones y el sistema tradicional se imponen hoy en día, incluso por encima de los esfuerzos de algunos filósofos chinos por realizar una interpretación occidental del pensamiento chino; estos enfoques aún no avanzan tanto en el terreno práctico. Se reconoce que la filosofía de tradición griega ofrece

¹⁰⁷ <https://www.phil.pku.edu.cn/teaching.php?mod=his6601>

metodologías útiles en todos los campos académicos, pero no está integrada cabalmente con la filosofía china.

Y fuera del campo filosófico y universitario, la organización social y la estructura ética de confucianismo no se han acabado en el tiempo y siguen viviendo animadamente en toda China. La formación de la sociedad, el tipo de ética y los instrumentos básicos del conocimiento ciertamente han cambiado por el choque con la modernidad, pero todavía se presentan características confucianistas muy claras en la sociedad china contemporánea.

El sociólogo Fei Xiaotong resume la estructura de la actual sociedad china como “un patrón de secuencia dotado de diferencias”, lo cual significa una integración de múltiples comunidades dotadas de fronteras flexibles y fuertes regulaciones. En esta sociedad cada individuo ocupa su posición en virtud de su función social. El desarrollo razonable (como el modelo chino del “gran saber” aludido en el capítulo I, desde el “conocimiento de los objetos” hasta la “creación de la paz mundial”) y las revoluciones violentas, no han cambiado la estructura tradicional de la sociedad china. En la actualidad se ha dado en este país un gran cambio en el sistema político y las instituciones legales, pero las tradiciones éticas de la vida social permanecen todavía muy estables. Ha escrito Fei Xiaotong:

Dice el libro de Rituales Da Zhuan que “no se les puede imponer (a las personas) ningún cambio en lo que concierne al afecto por los parientes, el respeto otorgado a los honorables y a los ancianos y las diferentes ubicaciones y funciones para los hombres y las mujeres.” Esta idea significa que la estructura de la sociedad no es modificable; tan sólo cambian sus funciones generales.¹⁰⁸

El “individualismo” de la sociedad occidental moderna no ha penetrado todavía en la cultura china. Fei Xiaotong cree que lo que convive en China con las tradiciones civiles, es sólo un “自我主义 (algo más cercano a egoísmo, en español)”. Así, coexisten en la práctica dos sistemas, uno de epistemología y otro de axiología.

El sistema de pensamiento de la tradición occidental crea a lo más una mentalidad, un

¹⁰⁸ <http://www.136book.com/xiangtuzhongguoweimingshekedaxuejingdian/qlxettqlb/>

“sentido común” profesional para los universitarios chinos, el cual no tiene demasiada conexión con la vida cotidiana. El choque de la filosofía europea con la comunidad intelectual china fue gigantesco durante los últimos siglos, pero no tuvo el mismo impacto en la vida de la sociedad civil del país oriental.

Tenemos, por otro lado, el caso contrastante de lo que ocurre en la universidad mexicana con respecto a la enseñanza de la filosofía. Si tomamos el plan de estudios de la licenciatura en filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) como un ejemplo, apreciable en el siguiente cuadro, podremos encontrar que la estructura de la carrera se somete casi por completo a la tradición griega y a su continuación europea y occidental. Al igual que en China, no hay aquí un modelo universal uniforme, pero en el caso mexicano la perspectiva filosófica occidental está más presente y es hasta abusiva:

PRIMER SEMESTRE	*3113 04 Historia de la Filosofía 1 (Presocráticos a Platón) *3114 06 Textos Filosóficos 1 *3115 08 Ética 1 *3116 08 Lógica 1 *3117 08 Teoría del Conocimiento 1 *3118 08 Introducción a la Investigación Filosófica
SEGUNDO SEMESTRE	*3213 04 Historia de la Filosofía 2 (Aristóteles y el Helenismo) *3214 06 Textos Filosóficos 2 *3215 08 Ética 2 *3216 08 Lógica 2 *3217 08 Teoría del Conocimiento 2 *3218 08 Filosofía de la Historia
TERCER SEMESTRE	*3313 04 Historia de la Filosofía 3 (Edad Media) *3314 06 Textos Filosóficos 3 *3315 08 Ontología 1 ó *3316 08 Lógica 3 *3317 08 Estética 1 *3318 08 Filosofía Política

	*3319 08 Metafísica 1
CUARTO SEMESTRE	*3413 04 Historia de la Filosofía 4 (Renacimiento a Descartes) *3414 06 Textos Filosóficos 4 *3415 08 Ontología 2 ó *3416 08 Filosofía del Lenguaje *3417 08 Estética 2 *3418 08 Filosofía en México *3419 08 Metafísica 2
QUINTO SEMESTRE	*3513 04 Historia de la Filosofía 5 (Siglos XVII y XVIII) *3514 06 Textos Filosóficos 5 *3515 08 Filosofía de la Ciencia *3516 08 Enseñanza de la Filosofía *04 Asignatura Optativa *08 Seminario Optativo
SEXTO SEMESTRE	*0921 08 Temas Contemporáneos *3613 04 Historia de la Filosofía 6 (Kant e inicios del idealismo Alemán) *3614 06 Textos Filosóficos 6 *04 Asignatura Optativa *04 Asignatura Optativa *08 Seminario Optativo
SÉPTIMO SEMESTRE	*3713 04 Historia de la Filosofía 7 (Hegel y el Siglo XIX) *3714 06 Textos Filosóficos 7 *3715 08 Seminario de Tesis 1 *04 Asignatura Optativa *04 Asignatura Optativa *04 Asignatura Optativa
OCTAVO SEMESTRE	*3813 04 Historia de la Filosofía 8 (Filosofía Contemporánea) *3814 06 Textos Filosóficos 8 *3815 08 Seminario de Tesis 2

	*04 Asignatura Optativa
	*04 Asignatura Optativa
	*04 Asignatura Optativa

Cuadro 4.4: Plan de Estudios de la Licenciatura en Filosofía de la UNAM (asignaturas obligatorias)¹⁰⁹

Es en el campo de las asignaturas optativas donde existe una materia llamada “Problemas de Filosofía en México y Latinoamérica”. Con excepción de la muy aislada asignatura obligatoria sobre filosofía mexicana, esta materia optativa es la única oportunidad para que los estudiantes exploren cierto “mexicanismo” en la filosofía y en su carrera profesional. Comparada con la relativa segregación que sufre la filosofía occidental en los estudios filosóficos en China, México refleja mucho más claramente una *aceptación sistemática* de tal filosofía.

Como ciudadano chino, me parece bastante curioso que en México no se recupere con cierto cuidado la posible tradición del pensamiento mesoamericano o precolombino, que como aquél del Extremo Oriente, se remonta a siglos o milenios de antigüedad y todavía tiene una gran influencia en las mentalidades y los estilos de vida de la gente en México. La filosofía mexicana que se enseña en este país y que no forma parte del cuadro básico de la educación de profesionales en filosofía, sino que es una especialidad que sólo puede cultivarse luego de la adquisición de dicho cuadro formativo básico occidental, arranca en el período novohispano y considera tan sólo a los autores de los siglos XIX y XX, tales como Gabino Barreda o luego José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos y otros exponentes posteriores.

Pero lo importante, entonces, es que *el sistema de educación superior en filosofía no es hoy en día un sistema realmente universal*. Es un sistema en el que ha adquirido cierta ventaja, de acuerdo con la circunstancia de distintos países, una tradición nacida en una civilización específica, que logró adquirir gran influencia en otras civilizaciones, como contundente sinónimo de educación moderna. Dentro de la cultura europea, típicamente

¹⁰⁹ https://escolar1.unam.mx/planes/f_filosofia/Filos.pdf;

occidental, esa tradición es coherente con sus diversos campos y ha forjado a las mentalidades y al sentido común, tanto como brindado las herramientas metodológicas necesarias para conocer y transformar al mundo. Esa tradición muestra, por lo tanto, grandes virtudes innegables y recuperables por otras grandes culturas de la historia del mundo. Pero en la sociedad china o en la mexicana actuales, sigue ocurriendo un fuerte desfasamiento entre ese sistema filosófico occidental y las maneras de pensar de la gente. Éstas han generado aportes intelectuales que igualmente apuntan hacia la frontera del sentido común y que pudieran cruzarla, no por las rutas occidentales ya probadas y muy valiosas, sino por otros caminos que el propio pensamiento occidental no ha llegado aún a identificar y a ponderar con la debida propiedad.

Capítulo V. La diseminación de la información y los cambios cognitivos en el mundo globalizado

En mayo del 2003 el filósofo alemán Jürgen Habermas publicó un texto intitulado “El 15 de febrero, o lo que une a los europeos”, junto con su colega francés Jacques Derrida, en el periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Este texto discutía sobre lo necesario y razonable que era un desarrollo europeo concebido como integración general, después de la reciente Guerra de Irak. El artículo fue tan sólo una primera piedra lanzada al agua. Tiempo después, muchos intelectuales en todo el Occidente –incluyendo a Europa y la América anglosajona– organizarían diálogos en múltiples medios y plataformas públicas: Richard Rorty, Umberto Eco, Adolf Muschg, Gianni Riotta, André Markowicz o Susan Sontag, por solamente citar a algunos, participaron en ese diálogo. Pensadores de todos los países occidentales, en ambos lados del océano Atlántico, hicieron sus propuestas y debates acerca del posicionamiento de Occidente en el mundo del futuro, especialmente con referencia a Europa y los Estados Unidos. Al llegar el siglo XXI, por primera vez estos intelectuales presentaban sus opiniones juntos en torno a un tema muy importante. Varios prestigiosos institutos de esa parte del mundo colectaron y tradujeron dichos textos al inglés y los publicaron como un libro denominado, *Old Europe, New Europe, Core Europe*, que también se publicó en China, traducido al idioma chino mandarín.

Este gran debate comenzó con las distintas opciones que se le presentaban a los miembros de la Unión Europea (UE), ante la decisión del presidente norteamericano George W. Bush de desatar una nueva guerra en Irak. Especialmente, el primer ministro de España, José María Aznar, sumó al ejército de su país al de los EE.UU. y con ello asestó un duro golpe a intelectuales europeos como Habermas. Como reacción, estos procedieron a reexaminar la posición y el papel de la UE, en el contexto del décimo aniversario de su fundación.

Se discutió la autonomía de una Europa que buscaba la integración; la propia organización de los miembros de la UE, así como su relación con los EE.UU., temas todos muy importantes y tanto o más que la propia guerra de Irak. Sin embargo, ese debate no logró la suficiente atención. Ello fue extraño, debido a que en Occidente los temas que

quedan fuera de la región occidental con frecuencia valen menos que los que acontecen o interesan directamente en las zonas en donde radican Europa y sus poderosos países aliados de Norteamérica y el continente australiano.

La guerra ocurrió y terminó con el aparente triunfo de los Estados Unidos de América. Emprendida con la intención de encontrar y nulificar armas de destrucción masiva en manos de Saddam Hussein, las cuales nunca existieron, tampoco lograría concluir con la amenaza terrorista en el mundo y a la larga la prácticamente extinta Al-Qaeda le cedió la estafeta a organizaciones todavía más radicales, como Boko-Haram o Isis o Daesh. La ruta bélica proseguida por EE.UU. no terminó con el gran problema y se convirtió finalmente en un elemento más del problema: no en su solución.

Muchos conflictos iniciados en 2003 siguen vigentes e inclusive agravados por otros nuevos; por ejemplo, los implicados en la gran crisis financiera del año 2008, con su cauda de retrocesos en materia de amenazas para las grandes democracias constituidas de Occidente; el inesperado Brexit, el asombroso triunfo de Trump, el aguerrido separatismo catalán en España, el conflicto bélico en Siria y un buen etcétera internacional. La verdad y el tiempo han demostrado que existen puntos ciegos en el conocimiento que Occidente creía tener del mundo globalizado y los impedimentos para un actuar acorde con el sentido común se han manifestado en estos años recientes, con toda su crudeza.

Hoy más que nunca es pertinente retomar lo mejor –y hacer a un lado lo malo, o bien lo peor– del pensamiento de todas las culturas del mundo e impulsar el hecho de que ellas logren cruzar o atravesar lo que esta tesis ha llamado la frontera del sentido común humano. Que lleguen todas ellas o las más posibles e influyentes hasta esa frontera y reivindiquen a un sentido común de la humanidad (de la que ninguna civilización tiene el patrimonio o su conocimiento pleno y puntual) con los elementos e instrumentos cognitivos y prácticos de que dispone cada una de ellas. Para ello será sumamente útil aprovechar la vigente y actual globalización informática y económica, la cual implica ciertamente retos y problemas muy relevantes, pero también oportunidades que no se pueden dejar escapar.

El mundo posterior a la Guerra Fría, el cual protagonizaron las superpotencias del siglo XX, los Estados Unidos y la extinta Unión Soviética, representa una época mucho más

vertiginosa que la que vivieron en sus tiempos Confucio y Lao Tze o Thomas Reid y Giambattista Vico. En este mundo de hoy, muchas teorías e hipótesis filosóficas vertidas desde la época clásica y luego en la era de Ilustración se han comprobado mediante la experimentación científica, al tiempo que muchas otras han sido superadas y abandonadas, sin que puedan eliminarse aun sus consecuencias muy problemáticas. El fluido mundo actual sigue renovando sus conocimientos en todos los campos del saber y la comunidad intelectual internacional se encuentra hoy en condiciones de prestar atención a los problemas recientes con mejores herramientas y enfoques, si bien a éstos habría que identificarlos y orientarlos al propósito de que logren atravesar la promisoriosa, pero difícilmente accesible frontera del sentido común.

5.1 Características de la globalización y el movimiento de la información en el mundo

5.1.1 Definición de globalización. Su discurso y su desarrollo

Quizás la característica principal del mundo de hoy es el fenómeno de la “globalización”. En particular desde los años sesenta del siglo pasado, los pensadores y cultivadores de múltiples terrenos del conocimiento, delinearon definiciones de ella, relacionadas con sus necesidades prácticas.

Hoy se reconoce que la parte medular de la globalización se sitúa en el sector económico y que este ámbito procura la definición más directa de esta idea. Al mismo tiempo, las teorías económicas mayormente globalizadoras han logrado que sus prácticas prevalezcan en el mundo objetivo o real. El Fondo Monetario Internacional (FMI) se refiere, por ejemplo, a la globalización económica, de la siguiente manera:

La globalización—es decir, la integración de las economías y las sociedades a medida que caen las barreras para la circulación de ideas, personas, servicios y capitales—a menudo se considera como una fuerza irreversible impuesta sobre el

*mundo, por algunos países e instituciones como el FMI y el Banco Mundial.*¹¹⁰

El intercambio comercial y de inversiones en todo el mundo, sin embargo, no es un fenómeno reciente. Algunos analistas sostienen que desde el punto de vista estrictamente económico, la economía mundial está hoy tan globalizada, como lo estaba hace 100 años.¹¹¹ Durante un proceso que ha llevado siglos, los países del llamado Viejo Continente (Europa) establecieron y controlaron una red global de comercio y colonial y se convirtieron en los poderes más desarrollados de las últimas centurias. En la actualidad y en pleno siglo XXI, gracias a las firmas de tratados comerciales globales y regionales, el mundo forma un sistema completo de indisputable globalización económica. Organizaciones económicas y financieras como la Organización Mundial del Comercio (OMC), el FMI o el Banco Mundial le confieren a esta globalización su marco doctrinario y jurídico, a través de una serie de tratados comerciales bilaterales, multilaterales y plurilaterales y de acuerdos regionales y suprarregionales. En la evolución del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) hasta convertirse en la OMC, la globalización económica consolidó su etapa más actual y acabada. Hoy en día, la globalización constituye todo un modelo centralizado de desarrollo económico mundial y también es el modelo sobre el que se concentran todos los desafíos razonables –como el de las exigencias de un *comercio justo* para todo el mundo– o irrazonables –como el de los recientes *proteccionismos* que tanto ha impulsado, por ejemplo, la administración Trump–.

Pero también se habla mucho de y existe sin duda una globalización en los terrenos de la información y las comunicaciones. Desde el campo de la ciencia de la comunicación, Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) presentó por primera vez el término de “aldea global” en 1960, en *el Informe sobre el proyecto para comprender los nuevos medios (Report on Project in Understanding New Media)*. En obras subsecuentes, el comunicólogo y pensador McLuhan desarrolló su tesis y la promovió entre la comunidad académica, destacando la enorme importancia de los medios de comunicación en las complejas

¹¹⁰ FMI, “Globalización: Marco para la participación del FMI”, <https://www.imf.org/external/np/exr/ib/2002/esl/031502s.htm>;

¹¹¹ FMI, “La globalización: ¿Amenaza u oportunidad?”, <https://www.imf.org/external/np/exr/ib/2000/esl/041200s.htm>;

sociedades humanas de la segunda mitad del Siglo XX.

McLuhan nunca definió exactamente su concepto de globalización o de *aldea global*, pero lo caracterizó con lucidez en obras suyas. En el prólogo para *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del hombre*, presentó esta explicación muy elocuente, que aquí se reproduce en inglés:

...After three thousand years of explosion, by means of fragmentary and mechanical technologies, the Western world is imploding. During the mechanical ages we had extended our bodies in space. Today, after more than a century of electric technology, we have extended our central nervous system itself in a global embrace, abolishing both space and time as far as our planet is concerned... But it is global, and it ignores and replaces the form of the city which has, therefore, tended to become obsolete. With instant electric technology, the globe itself can never again be more than a village...¹¹²

McLuhan fue un férreo defensor de los avances tecnológicos. Su término de *aldea global* estableció inclusive una base para el alto desarrollo tecnológico electrónico (en la época de los sesenta, Internet todavía no daba sus primeros pasos). Medios ulteriores como las llamadas “redes sociales” han reducido aún más el espacio global, disipando inclusive el modelo imperialista del *centro-periferia* y trayendo de nueva cuenta la tribalización a la vida cotidiana.

En el campo de las relaciones internacionales, el diplomático polaco-norteamericano y cientista político, Zbigniew Brzezinski, también explicó desde los años sesenta del siglo XX la idea de globalización en su obra, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic*

¹¹² Herbert Marshall McLuhan (traducido al chino por He Daokuan), *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del hombre*, Yilin Press, mayo de 2011, Nanjing. En el prólogo de este libro, el traductor menciona que la era de la tecnología eléctrica de McLuhan significa la era electrónica de hoy en día. Pero dice el texto en inglés: “después de tres mil años de explosión, el mundo occidental está implotando. A través de eras mecánicas hemos extendido nuestros cuerpos en el espacio. Ahora, después de más de un siglo de tecnología eléctrica, hemos extendido nuestro sistema nervioso central hasta un abrazo global que ha abolido el espacio y el tiempo hasta donde le incumbe a nuestro planeta... Pero ese abrazo es global e ignora y reemplaza la forma de la ciudad que, por lo tanto, ha tendido a convertirse en algo obsoleto. Con su instantánea tecnología eléctrica, el planeta mismo no puede ser más sino una aldea...”

Era. Allí escribió en lengua inglesa:

During the last three centuries the fading of the essentially transnational European aristocracy and the successive nationalization of the Christian church, of socialism, and of communism have meant that in recent times most significant political activity has tended to be confined within national compartments. Today we are again witnessing the emergence of transnational elites, but now they are composed of international businessmen, scholars, professional men, and public officials. The ties of these new elites cut across national boundaries, their perspectives are not confined by national traditions, and their interests are more functional than national. These global communities are gaining in strength and as was true in the Middle Ages, it is likely that before long the social elites of most of the more advanced countries will be highly internationalist or globalist in spirit and outlook. The creation of the global information grid, facilitating almost continuous intellectual interaction and the pooling of knowledge, will further enhance the present trend toward international professional elites and toward the emergence of a common scientific language (in effect, the functional equivalent of Latin). This, however, could create a dangerous gap between them and the politically activated masses, whose "nativism" —exploited by more nationalist political leaders— could work against the "cosmopolitan" elites.¹¹³

En su sistema teórico, Brzezinski define el desarrollo de la tendencia globalizadora como un movimiento de recursos entre comunidades elitistas (no entre todos los grupos sociales).

¹¹³ Brzezinski, Zbigniew, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, The Viking Press, Estados Unidos, 1970, p. 29. "Durante los últimos tres siglos la difuminación de la aristocracia europea esencialmente transnacional y las sucesiva nacionalización de la Iglesia católica, el socialismo y el comunismo, han significado que en los tiempos recientes la actividad política más relevante haya tendido a estar confinada dentro de los compartimentos nacionales. Pero ahora estamos atestiguando una vez más la emergencia de élites transnacionales, que están compuestas por empresarios internacionales, académicos, profesionistas y agentes oficiales públicos. Los lazos de estas élites atraviesan los límites nacionales, sus perspectivas no se hallan restringidas a las tradiciones nacionales y sus intereses son más funcionales que nacionales. Estas comunidades globales se encuentran ganando fuerza y como ocurrió en la Edad Media, es probable que antes de mucho tiempo y en la mayoría de los países más avanzados, ellas sean altamente internacionalistas o globalistas en espíritu y perspectiva. La creación de una red de información global, que facilite la interacción intelectual casi continua y el acervo de conocimientos, reforzará las actuales tendencias hacia la formación de élites intelectuales profesionales y el surgimiento de un lenguaje científico común (de hecho, el equivalente funcional del latín). Esto, sin embargo, podría crear una brecha peligrosa entre estas élites y las masas políticamente activas, cuyo 'nativismo' (explotado por nuevos líderes políticos nacionalistas) podría trabajar en contra de las élites 'cosmopolitas'".

Las asociaciones de países ventajosos y de grupos elitistas sobrepasan los límites geográficos y esta es la verdad principal para el académico estadounidense. Él fue el promotor inicial de la idea de que las élites manejaban el globo según sus intenciones y empleaban múltiples modelos para mantener su dominio sobre “las masas” de todo el planeta (esta es su teoría del *tittytainment*, propuesta a mediados de los años noventa). Según Brzezinski, entonces, la globalización es un proceso elitista con sólo pocos participantes, e implica abundantes segregaciones entre las élites y el común de la gente en todo el mundo.

En el campo de la sociología, el inglés Anthony Giddens ha definido la globalización como “*the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa*”.¹¹⁴ Giddens se enfoca en la relación entre globalización y modernidad. Según él, la modernidad contiene elementos imprescindibles, propios de la globalización. Giddens no acepta los enfoques unidireccionales de las teorías de McLuhan y Brzezinski –positivo el de la primera teoría y negativo el de la segunda– y cree que los asuntos de la globalización implican aspectos positivos y negativos al mismo tiempo. Dadas las dimensiones de la modernidad, Giddens propone cuatro características para la globalización: un capitalismo mundial, una división global del trabajo, el sistema de las naciones-estado y un orden militar mundial.¹¹⁵

Desde el inicio del debate sobre la globalización, la definición de esta idea ha seguido modificándose por la propia evolución del mundo real y objetivo. Como un fenómeno contemporáneo, la globalización se discute más y más en múltiples campos, pero su apariencia sigue siendo confusa. La idea de cada académico logra explicar ciertos aspectos de ella, pero no todos. Lo cierto es que la globalización es un proceso cada vez más amplio, por el cual todo ocurre en el mundo entero al mismo tiempo y se producen innumerables influencias mutuas. Así como no existe una explicación exhaustiva para la totalidad de sus

¹¹⁴ Anthony Giddens, *Consecuencias de modernidad*, Yilin Press, Nanjing, julio del 2000, p. 56. “La intensificación de relaciones sociales a todo lo ancho del mundo, que unen a comunidades distantes de tal manera que los sucesos locales se delínean por acontecimientos que ocurren a muchas miles de distancia y viceversa”.

¹¹⁵ Wang Jinbao, *Lectura profunda y crítica de la teoría de la globalización de Anthony Giddens*, Revista Estudio de la Filosofía, 2007, volumen 6, pp. 36-43.

aspectos, tampoco parece haber límites para la realidad que ella significa.

5.1.2 Evolución de la diseminación de la información en la globalización

El enfoque de esta tesis con respecto al tema de la globalización se concentra más en su influencia sobre la información y los conocimientos. Dada esta visión, la idea básica aquí sostenida se acerca más a la idea de globalización de Giddens. Ella no es tan “buena” y admirable como la propondría McLuhan, ni tan “mala” y criticable como sugirió Brzezinski. Algunos de sus procedimientos (el comercio internacional, la división de industrias, la tecnología informativa, los medios verdaderamente globales) sobrepasan todo límite físico en el globo y logran conexiones inusitadas en diferentes espacios. Sobre todo, tiene lugar con ella una diseminación de las informaciones o piezas de información en el mundo, de modo tal que genera la impresión de que existe una auténtica civilización universal. La globalización acelera la movilización de recursos económicos en todo el mundo y ello conlleva también una enorme difusión informativa y un aumento del valor de dichas informaciones.

Para un comerciante agrícola chino del siglo XV, por ejemplo, la producción de frutas de alta calidad en un país tan lejano como el entonces inexistente Chile, en América del Sur, era sólo una información muy difícil de obtener y con ningún valor práctico. En ese período, China (bajo el Imperio de la dinastía Ming) ya tenía la suficiente tecnología como para hacer un viaje marítimo que cruzara el océano Pacífico hasta América Latina, pero se requería de la autorización del gobierno central para poder hacer es viaje. El gobierno de la Dinastía Ming publicó varias veces una prohibición de comercio marítimo, a partir del siglo XIV (con la excepción del viaje de la delegación encabezada por Zheng He entre los años de 1405 y 1433). Con ello no sólo eliminó la posibilidad de que se contruyera una red económica marítima, sino que también le añadió un riesgo legal al comercio internacional chino. Por eso no hubo ningún comerciante chino que intentara emprender operaciones económicas con ese riesgo y la información con respecto a la posibilidad de aprovechar un mercado en la zona de Chile o en otras partes de América, no se pudo convertir en conocimientos útiles.

En cambio, para un comerciante agrícola chino del siglo XXI, la situación ha cambiado

radicalmente. El dato de que “Chile produce frutas de alta calidad” no sólo es una información fácil de obtener para él; también es un conocimiento sencillo y común, muy válido para su negocio. Hoy en día, China se ha convertido en el primer socio comercial de Chile y este país es el primer proveedor de frutas de China. Ambas naciones son miembros de la OMC, firmaron un Tratado de Libre Comercio (TLC) en el año 2005 y han iniciado ya las negociaciones para la renovación de este acuerdo. Los productos agrícolas de Chile, especialmente frutos como la cereza, llegan al mercado chino por vías aérea y marítima. Gracias al desarrollo de varios sectores globalizados, la información de que “Chile produce bienes agrícolas muy atractivos” se ha convertido en un conocimiento que optimiza su valor comercial por el crecimiento de demanda, lo que puede llevar también a que otras informaciones gocen de un mismo éxito, por ejemplo, en relación con productos que son servicios. El avance tecnológico, la cooperación política y la integración comercial en todo el mundo generan la posibilidad de una globalización tanto económica como informativa y cuyo propio valor práctico promueve el desarrollo del mismo fenómeno, causante de un verdadero círculo virtuoso.

Al nivel de la diseminación de información, la globalización muestra dos períodos generales, que son el de una diseminación más bien pausada y lenta, de siglos atrás hasta entrado el XX; y el de una cada vez más rápida diseminación, desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. Gracias a la revolución tecnológica de las comunicaciones, a partir de mediados del siglo pasado, el término *aldea global* de McLuhan, que había sido ridiculizado como una "profecía mágica" en los años sesenta, luego de treinta años se convirtió en una indiscutible verdad que hoy nadie cuestiona.

Académicos chinos establecen hoy tres etapas en la evolución de los medios de comunicación, correspondientes a tres períodos muy claros en la historia del capitalismo, que son el período “clásico”, el “hegemónico” y el “posthegemónico”. Dichas etapas serían las de la comunicación mediante textos “impresos”, posteriormente la etapa “electrónica” y por último y actualmente, aquella realizada a través “de Internet”.¹¹⁶ Las dos últimas

¹¹⁶ Li Xin, “Medios globalizados: el promotor principal de la globalización”, en *Journal of Jinan University (Philosophy and Social Sciences)*, segundo volumen del 2008, pp. 141-146.

etapas se insertan ya nítidamente en la actual globalización.

McLuhan destacó mucho el desarrollo de los medios electrónicos después de la era de la comunicación impresa y ya subrayó este cambio en la comunicación informativa. Comparadas con los productos impresos, plataformas como las de la televisión y la radio necesitan igualmente etapas complicadas de preparación, pero ellas no sólo logran una renovación más eficiente, sino que también sobrepasan con más facilidad los límites del tiempo y el espacio y pueden, por lo tanto, abarcar un territorio más extendido.

En estas condiciones, ciertos grupos de medios de comunicación internacional han obtenido una gran ventaja en el mundo, gracias a su fuerza y influencia. Sus productos cubren un ámbito mucho más grande que el de su propio país. Sus agentes o corresponsales llegan a todo el globo y pueden reaccionar muy rápido ante los acontecimientos, convirtiéndose en una fuente de opiniones con respecto a los casos importantes y de interés para sus respectivos países y todo el mundo.

Ante la baja mundial de precios en los equipos receptores de los medios electrónicos – televisiones y equipos de radio–, dichos medios pueden transmitir y hacer llegar sus contenidos a múltiples clases y sectores sociales de todos los países del mundo, con una increíble y libre fluidez de sus informaciones. Pero dicha libertad queda limitada por la capacidad de producción y transmisión de los propios medios de comunicación. No todos pueden hacer llegar su voz y sus opiniones con la misma facilidad e idéntico alcance en todo el mundo. Se ha establecido así la fuerza y el poder que pueden adquirir distintos medios, de diferentes países.

Tomemos como ejemplo a los medios de comunicación chinos y mexicanos, con respecto a sus reportajes mutuos (es decir, noticieros chinos que hablen de México y mexicanos que se refieran a China). Para hacer reportajes satisfactorios, objetivos y profundos sobre México, varios medios chinos (tanto impresos como electrónicos) han establecido corresponsalías en este país latinoamericano, con reporteros profesionales chinos que hablan español, e inclusive mexicanos que colaboran con aquellos medios chinos. Atiéndase al siguiente cuadro:

Nombre del medio	Número de	Capacidad de	Empleados
------------------	-----------	--------------	-----------

	corresponsales	trabajo en el idioma local	locales del país receptor
Agencia Xinhua	Más de 30	Sí	Sí
CRI	2-3	Sí	No
CCTV	2-3	Sí	Temporalmente
Diario del Pueblo	2-3	Sí	No
China de Hoy	2-3	Sí	Sí
Diario Wenhui	1-2	Sí	No
TV Fénix	1-2	Sí	No

Cuadro 5.1: Situación actual de los corresponsales de medios chinos en México

Por consideraciones propias, los medios mexicanos no cuentan con ningún grupo profesional en China (a veces sólo emplean colaboradores de tiempo parcial); tampoco tienen contratados reporteros que manejen el idioma chino. Con estas desventajas, los medios mexicanos sólo pueden hacerse eco de las opiniones que generen otros medios internacionales sobre los asuntos chinos.

Si las mayores capacidades informativas se concentran demasiado en un grupo o en un país, objetivamente se configura cierta hegemonía en el campo informativo y aparece lo que Joseph Nye ha querido significar con el término “poder suave”. Durante la Guerra Fría, muy obviamente los Estados Unidos y Europa desarrollaron el sistema de información y transmisión más avanzado entre los medios de comunicación internacionales, reforzado además, por elementos tales como las gigantescas compañías dedicadas a producir películas de entretenimiento. Dado este sistema, esas culturas de Occidente lograron la hegemonía en la transmisión e inclusive la explicación de las informaciones principales de todo el mundo, imponiéndose sobre los medios de países menos capaces. Era claro que el viejo monopolio de la información, por parte de los poderes gubernamentales, se vio reemplazado por una hegemonía de los grupos dominantes en el ámbito de las comunicaciones internacionales. En un texto de la UNESCO publicado en la década de los ochenta, el estudioso chileno Fernando Reyes Matta exponía esta preocupación, aquí consignada en el global idioma

inglés:

*...Much of the information published in Latin America is produced and processed by the big transnational news agencies. As we have pointed out in another paper, UP and AP alone provide respectively 39% and 21% of the information received by the principal Latin American dailies, accounting for nearly 60% of all international cables received in the continent. The remaining part is covered by the large European agencies, leaving only an insignificant part of the total information flow to be covered by Third World agencies...*¹¹⁷

Pero este desequilibrio se ha superado un tanto por el desarrollo de la Internet y la comunidad virtual de todo el mundo. Al comenzar el nuevo siglo, el fenómeno de la *tribalización* regresó a la transmisión de informaciones globales por el propio desarrollo de la plataforma de Internet. En el mundo de hoy en día, todo individuo puede recibir informaciones de cualquier lugar del planeta y fijar su propia reacción. El monopolio informativo de los medios de comunicación internacionales terminó gracias al poder de cada cibernauta, quien junto con muchos otros, desarrolla comunidades virtuales que han fortalecido este cambio.¹¹⁸

Gracias a la Internet y a las comunidades virtuales, parece que la globalización está encontrando un mejor modelo de transmisión informativa. Pero también en este “mejor período” o “modelo más avanzado” de la gobalización informativa, hallamos el debate planteado al inicio de este capítulo y sus resultados. Si observamos la diseminación de las informaciones en el globo, desde el punto de vista de una promoción de la frontera del

¹¹⁷ Reyes Matta, F. (1980). “The concept of News in Latin America: dominant values and perspectives of change”, en *News Values and Principles of Cross-cultural Communication*. Paris, Unesco, p. 43. “Mucha de la información publicada en América Latina se produce y procesa por las grandes agencias transnacionales de noticias. Como hemos señalado en otro texto, tan solo UP y AP procuran, respectivamente, el 39% y el 21% de la información recibida por los principales diarios latinoamericanos, sumando cerca del 60% de todos los cables internacionales recibidos en el continente. La parte restante es cubierta por grandes agencias europeas, que dejan solo una parte insignificante del total de la información a cargo de agencias del Tercer Mundo”.

¹¹⁸ En el mundo actual todavía hay una gran cantidad de poblaciones que no se pueden conectar a Internet. Aún existe el problema de la universalización de la red y del poder de los medios informativos, pero esto no lo analizaremos en esta parte de la tesis.

sentido común, es claro que todavía queda mucho por hacer. En los tiempos del claro monopolio informativo, no se diga de los gobiernos nacionales, sino de los grandes medios informativos occidentales, parecía que la frontera de ese sentido se había alcanzado por completo, cuando claramente no era así. Ahora, en cambio, se ve factible pensar en su avisoramiento y en el arribo a un más genuino sentido común humano. Aún queda un largo camino por recorrer antes de sustituir en Occidente las visiones “a la Hegel”, por aquellas otras visiones “a la Reid” o “a la Vico”, pero ello requerirá aprovechar los aportes de las comunidades y culturas que un Occidente “hegeliano”, consciente o inconscientemente, o bien deliberada o involuntariamente, siempre ha menospreciado.

5.2 El sistema cognitivo dentro de las civilizaciones y la interpretación de las informaciones en el ámbito de la globalización

Al iniciar este capítulo, hablábamos de los discursos en torno al posicionamiento de muchos intelectuales occidentales después de la segunda Guerra de Irak y sus consecuencias, luego de algunos años. Una segregación o discriminación de muchas propuestas cognoscitivas se muestra en distintos sectores: los investigadores sociopolíticos internacionales continúan enfocando al desarrollo asiático y los conflictos en Medio Oriente desde sus perspectivas dominantes y no experimentan la necesidad de tomar en cuenta formas de pensar regionales. De hecho influyen mucho en la opinión de individuos con escaso poder, que reproducen las opiniones dominantes. Las informaciones procedentes de distintos ámbitos geográficos, las cuales existen gracias a la globalización, no afectan todavía los juicios que reivindican una supremacía occidental. Una influencia directa de otras civilizaciones permanece fuera del discurso, aún después de más de una década de que haya concluido la última Guerra de Irak. En otras palabras, la fluidez de las informaciones causadas por la propia globalización sigue sin afectar sus perspectivas y opiniones hegemónicas.

La razón más sencilla de este fenómeno es que los estudiosos internacionales están acostumbrados a repetir sus explicaciones habituales y no se hallan dispuestos a considerar

seriamente otras propuestas que les puede brindar la propia globalización. Y la razón más profunda se relaciona incluso con la hipótesis que reivindica la presente tesis doctoral: que no se ha entendido todavía que más allá de las mentalidades sociohistóricas diversas, las cuales han entrado en un juego natural de poder en donde alguna o algunas de ellas han resultado hegemónicas o dominantes, existe un loable y asequible sentido común humano al que se puede acceder desde los aportes que realizan muchas culturas humanas; un sentido común cuya frontera hay que cruzar o atravesar a partir de todas esas culturas o, por lo menos, ciertas de ellas: las que están prestas a conceder que nadie tiene el patrimonio o la patente de la verdad absoluta y que ésta puede construirse con las contribuciones cognoscitivas de todos los humanos y las culturas y civilizaciones que ellos han creado.

La llegada de la red mundial de computadoras a la globalización eliminó una comunicación únicamente unidireccional entre los grupos internacionales de poder y de conocimiento, en esta época de medios electrónicos. Gracias a la Internet y las comunidades virtuales, actualmente las informaciones se realizan ya en un sentido bidireccional o multidireccional. Así, los agentes culturales del mundo no desarrollado o en desarrollo pueden comunicar sus preocupaciones¹¹⁹ y comienzan a sofisticar y a complicar el superficial sistema global de conocimientos que se expandió inicialmente por todo el mundo, por medio de la Internet. Desde luego, también tiene lugar el caso de que los aportes provenientes de culturas que se hallan dominadas por otras, reproduzcan y amplifiquen las perspectivas que no abonan al arribo y el cruce mismo de la frontera del sentido común.

Lo anterior es posible ilustrarlo con otro ejemplo periodístico, tomado de la práctica profesional de quien suscribe esta tesis doctoral. Entre el 17 y el 23 de Noviembre de 2016, el presidente de China Xi Jinping hizo su tercera visita a América Latina ocurrida después de su nombramiento, para participar en la XXIV Reunión de Líderes Económicos del APEC y para hacer visitas de Estado a Ecuador, Perú y Chile. Xi Jinping visitó Chile oficialmente el 22 y el

¹¹⁹Es frecuente la confusión entre sistema e ideología política, por un lado, y conocimiento y civilización, por el otro. Los conflictos de la Guerra Fría se basaban en ideologías y no en tradiciones civilizadas. Las obras artísticas y las informaciones conocimientos de Occidente pueden afectar ideologías contrarias, pero no las tradiciones culturales de los países que las reciben.

23 de Noviembre. *El Mercurio*, el periódico de mayor circulación en el país sudamericano, publicó en su edición impresa el artículo firmado por Xi¹²⁰ “*Crear juntos un porvenir más espléndido para las relaciones entre China y Chile*”; y también publicó cuatro reportajes de fondo con diferentes visiones, un artículo en forma de recuadro y un comentario editorial que apareció tanto en el periódico impreso, como en su versión de Internet:

Xi Jinping en Chile: La visita que pretende consolidar las inversiones de China ¹²¹
Xi Jinping, el Presidente chino, conocido como el "nuevo Mao Zedong", que visita Chile ¹²²
Xi Jinping firma acuerdos bilaterales con Chile e invita a Bachelet a realizar una visita de Estado a China en 2017 ¹²³
Visita de Xi Jinping a Chile: el detalle de los doce acuerdos que firmó junto a Bachelet ¹²⁴
El liderazgo de China en acción ¹²⁵
Presidentes de China y Chile concuerdan en profundizar el Tratado de Libre Comercio ¹²⁶

Cuadro 5.2 Reportajes sobre la visita de Xi Jinping a Chile aparecidos en *el Mercurio*

El contenido general de los seis artículos es obvio. Cuatro textos hablan sobre las

¹²⁰Aquí es importante aclarar que en China se acostumbra decir los nombres de las personas comenzando por su apellido. Por ejemplo, el autor de la presente tesis se apellida Wan y el presidente de China tiene por apellido Xi.

¹²¹Emol, *Xi Jinping en Chile: La visita que pretende consolidar las inversiones de China*, emol, <http://www.emol.com/noticias/Economia/2016/11/22/832276/Visita-de-Xi-Jinping-afianza-la-posicion-de-China-en-la-politica-economica-regional.html> [2016-11-12].

¹²²Emol, *Xi Jinping, el Presidente chino conocido como el "nuevo Mao Zedong" que visita Chile*, emol, <http://www.emol.com/noticias/Internacional/2016/11/21/832137/Xi-Jinping-el-Presidente-chino-conocido-como-el-nuevo-Mao-Zedong-que-visita-Chile.html> [2016-11-21].

¹²³Felipe Vargas, *Xi Jinping firma acuerdo bilaterales con Chile e invita a Bachelet realizar una visita de Estado a China en 2017*, emol, <http://www.emol.com/noticias/Nacional/2016/11/22/832408/Xi-Jinping-invita-a-Presidenta-Bachelet-a-realizar-una-visita-de-Estado-a-China-en-2017.html> [2016-11-22].

¹²⁴Felipe Vargas, *Visita de Xi Jinping a Chile: El detalle de los doce acuerdos que firmó junto a Bachelet*, emol, <http://www.emol.com/noticias/Nacional/2016/11/22/832423/Visita-de-Xi-Jinping-a-Chile-El-detalle-de-los-doce-acuerdos-que-firmo-junto-a-Bachelet.html> [2016-11-22].

¹²⁵Editorial de El Mercurio, *El liderazgo de China en acción*, el Mercurio, <http://www.elmercurio.com/blogs/2016/11/22/46780/El-liderazgo-de-China-en-accion.aspx> [2016-11-22].

¹²⁶Cristián Cuevas, *Presidentes de China y Chile concuerdan en profundizar el Tratado de Libre Comercio*, el Mercurio, <http://www.elmercurio.com/blogs/2016/11/23/46816/Presidentes-de-China-y-Chile-concuerdan-en-profundizar-el-Tratado-de-Libre-Comercio.aspx> [2016-11-23].

acciones económicas entre China y Chile con respecto a acuerdos económicos, comercio bilateral, inversión china en Chile y el tratado de libre comercio entre ambos países. Los otros dos artículos analizan la historia personal del presidente chino y las reacciones positivas de China frente al proteccionismo y en aislacionismo hoy tan en boga en el mundo, principalmente a causa de la presidencia norteamericana de Donald Trump.

Sin duda es una serie de noticias internacionales normales, que no remiten demasiado a juicios de valor y que hablan más bien del campo económico que comparten hoy las dos naciones. Pero lo interesante fueron las reacciones de los cibernautas chilenos con respecto a tales reportajes, las cuales forman un ámbito de opiniones muy extrañas para un chino normal:

 **EErnesto Vogel**
 Es de esperar que la ciudadanía aprenda algo, un prestigioso comunista Chino, el numero uno, un verdadero "comunista", enemigo de la corrupción, demostrando lo que es el comunismo en realidad, la razón de por que la derecha siempre lo ataca, no les permite desarrollarse, sobretodo en el Pais, y veremos como los derechistas criollos le rinden pleitesía a este gran Líder mundial.
 👍 5 🗑️ 3 Hace 11 meses

 **Carlos Carreño**
 "Gran..... Lider.... Mundial." Jajajajajajajaja Qué descaro, como decir a Hitler, a Stálin, a Pol Pot, Al carnicero que dirigió Auschwitz, "Ustedes señores fueron grandes líderes mundiales". ¡¡¡¡Qué desfachatez!!!! jajajajaja Este comunista amante del poder, y de los privilegios y excesos "capitalistas", es solo un asqueroso y canalla ESCLAVISTA, como lo son el Homicida Genocida Castro, el picante matón Kim Jong-un, o como lo fue Pablo Escobar Gaviria. Es increíble como alguien puede ser tan fanático con su religión comunista. Todo un caso para el Psiquiátrico eres tu Vogel. Todo un caso para el Psiquiátrico.
 👍 1 🗑️ 5 Hace 11 meses

 **EErnesto Vogel**
 Otro golpe para los derechistas criollos, el Pais se engalana con la visita del "mejor del Mundo", y es comunista, mostrándole a la ciudadanía cual es el camino al éxito, sería muy lógico recapacitar e imitar a quienes de verdad han conseguido superar todas sus miserias, y aprovechando que localmente tenemos los elementos adecuados, no perder la oportunidad e iniciar de una buena vez la senda del triunfo y la persona mas adecuada para que se ponga al frente y dirija los destinos de la Nacion, quien cuenta con todos los atributos requeridos, juventud, inteligencia, cultura y etc.,etc., es , nada menos que nuestra querida "CAMILA VALLEJOS", ojalá que ella lea este comentario y decida presentar su candidatura.
 👍 2 🗑️ 5 Hace 11 meses

 **Gonzalo Olivares**
 Que buena descripción de Pinochet has hecho, felicidades por el resumen de la basura que era ese tirano
 Denunciar · 👍 6 · 🗑️ 5 · Hace 5 mess

Gráfico 5.1 Comentarios de los cibernautas chilenos acerca de los reportajes con respecto a China¹²⁷

¹²⁷ Ibid, p.12.

En estos comentarios seleccionados, los cibernautas chilenos presentan sus interpretaciones y sus reacciones en torno a esos reportajes, pero no hay nada en su contenido que se acerque a la China real. Inclusive, los chinos que manejen español no podrán comprender a plenitud las razones y los elementos contenidos en este campo de opiniones que se ha formado con las palabras de los chilenos.

Sobre todo, los cibernautas expresan sus opiniones sobre el contenido de los reportajes en un sentido particular. Sin que importen demasiado las alabanzas o las críticas al líder chino o a su país, los cibernautas no dan muestras de conocer las realidades históricas y actuales de China. Al mismo tiempo, abundan las expresiones emocionales incapaces de exhibir sus argumentos y razones. A diferencia de otros países de América (como los Estados Unidos o México) no existen entre Chile y China relaciones históricas muy profundas (como las que sí hubo entre España y los países de América colonizados por ella). China es un país muy lejano para Chile, el cual careció de intercambios con ella antes de cierto episodio moderno¹²⁸ (el referente, sobre todo, a la revolución comunista impulsada por Mao Zedong). Los dos países no sólo no tienen deudas históricas entre sí, sino que también desarrollaron muchas relaciones comerciales, de manera que no existe razón lógica alguna para que existan sentimientos demasiado fuertes.

Otra verdad evidente es que las opiniones de los cibernautas chilenos no son sentimientos privados que carezcan de cierta lógica. Dentro de su propio campo de opiniones, esos cibernautas reivindican un mismo sistema de conocimiento y lenguaje y entablan un diálogo con una comprensión mutua entre ellos, pero desconocido para los chinos.

En los años setenta del siglo XX, es bien sabido que Chile vivió una serie de acontecimientos relacionados con un régimen socialista y con partidos socialistas y comunistas; con un cruento golpe de Estado e inmediatamente después, con una dictadura militar. Estas situaciones implicaron un claro divorcio entre las izquierdas y derechas del país andino. Por ello, términos como “socialismo” o “partido comunista” merecen explicaciones

¹²⁸ A finales del siglo XIX arribó cierto número de obreros chinos a la región de Iquique.

e interpretaciones contrarias en los cibernautas chilenos, conocidas por todos en la propia sociedad de Chile. Pero esos conocimientos comunes y sistemas de valores afectan al actual conocimiento de los temas implicados. Los chilenos se dividen entre alabanzas y críticas para un sistema político reciente, al cual no entienden en su naturaleza actual. Ni la China de hoy sigue siendo la China de Mao Zedong, ni la historia de China puede reducirse a dicho momento de la historia moderna del país oriental.

En otras palabras, los cibernautas del país andino hacen un procesamiento simbólico de las escasas informaciones que han recibido con sus conocimientos comunes, para reiterar reacciones que muestran la lógica acostumbrada. Ellos reaccionan desde sus mentalidades, desde su “sentido común”, pero de una forma tal que es obligado pensar que así no se arribará jamás a un conveniente *sentido común* que les indique cómo convivir y poder aceptarse a los actuales chilenos, chinos, europeos o norteamericanos.

Este es un fenómeno típico de la “frontera del sentido común” en el proceso de la globalización informativa: interpretaciones brutales que no logran cruzar hasta un auténtico sentido común humano y muestran las limitaciones propias de las mentalidades que no se pueden comprender entre sí. En los capítulos precedentes discutimos acerca de las opiniones de los “sentidos comunes” o mentalidades de distintas civilizaciones, los problemas del lenguaje que impiden esa comprensión intercultural y las segregaciones o discriminaciones que se plantean hoy en día, inclusive, por las diferencias civilizatorias entre la humanidad. Actualmente, sin embargo, los avances tecnológicos y la diseminación de tantas informaciones, gracias a la globalización, pudieran hacer factible un modelo universal de conocimiento – el reconocimiento de un sentido común que sería patrimonio de toda la humanidad– que solucione tales problemas epistemológicos – cuando se cruce o se atraviese efectivamente la frontera del sentido común humano–. Pero ello aun no se ha realizado y ciertamente hay muchas dificultades para que se efectúe, pero también posibilidades y esperanza.

Mencionamos en este capítulo que los medios de comunicación internacionales del mundo occidental obtienen su poder con la oratoria global típica de la época de los medios tradicionales (impresos y electrónicos). En los artículos editoriales de El Mercurio sobre la

visita del presidente chino a Chile, ciertos párrafos sobre su juventud ilustraban este fenómeno de una manera singular:

...Ante el adverso escenario y con sólo 15 años, Xi Jinping debió migrar de la capital hacia la localidad rural de Liangjiahe, donde pasó siete años de su vida, al igual que muchos otros niños de su edad. Considerado un "joven intelectual", según consigna la BBC, quienes convivieron con él allí aseguran que era "muy sincero y honesto" y que "todos le querían". Una experiencia que él mismo afirmaría fue clave para su crecimiento, y que hoy le da frutos otorgándole una imagen de hombre humilde y trabajador...¹²⁹

Las palabras de *El Mercurio* eran ciertamente elogiosas hacia el presidente chino y persiguieron y lograron la objetividad, pero es interesante advertir que cuando se hablaba de esta historia personal de Xi Jinping, *El Mercurio* utilizó espontáneamente comentarios del medio británico BBC como opiniones que le otorgaban autoridad a lo expresado. No se recurrió a entrevistas propias o a palabras que procedieran de medios informativos chinos. El periódico más importante de Chile acostumbra hasta hoy en día legitimar sus señalamientos y obtener “verosimilitud” apelando a los gigantescos y poderosos medios noticiosos del Occidente. Si lo dijo la BBC de Gran Bretaña, entonces ello debe ser cierto. No sólo los cibernautas sensibles al anticomunismo, sino también los izquierdistas y contrarios a la hegemonía occidental, se atreverán a dudar de las palabras de la BBC. Hay todavía, pues, un largo camino qué recorrer para comprender que es posible llegar hasta la frontera del sentido común desde caminos distintos a los que han propuesto los poderosos de la modernidad actual.

¹²⁹Ibid, p. 12.

Capítulo VI. Un obligado sentido común. Los valores universales y las civilizaciones en la era de la globalización

Desde el inicio de las civilizaciones más tempranas, comenzaron los malentendidos y las limitaciones cognitivas entre las mismas. Tanto la diferencia de lenguas, como la de sistemas de conocimiento, produjeron comprensiones distintas, inclusive de términos idénticos, referentes a entidades de la vida cotidiana; por ejemplo, "tierra" o "cielo", "casa" o "ropa". En los períodos históricos anteriores a la modernidad, estas diferencias tuvieron el refuerzo de las regiones geográficas en las que se presentaban. Ahora, con los intercambios culturales globalizados, estos malentendidos ocurren en todas partes del mundo, sin llegar a borrar las diferencias que existen entre las diversas civilizaciones mundiales, lo cual afecta principalmente a infinidad de personas relacionadas con muy diversos ámbitos de la actividad humana, que van del campo de las artes hasta el de la política internacional.

Los pensadores contemporáneos que han tomado nota de la segregación que hay entre modelos cognitivos, debido a una falta de fluidez en las informaciones, esperan una solución con respecto a una posible integración epistemológica que pueda arrojar la globalización de la información, con base en el desarrollo tecnológico. En el capítulo anterior efectuamos varios análisis en torno a modelos de globalización y a su influencia en casos prácticos. Es evidente que la globalización actual facilita la transmisión de informaciones, pero no ha modificado en el fondo las diferencias cognoscitivas, ni en el ámbito intelectual, ni entre las multitudes de seres humanos.

En el contexto presente, la posibilidad de una "ausencia de informaciones" se ha debilitado en gran medida, pero los malentendidos y una diversa interpretación de la información todavía propicia grandes dificultades interculturales.

En la época moderna y contemporánea se ha hecho ostensible un tema que es popular en los ámbitos intelectual y cotidiano: aquél que se pregunta si el proceso de conocimiento entre las civilizaciones debiera seguir un único camino universal o si pudiera mantener las distintas reglas de cada civilización. Este es todo un dilema teórico, el cual implica una elección práctica que enfrentan las diferentes civilizaciones de la actualidad, ya

ampliamente conectadas por la globalización económica e informática.

En la visión de los intelectuales chinos, a lo largo de la historia, este proceso cognitivo ha conllevado un largo “estira y afloja”. En el capítulo IV aludíamos las preocupaciones colectivas de aquellos intelectuales después de la Primera Guerra del Opio, entre 1840 y 1842: preocupaciones que planteaban un ansiedad profunda y sistemática. Desde el siglo V, A. C. hasta mediados del siglo XIX, D. C., en el ambiente de su propia civilización, los pensadores chinos desarrollaron un sistema de pensamiento político y ético cuya base radicaba principalmente en el confucianismo; todo un concepto cultural que, por cierto, integraba al propio confucianismo, el budismo y el taoísmo con un modelo económico de microorganización social. Este modelo político y social fue tan estable durante miles años, que produjo un tipo de pensamiento y conocimiento vigente hasta tiempos muy posteriores.

Pero la Guerra del Opio terminó con todo eso. Los buques de guerra y las armas modernas de Occidente comenzaron a introducir a la revolución industrial en China y todas sus tradiciones intelectuales, incluidos los modelos de conocimiento, enfrentaron una amenaza radical. El estudioso actual de la cultura, Gao Like, describe el proceso de modernización de China como “amargo y trágico”. En un contexto de debilidad general, como un explorador moderno que desgarrara la última frontera imperial de China, *la civilización occidental desempeñó simultáneamente el doble papel de ladrón y de maestro*. Occidente vino a robar y a satisfacer en China sus intereses materiales más turbios, pero también a mostrar como vivía y pensaba (de maneras a veces impresionantes y admirables) el otro lado del mundo y, por lo tanto, su civilización le planteó a China la cuestión de cómo valorar sus propias tradiciones pasadas y planificar sus futuro.¹³⁰ Así se formó una división gigantesca entre los intelectuales chinos de fines del siglo XIX y los primeros años del XX. Al final, los revolucionarios chinos terminaron con un sistema político tradicional y sus tres mil años de historia, primero con métodos violentos, pero después con acciones modernizadoras de estilo occidental, que han tenido el objetivo de construir un Estado nacional en el mundo contemporáneo.

¹³⁰ Gao Like, “*Janus of the West: Civilization and Power—Vision of the West of Modern Chinese Intellectual Elites*”, Zhejiang Social Sciences, agosto de 2016, pp. 4-15.

Tras enterarse de la ciencia y la tecnología occidentales y en muchos casos, hasta llegar a dominarla, los intelectuales chinos no sólo profundizaron su conocimiento del modelo occidental paso a paso, sino que se dividieron entre quienes propugnaban por un abandono del idioma propio, e inclusive de sus caracteres gráficos – con el movimiento en favor de un chino moderno, que tuvo la intención de transcribir el idioma a letras latinas– y quienes negaron por completo la tradición occidental civilizada, con sus grandes aportes e innovaciones. En los primeros años del siglo XX, intelectuales de izquierda radical, como el líder del movimiento de la nueva cultura, Chen Duxiu, exhortó a una occidentalización completa de China para reemplazar los modelos éticos tradicionales del confucianismo dentro de la sociedad. En su obra intitulada, *Diferencia primordial entre las etnias orientales y las occidentales*, Chen Duxiu presentaba sus propuestas con una actitud bastante radical y reivindicando que Occidente se hallaba en lo correcto y Oriente, más bien en lo incorrecto:

...Las etnias occidentales adoptan la guerra como su estándar (su regla); las etnias orientales prefieren la paz y la tranquilidad. Los confucianistas no gustan de la lucha y tampoco de las batallas. La enseñanza de Lao Tze no ha buscado la formación de élites; sólo pone a su pueblo fuera de las luchas y cree que las armas son herramientas siniestras... (En cambio,) las etnias occidentales promueven su naturaleza belicosa y así configuran sus costumbres regionales. Desde la Antigüedad y por sus guerras religiosas, políticas y comerciales, toda la historia de la civilización europea se ha escrito en sangre. Mediante la sangre, los británicos lograron la hegemonía mundial (y) los alemanes adquirieron su gloria... Las etnias occidentales odian más la vergüenza que la muerte en la lucha; las etnias orientales prefieren el sufrimiento y el sacrificio al conflicto. De una etnia con un carácter natural tan bellaco y sinvergüenza, no vale la pena discutir públicamente su civilización y su cultura...”¹³¹

Chen Duxiu haría, inclusive, un recuento de los caracteres de la civilización y las

¹³¹ Chen Duxiu, “Diferencia primordial entre las etnias orientales y occidentales”, Revista LA JEUNESSE, 1915, Shanghai, Tomo 4.

tradiciones intelectuales de Asia –y sobre todo, de China, como la “etnia oriental” por excelencia, en su opinión– y de Europa –adoptando como su modelo ideal a Francia, la “etnia occidental” por antonomasia– durante los siglos XIX y XX:

Etnias Occidentales	Etnias Orientales
Toman la guerra como su estándar	Toman la paz y tranquilidad como su regla
Toman al individuo como su estándar	Toman a la familia como su estándar
Toman la ley como su estándar	Toman al sentimiento como su estándar
Adoptan los beneficios prácticos como su estándar	Toma los reglamentos virtuosos como su estándar

Cuadro 6.1 Comparación de los estándares de las “etnias occidentales” y las “etnias orientales”, según la teoría de Chen Duxiu

Intelectuales como Chen Duxiu creyeron que quienes desde el mundo occidental habían entrado primeramente a la modernidad, tenían un modelo de civilización mejor que otros y también que dicho modelo era universal. Pensamientos y reglas diferentes a las de ese modelo ameritaban ser corregidas.

Reparando en las opiniones de Chen Duxiu luego de cien años, podemos encontrar que sus ideas básicas sobre China y Europa –si bien formadas a través de una experiencia directa de casos históricos y testimonios documentales– correspondían básicamente a la tesis de una verdad objetiva en torno a las civilizaciones oriental y occidental. Pero la lógica de sus propuestas mostraba un gran problema. La existencia evidente de diferencias entre las civilizaciones europeas y asiáticas –o la china–, no conducía necesariamente hasta su comentario final: que la civilización de China tenía un defecto sistemático y el modelo de Occidente una ventaja *a priori* sobre el país asiático en cada detalle; y por lo tanto, se requería de un reemplazo completo de la primera por el segundo.

Chen Duxiu jugó un papel muy importante en la historia moderna de China: fue uno de los fundadores de su Partido Comunista (PCCh), el partido gobernante hoy en día en la

actual República Popular de China. Él tuvo un gran poder en el país y llegó a ser uno de los intelectuales más representativos de la época de formación de esta República.¹³² Pero el camino real y final de la Revolución China y el desarrollo de la nueva república, se orientaron a partir de la tradición del pensamiento chino y el respeto hacia los modelos de organización social del país asiático –un ejemplo lo sería el “uso de las áreas rurales para rodear a las ciudades”, por parte del propio Mao Zedong; y otro la teoría de Deng Xiaoping con respecto a un “socialismo con características chinas”–. Por todo ello los modelos ideales importados desde el exterior, inclusive de la tan influyente en un momento, Unión Soviética, no se han aclimatado por completo en la cultura china.

Junto con los avances actuales de China, influidos sin duda alguna por la globalización y *lo mejor* del pensamiento y la civilización occidentales –incluida su ciencia, su tecnología y mucho de su gran filosofía, por ejemplo la tan sabia “del sentido común”–, los sistemas de conocimiento tradicionales –que en gran parte son los de la filosofía confucianista, tanto antigua, como moderna– se han convertido en los instrumentos cognitivos principales de los intelectuales y del pueblo de China. Estos sistemas han integrado los conocimientos provenientes de ultramar y que han sido aprendidos durante los últimos cien años, para formar los nuevos modelos de conocimiento de la civilización china contemporánea.

6.1 Del valor universal hasta un sistema de sentido común intercivilizatorio

En esta larga historia de “estira y afloja”, no obstante que muchos intelectuales intentaron abandonar completamente la tradición cultural e intelectual de China –en el país asiático, a este movimiento se le ha llamado de “occidentalización completa” y es hasta hoy en día una escuela académica importante–, el experimento realmente no logró un avance absoluto. En rigor, muchos de esos pensadores chinos no adoptaron este camino desde mediados del siglo XIX por las ventajas definitivas del modo occidental de alcanzar la modernización, sino más bien obligados por la presión que ejercía la superioridad técnica de la civilización

¹³² Chen Duxiu aceptó inicialmente al comunismo clásico y la experiencia de la naciente Unión Soviética. Después se adhirió al trotskismo. Pero por sus actitudes ante la situación real de China, salió del liderazgo del PCCh. Esta parte final de su vida no se relaciona mucho con esta tesis y por ello no se la examina aquí con detalle.

européa y estadounidense desde esa época. Y por este mismo motivo, esos pensadores hicieron su búsqueda a partir de sus tristes situaciones, en espera de que su patria pudiera ganar los mismos frutos al copiar los caminos de otras culturas. *El suicidio cultural fue una de las vertientes que arrojó el gran choque de civilizaciones en la primera mitad del siglo XIX.*

Gracias a los éxitos históricos del mundo occidental, muchas otras civilizaciones además de la China llevaron a cabo sus experimentos de aceptación acrítica y de copia del modelo occidental. Uno de ellos muy cercano a China ocurrió claramente en el Japón, con la restauración del emperador Meiji hacia 1868.¹³³ Lo cierto es que desde Occidente, apoyado en la “verdad definitiva” de su filosofía, su ciencia y su tecnología, el mundo terminó por contactarse enteramente entre sí y se gestó la idea de que la tradición filosófica europea procuraba una buena explicación acerca del desarrollo de todas las civilizaciones, de igual manera que implicaba un valor definitivo superior que copiar. En este sentido, los pensamientos occidentales lograron un modelo más “universal” y “mundial” que sobrepasaba a las civilizaciones individuales y, desde luego, a los propios estados nacionales.

Todo esto obliga a discutir aquí el término *universalismo*, que en Occidente tiene muy numerosos significados, pero que en el campo de los estudios filosóficos actuales en China, se refiere normalmente al asunto de los valores y a la idea de un “valor universal” que opera en el ámbito de la política internacional contemporánea.

En consonancia con la idea “universal” que naciera en Occidente con la tradición cristiana y hoy católica, el concepto se concentra principalmente en China en la axiología y en la ética: *hay ideas de valor que sostienen todos los seres humanos y que sobrepasan las fronteras de las civilizaciones, razas y lenguajes humanos.* Y estas ideas de valor se desarrollan con la modernización en todo el mundo. En el período reciente, se reducen en el Oriente a elementos religiosos referentes a los “valores universales”, los cuales acrecientan ciertas características humanas alusivas a la simpatía, la compasión y la justicia.

Tras los grandes desastres de las dos guerras mundiales para toda la especie humana,

¹³³ De Sakuma Shōzan a Yokoi Shōnan, los principales pensadores japoneses de la época de Bakumatsu, formados en el sistema educativo del confucianismo, suavizaron sus actitudes con respecto a la ciencia, la tecnología y el pensamiento occidental, representaron el apoyo teórico de la Restauración Meiji y promovieron un camino de modernización a través del aprendizaje de cuanto ofrecía el mundo occidental.

los intelectuales del mundo entero han cultivado un deseo común urgente de construir un modelo de convivencia para todos seres humanos. La tesis es la del abandono de toda hostilidad entre los estados-naciones y el establecimiento de un objetivo conjunto para el desarrollo de toda la humanidad. Esa es la cara oficial del *universalismo*, que se encuentra en la célebre *Carta de las Naciones Unidas* que comenzó su vigencia el 24 de octubre de 1945, apoyada por la máxima organización que formaron los estados soberanos del mundo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Esta Carta realizaba una declaración en torno a los “objetivos del desarrollo para todos los seres humanos”, formulada en seis idiomas oficiales que, dichos en orden alfabético, eran y son el árabe, el chino, el español, el francés, el inglés y el ruso, los idiomas que habla más de la mitad de la humanidad entera. He aquí en un cuadro las principales afirmaciones de dicha Carta:

<p>NOSOTROS, LOS PUEBLOS DE LAS NACIONES UNIDAS, ESTAMOS RESUELTOS...</p>	<ul style="list-style-type: none"> ·A preservar a las generaciones venideras del flagelo de la Guerra, que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles; ·A reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre; en la dignidad y el valor de la persona humana; en la igualdad de los derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas; ·A crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional; y ·A promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad.
<p>Y CON TALES FINALIDADES (ESTAMOS</p>	<ul style="list-style-type: none"> ·A practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos, ·A unir nuestras fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales;

RESUELTOS TAMBIÉN...)	<ul style="list-style-type: none"> ·A asegurar, mediante la aceptación de principios y la adopción de métodos, que no se usará la fuerza armada sino en servicio del interés común; y ·A emplear un mecanismo internacional para promover el progreso económico y social de todos los pueblos.
(Y) HEMOS DECIDIDO UNIR (ASÍ) NUESTROS ESFUERZOS, PARA REALIZAR ESTOS DESIGNIOS.	<ul style="list-style-type: none"> ·Por lo tanto, nuestros respectivos gobiernos, por medio de sus representantes reunidos en la ciudad de San Francisco (Estados Unidos de América), que han exhibido sus plenos poderes; encontrados en buena y debida forma, han convenido en la presente Carta de las Naciones Unidas y por este acto establecen una organización internacional que se denominará “las Naciones Unidas”.

Cuadro 6.2 Contenido del preámbulo de la Carta de Naciones Unidas¹³⁴

En cuanto asociación internacional formada por estados soberanos, la ONU presentó esta propuesta universal para todos los seres humanos, tratando de que fuera válida para las acciones políticas, económicas y culturales globales, así como para la protección de lo que, muy claramente desde entonces, se comenzó a llamar los *derechos humanos*. La Carta de la ONU ha buscado asegurar ciertos criterios para todos los estados soberanos del mundo en sus acciones internacionales y para la solución de las diferencias entre ellos, pero esa Carta no se desprende lógicamente de todos los principios cognoscitivos desarrollados por las distintas civilizaciones y su contenido específico tan sólo se deriva lógicamente de ciertos

¹³⁴ <http://www.un.org/es/sections/un-charter/preamble/index.html>; en idioma chino (tradicional): “我们，联合国人民，同兹决心：欲免后世再遭今代人类两度身历惨不堪言之战祸；重申基本人权、人格尊严与价值，以及男女与大小各国平等权利之信念；创造适当环境以维护正义、尊重由条约与国际法其他渊源而起之义务，久而弗懈；在更大的自由之中促进社会进步及提高生活水平；并为达此目的，力行容恕，彼此以善邻之道，和睦相处；集中力量，以维持国际和平及安全；接受原则，确立方法，以保证非为公共利益，不得使用武力；运用国际机构，以促进全世界人民经济及社会之进展；用是发愤立志，务当同心协力，以竟厥功。”

cuerpos de principios que verían la luz desde ciertas culturas humanas. Por ello, en los casos prácticos, surgen diferentes explicaciones acerca de las definiciones que hay detrás de aquella idea superior y se suscitan discusiones entre los intelectuales de múltiples civilizaciones.

La *Carta de las Naciones Unidas* tiene, por supuesto, su propio origen cultural. Esa declaración se firmó el 26 de junio de 1945 como un acuerdo previo entre cincuenta miembros de los denominados Aliados, que habían luchado juntos en la Segunda Guerra Mundial y que derrotaron a sus oponentes, las fuerzas del Eje de Berlín, Roma y Tokio. Hoy las Naciones Unidas tienen ya 193 países miembros (incluyendo los países derrotados en esa guerra) y 2 países observadores. En la ONU se hablan hoy más de cien idiomas y, por supuesto, un 75% de sus países miembros, así como la mayoría de los idiomas, no participaron en el proceso de redacción de la Carta¹³⁵, *pero finalmente los países miembros han convenido en suscribirla y en sumarse a este gran acuerdo universal*, aunque sea por meras razones prácticas en ciertos casos.

Hay un doble hecho incontrovertible detrás de la Carta de las Naciones Unidas: *ni todos los países del mundo pensaban de la misma forma, ni abundan las naciones que se hayan abstenido de suscribir los grandes principios que alentaron la creación de la ONU*. Finalmente y mirando no “a ras de tierra”, sino “desde lo más alto”, queda claro que nunca hubo, no hay y no habrá al parecer un modelo epistemológico único para toda la especie humana, pero ésta bien puede dialogar entre sí y entenderse para coincidir en ciertos temas fundamentales y descubrir cómo, desde sus múltiples culturas, aspira ella en mayor o menor medida a dichos acuerdos y en la actualidad, respetando las diferencias y asumiéndolas de manera positiva, los puede impulsar en provecho de todos los humanos del mundo.

¹³⁵ La Carta de las Naciones Unidas no es, pues, un documento representativo del modo de pensar de todas las culturas humanas, sino sólo de algunas de ellas, pero sí materializa una aspiración que ninguna de las culturas del mundo halla realmente mal o discutible.

Para llegar a este fruto universal se requiere construir un sistema epistemológico múltiple que sobrepase las fronteras entre las civilizaciones. Ese sistema epistemológico no sería otro que el *sentido común humano* atisbado muy claramente por la filosofía de Thomas Reid, la cual reconoció que no podía ser ella misma la expresión más perfecta y acabada de ese sistema y cuyo objeto o tema central, dicho sentido común humano, ya fue atisbado, anunciado y preparado por muchas otras filosofías de diferentes culturas en la historia de la humanidad. En China, por ejemplo, desde los tiempos y la obra de Kong Qiu (Confucio) y en Occidente, desde la filosofía griega clásica, que culminaría con Platón y Aristóteles, pero que sería complementada, rectificada y muy desarrollada en la historia de aquella parte del mundo, principalmente por la modernidad y su Era de la Ilustración, aunque también sería traicionada en ocasiones por sistemas occidentales negadores de los grandes acuerdos fundamentales de sentido común, como ocurrió lamentablemente con el hegelianismo imperialista y con un derivado suyo, el marxismo revolucionario que vería superado el humanismo inherente a la filosofía de Marx por la lucha de poder entre las distintas clases sociales.

En virtud del imperialismo intelectual de Occidente, tan apoyado en la filosofía hegeliana y en su incompreensión hacia la filosofía de otros sitios, es que se pueden entender hoy en día los alegatos de muchos intelectuales del mundo en desarrollo (antes llamado “Tercer Mundo”) en contra de un valor universal que ellos encuentran como una franca “occidentalización”, y no como una genuina “humanización” de las culturas y las civilizaciones humanas. Esto fue discutido previamente en el capítulo anterior.

Pero regresemos al discurso sobre el abandono del modelo intelectual de China, promovido por Chen Duxiu. En los años 1920, este bienintencionado autor no sólo le presentó el marxismo a su patria, sino que participó directamente en la fundación del Partido Comunista de China (PCCh) y con ello contribuyó al desarrollo de la China moderna. Muchos marxistas chinos de la época, como el propio Chen Duxiu, creyeron que esta visión del mundo tenía las características universales que ya se buscaban y promovieron dicho pensamiento como una suerte evangelización, que sin embargo predicaba el fin de las formas milenarias de pensar entre el pueblo chino. Al final, se encontraron con un desafío

insuperable en la aplicación de su pensamiento, el cual, en última instancia, era bastante “occidentalista”.

El maoísmo nació en China como una solución para comprender al marxismo occidental a la manera nacional del país asiático. Mao Zedong y otros marxistas chinos comunicaron su filosofía y su verdad al pueblo chino, quien los apoyó para que se hicieran del poder y promovieran su marxista visión del mundo. Ellos establecieron un “marxismo al estilo chino”, que sobre todo se diferenciaba del marxismo clásico europeo por su manera del entender a los campesinos –en contraste con el proletariado, tan reivindicado por el marxismo europeo–, la clase más extendida en la China de aquellos tiempos. Gracias a esta filosofía que se enriqueció con elementos regionales evidentes, China logró su Revolución y fundó su República Popular.

Pero luego de Mao Zedong vendría Deng Xiaoping, quien se dio cuenta de las limitaciones del marxismo y el socialismo tradicionales, inclusive de sello claramente chino. La ideología del Partido Comunista se ajustó entonces y todavía más a las formas de pensar de la rica filosofía histórica china y con Xi Jinping se han enfrentado más abierta y directamente los retos de la globalización económica e informática contemporánea. *La autoridad se ha hecho en China mucho más consciente de las relevantes demandas de Occidente expresadas en la Carta de las Naciones Unidas: no ser un poder absoluto que en su afán por proteger y hacer prosperar a los ciudadanos, los aplaste a éstos*, porque tal es, finalmente, la esencia más genuina de la democracia moderna: *civilizar al poder*, aunque él no adopte las formas específicas de tipo electoral que existen en los países más poderosos y avanzados de Occidente.¹³⁶ En realidad pocos países del mundo, fuera de los grandes de Europa y de Norteamérica y Oceanía, son capaces de cumplir con este ideal occidental pleno de democracia electoral; pero todos se pueden convertir en gobiernos respetuosos de los derechos humanos y de la convivencia constructiva entre las civilizaciones y las culturas.¹³⁷

6.2 La visión cosmopolita del proceso de globalización

¹³⁶ Esta idea ha sido recientemente muy bien expresada por el autor canadiense-estadounidense Steven Pinker, en su libro de 2018, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Viking, Nueva York, pp. 199 y siguientes.

¹³⁷ Wang Tingyou, “El marxismo es verdad común pero no es valor universal”, <http://theory.people.com.cn/n/2013/0806/c49157-22456550.html>;

Actualmente se presentan dos caminos posibles para acceder hasta la frontera del sentido común humano y que se la pueda cruzar. Los dos caminos tienen, cada uno, sus ventajas y desventajas. Uno es el de la construcción de un modelo cognitivo o cognoscitivo, que trascienda o sobrepase las civilizaciones humanas, pasadas o presentes, y el otro es el que reconocería que hay que partir de (y es imposible negar) la diversidad de enfoques culturales, para desde allí acceder a la frontera del sentido común.

En la primera parte de este capítulo hemos hablado sobre las implicaciones y desafíos del primer camino en el mundo contemporáneo. El gran riesgo de este primer camino es cometer una confusión entre un modelo trascendente o superior que verdaderamente equivalga al sentido común humano y cierta versión particular, cultural o civilizatoria del mismo que, en realidad, se imponga injustamente y con ventaja sobre todas las demás, para ejercer el monopolio de aquella meta buscada. Se le puede llamar *cosmopolitismo* – concepto que en ciertos contextos, puede adquirir un sentido bastante constructivo– a este primer camino y no cabe duda de que un buen exponente contemporáneo suyo fue el sociólogo alemán, fallecido en el año 2015, Ulrich Beck.

Generalmente, el término cosmopolitismo es contrario a la idea de “Estado-nación” y disipa los contenidos nacionalistas, en aras de una visión uniforme los seres humanos. Como ideal común, el cosmopolitismo involucra a todos esos seres humanos en una misma integración espiritual; algo a lo cual se opone todo ideario nacionalista.¹³⁸ El concepto inicial de cosmopolitismo provino de las “dobles comunidades” que defendería la antigua escuela del Estoicismo grecolatino, misma que propuso que todos los seres humanos tienen una idéntica obligación moral con independencia de su pertenencia grupal. Retomando al filósofo latino Séneca en su escrito *De Otio*, así explicaba esta idea la filósofa norteamericana Marta Nussbaum, en un texto de finales del siglo XX:

...The Stoics, who followed this lead, developed their image of the kosmou politês or world citizen more fully, arguing that each of us dwells, in effect, in two

¹³⁸ Wang Jinliang, “Comentario a *Cosmopolitanism: ideals and realities*, de David Held”, en *Foreign Theoretical Trends*, Beijing, 2013.

*communities—the local community of our birth, and the community of human argument and aspiration that 'is truly great and truly common, in which we look neither to this corner nor to that, but measure the boundaries of our nation by the sun.'*¹³⁹

El cosmopolitismo tradicional tiene visiones parecidas, entonces, al universalismo. Juntas ambas posturas encontraron un gran impulso con el desarrollo de la globalización y Ulrich Beck le dio voz a un neocosmopolitismo tan importante para el aspecto práctico de tal globalización. Escribió en inglés este parecer beckiano, el chino Li Guangjie:

*...In this way, the concept of cosmopolitanism can be distinguished in an ideal-typical manner from a number of other social ways of dealing with difference, in particular, hierarchical subordination, universalistic and nationalistic sameness and postmodern particularism... The aim must be to overcome the normative antagonism between nationalism and cosmopolitanism...*¹⁴⁰

Beck vinculó al cosmopolitismo con el desarrollo de la modernidad e insistiría en que debido a él, había que *“tratar al otro (...) como un ser humano diferente e igual”*.¹⁴¹ Con ello fundiría al mismo tiempo elementos universales y nacionalistas e hizo del cosmopolitismo un ideal social que se encuentra muy cerca del objetivo de esta tesis: elucidar la forma en que es posible llegar a; y luego cruzar o atravesar la “frontera del sentido común”. Pero lo que no está claro es el método para realizarlo.

El punto de partida teórico del cosmopolitismo es abandonar la condición de miembro

¹³⁹ Nussbaum, Martha, “Patriotism and Cosmopolitanism”, en *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), p.2-20. “Los estoicos, que siguieron esta ruta, desarrollaron su imagen del ‘cosmo polita’ o ciudadano del mundo más ampliamente, aduciendo que cada uno de nosotros yace, en efecto, en dos comunidades: la comunidad local en onde nacimos y la comunidad de la argumentación y aspiración humana que es verdaderamente grande y común; y en la que no miramos para esta esquina o para aquella otra, sino que medimos las fronteras de nuestra propio nación mediante sol”.

¹⁴⁰ Li Guangjie, “Analyse der Ideen des Kosmopolitismus von Ulrich Beck”, en *Deutschland-studien*, Shanghai, 2011, vol. 2., pp. 25-32. “De este modo, el concepto de cosmopolitismo puede distinguirse de una manera típico-ideal de un número de formas distintas de tratar con la diferencia, en particular con la subordinación jerárquica, la igualdad universalista o nacionalista o el particularismo posmoderno... El objetivo debiera ser superar el antagonismo normativo entre el nacionalismo y el cosmopolitismo”.

¹⁴¹ Wang Jinliang, *Ibid.*

de cierta cultura en particular, para aceptar la identidad que consiste en ser un mero “ciudadano del mundo” o habitante mundial. Claro que en el mundo contemporáneo, esto únicamente es factible en el ámbito del pensamiento privado, pero ello resulta inviable, política o socialmente, en los hechos.¹⁴² Y tal situación es muy pertinente para el análisis de la “frontera del sentido común”. La civilización o la cultura ofrecen siempre a sus miembros ciertas bases especiales de pensamiento y cultura. *Construir un modelo de conocimiento que sobrepase a las civilizaciones, sin tomar en cuenta dichas bases,¹⁴³ implica todavía una ruta imposible de seguir desde el punto de vista estrictamente práctico.*

6.3 El segundo camino: las rutas del conocimiento y los instrumentos epistemológicos de las distintas civilizaciones múltiples

Por loable que sea, ciertamente el modelo universal cosmopolita que busca superar a todas las civilizaciones entra en contradicción con las verdades cotidianas del mundo contemporáneo. Existen barreras gigantescas para que pueda tener lugar este primer camino y ello obliga a considerar al segundo mencionado, que con base en el pluralismo cultural, establece que pueda llegarse a una interpretación del mundo objetivo y el debido a partir de las diversas culturas humanas, que son inevitables y en cierto modo insuperables. El concepto de la globalización en el sentido de Anthony Giddens ayuda mucho a comprender este segundo camino, así como también los aportes del sociólogo israelí Shmuel Noah Eisenstadt.

A diferencia del *universalismo* y el *cosmopolitismo* contemporáneos, el camino que llamaremos *pluralismo* propone que *una posible comprensión entre culturas y civilizaciones tan sólo puede provenir del conocimiento mutuo que desplieguen esas culturas, en un proceso que no es nada sencillo y que muchos creen imposible.*

La globalización, nos recuerda Giddens, realmente inició desde Europa Occidental, la

¹⁴² Así lo evidenció el debate entre Martha Nussbaum y Richard Rorty, en torno al “nacionalismo” y el “cosmopolitismo” en los años noventa del siglo XX. Si bien Nussbaum podía reivindicar una identidad internacional más amplia, en la vida cotidiana ella también era una habitante legal de los Estados Unidos. En el campo práctico todavía no existe forma de abandonar la propia identidad nacional o cultural.

¹⁴³ Por ejemplo, dejar de usar la inevitable lengua materna y comprometerse a emplear sólo un idioma convencional nuevo.

cual extendió su cultura –ya fuera “por las buenas” o “por las malas”–, incluyendo su pensamiento filosófico y científico, así como sus usos y costumbres y su tecnología, por todas las regiones del mundo. Fue así como se creó una estructura mundial de *centro-periferia*, que no se puede superar con sólo desearlo. De hecho, quizás jamás pueda superarse, por lo que la globalización o modernización global continúa mostrando un sello eurocentrista, el cual asegura la existencia del modelo de *centro-periferia*, que hasta el momento ha sido principalmente ventajoso para el “centro”.

La teoría de la modernidad multivariada de S. N. Eisenstadt proporciona un complemento importante para el concepto de globalización de Giddens. En opinión de Eisenstadt, el modelo del centro y la periferia se fue formando desde la Era Axial de las civilizaciones en la Antigüedad, pero ya en la era de la globalización moderna y contemporánea, se ha perfilado un modelo más complejo y cambiante.

La teoría de las *modernidades múltiples*, propuesta por Eisenstadt, dice que si el “centro” es moderno y la “periferia” no lo es, parecería que existe entonces una forma única de ser “centro” y otra también única de ser “periferia”, pero en realidad no es así. Gracias a la globalización que se ha desarrollado históricamente, se han planteado formas variadas de ser *premodernos*, aunque también diversas formas de ser *modernos*. Existen modernidades múltiples, con todo y que sigan vigentes un centro y ciertas periferias. Explicando a Eisenstadt, escribirían los autores chinos contemporáneos, Ying Qi y He Minnan:

El nivel de las reflexiones sobre la modernidad sobrepasa hoy las formadas en las civilizaciones de la Era Axial. Hay ideas reflexivas sobre los casos modernos, que no sólo se concentran en una posibilidad. Las imágenes transcendentalistas populares y las ontologías básicas de una sociedad o civilización en especial, pueden tener diferentes explicaciones; y ello también indica dudas sobre las imágenes e instituciones que están en relación. Se llega así a una conciencia de que existen múltiples imágenes que vale la pena discutir.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Ying Qi y He Minnan, “El problema del cosmopolitismo en la visión de las modernidades múltiples”, en *Revista*

Y por supuesto que las modernidades múltiples también existen en el campo de los conocimientos de las culturas o las civilizaciones. Por ello se hacen diversos descubrimientos y aportes desde éstas últimas y se va vislumbrando cierto sentido común, humano y universal, que supera a los “sentidos comunes” o, en rigor, a las mentalidades culturales diversas. Por ello se identifican igualmente soluciones comunes y convenientes para todos los humanos y sus culturas, aunque también se pongan en evidencia las enormes diferencias interculturales y las inmensas fuentes de conflicto que ellas suscitan. A pesar de ser posible, no es nada fácil la comprensión mutua entre culturas, como en particular ha ocurrido entre las civilizaciones del Occidente y el Oriente, según ha tratado de mostrar la presente tesis doctoral. En el ámbito práctico, la comprensión y la convivencia son tareas realmente difíciles.

Por ejemplo, en el campo de los estudios de política internacional, académicos muy importantes como el norteamericano Samuel Huntington hicieron investigaciones con base en las civilizaciones. Huntington y otros investigadores a partir de él, suelen dividir a las civilizaciones mundiales hasta en nueve regiones, según la geografía y la tradición cultural: la Civilización Occidental, la Civilización (Cristiana) Ortodoxa, la Civilización Latinoamericana, La Civilización Islámica, La Civilización Hindú, La Civilización China y sus vecinas, La Civilización Japonesa, La Civilización Africana y diversas zonas anexas a las anteriores, como las áreas budistas:

Marxism & Reality, Beijing, 2006, pp. 148-154.

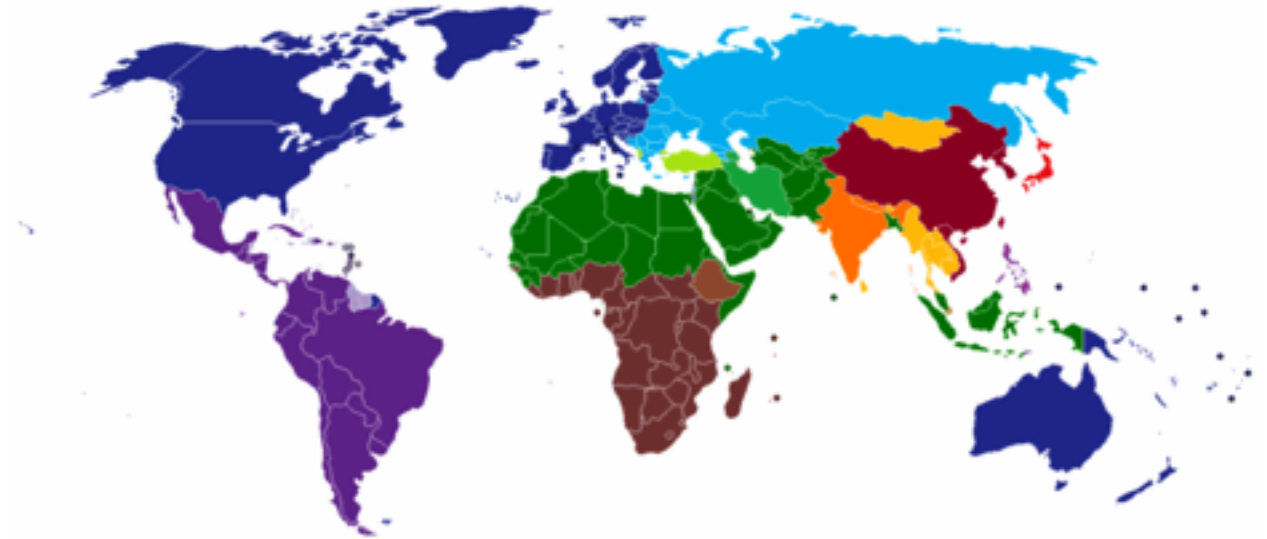


Gráfico 6.1 Mapa de las civilizaciones según la teoría de S. Huntington¹⁴⁵

En otros campos de estudio también se presentan clasificaciones globales similares a la anterior. Y es posible que en la arena política internacional esta clasificación tenga cierto grado de utilidad práctica, pero sin duda ella no tiene base en el origen de las civilizaciones, sino que la tiene en las influencias reales de algunas de ellas en el mundo contemporáneo. Empero, para nuestro análisis, que persigue averiguar los caminos cognoscitivos que hagan posible cruzar la frontera del sentido común humano, esta división es demasiado burda y arbitraria, especialmente en la época de la globalización informativa, debido, sobre todo, a que la formación de una civilización humana es un proceso histórico mucho más extenso y complejo que el de la conformación de fronteras legales estrictas.

Comparado con los modelos universalista y cosmopolitista, este segundo camino pluralista es más razonable y lógico. Cada individuo o grupo cultural emprende su propio conocimiento del mundo desde su sentido común, como un proceso que es mucho más

¹⁴⁵ *El Choque de las Civilizaciones según Huntington (1996), tal como se presenta en su célebre libro: Occidente (azul), América Latina (violeta), Japón (rojo), Mundo Chino (color granate), Mundo Indio (naranja), Mundo Islámico (verde), Países Ortodoxos (azul celeste), África Negra (color marrón), Países Budistas (amarillo). Otros colores indicar las líneas de "falla" donde el choque de civilizaciones puede ocurrir. Zonas como Transilvania (en Rumania), el oeste de Ucrania, el norte de Serbia y otras están en el "Mundo occidental", de acuerdo con el libro. El autor considera que en lugar de pertenecer a las civilizaciones "mayores", Etiopía o Haití (en marrón claro) son países "solitarios"; y que Israel (en color turquesa) puede ser considerado un estado peculiar con su propia civilización, muy similar a la de Occidente. El Caribe angloparlante (violeta claro) y las antiguas colonias británicas, constituyen una entidad aparte.*
[https://es.wikipedia.org/wiki/Choque_de_civilizaciones;](https://es.wikipedia.org/wiki/Choque_de_civilizaciones)

natural que el de la aceptación no poco forzada de algún sistema de “reglas universales”. Pero este camino tampoco implica una ruta perfecta, porque se ubica a medio sendero entre el relativismo y el universalismo. La comprensión mutua entre los conocimientos que desarrollan las múltiples culturas o civilizaciones del mundo, sigue siendo el desafío principal para la humanidad de hoy en día.

En resumidas cuentas, los dos caminos cognoscitivos aquí propuestos y analizados no configuran, cada uno por separado, una solución final para los problemas de convivencia entre las civilizaciones en la época de la globalización, pero sin duda ofrecen ambos una base razonable para llegar a esa respuesta. En la sección final de conclusiones de esta tesis, intentaremos esbozar y sugerir un sistema posible para alcanzar la comprensión mutua entre las civilizaciones en el mundo actual y poder cruzar así la vislumbrada frontera del sentido común de la humanidad.

Conclusión. La posibilidad de superar fronteras. Una teoría cognitiva intercultural para los individuos, con base en el sentido común

Después del atentado contra *Charlie Hebdo* el 7 de enero de 2015, que causó doce personas fallecidas, esta revista satírica francesa se convirtió en un estandarte de la libertad de expresión en todo el mundo y atrapó la atención y el apoyo de toda la comunidad internacional. Pero este gran desastre terrorista no sólo atrajo las miradas de todo el mundo: al mismo tiempo opacaría otros conflictos culturales anteriores que había tenido la publicación francesa. Esos conflictos no sólo habían sido con sectores musulmanes, sino también con otros grupos religiosos y políticos,¹⁴⁶ por lo que vale la pena analizar este famoso crimen, de lesa humanidad, desde varios ángulos.

Según un informe dado a conocer en aquellos días, el principio fundacional de la revista es la libertad de prensa y la tradición secular de su país de origen. Como medio de comunicación de izquierda, *Charlie Hebdo* intenta reflejar en sus contenidos editoriales a “todos los componentes de la izquierda plural, inclusive los abstencionistas”.¹⁴⁷ Y buscando defender los valores de su civilización, el grupo de la revista ha logrado gran influencia internacional a través de sus cartones satíricos.

Por este motivo profesional, la revista francesa presenta sus comentarios fuertes a muchos casos internacionales – recientemente, por ejemplo, el proceso de independencia catalán– y pública caricaturas en contra ideas y acontecimientos que en su opinión son muy criticables e inadmisibles. Así han ganado fama sus dibujos satíricos sobre santos católicos o profetas islámicos. La revista continúa enfocándose en temas regionales e internacionales, con una forma de expresión acorde con la tradición del periodismo europeo contemporáneo.

No analizaremos aquí los contenidos de esos textos y dibujos. Lo que interesa destacar es que esa revista francesa tan prestigiada es ya todo un caso típico del problema epistemológico que plantea la “frontera del sentido común”. Está muy bien que los intelectuales “de izquierda” en Europa y en Norteamericana, y especialmente los

¹⁴⁶ Y allí no había organizaciones terroristas de por medio; sólo grupos políticos, culturales y religiosos.

¹⁴⁷ *Charlie Hebdo, c'est la gauche plurielle*, https://www.lecourrier.ch/charlie_hebdo_c_est_la_gauche_plurielle

intelectuales franceses, reivindicquen su derecho a externar opiniones, inclusive satíricas, acerca de muchas creencias que sostienen y que consideran sagradas otras culturas del mundo. Eso está muy bien y va muy de acuerdo con su moderna mentalidad occidental, así como con todo lo que ellos consideran “de sentido común” dentro de ella. Dicho proceder, sin embargo, ya les causó enormes problemas; tantos como los doce muertos por ese atentado de 2015.

Lo que aquí se quiere subrayar es que la libre expresión de los editores de Charlie Hebdo no contempló, justamente, un muy importante principio de sentido común, que es el de respetar o el de tener consideración hacia lo que otras personas y culturas creen y consideran sagrado. Puede estar muy bien criticar desde puntos de vista diferentes, pero si las personas aludidas piensan que no se ha sido respetuosa con ellas, entonces bien puede suceder, como de hecho ocurrió, que sobrevenga una respuesta desproporcionada y muy irrespetuosa también, aunque más fiel a la mentalidad o al “sentido común” de los agredidos. No les importó nada a los caricaturistas de la publicación francesa que según las reglas tradicionales de la religión islámica, la representación gráfica o plástica de humanos, animales o cualquier otro objeto real, esté prohibida dentro del Islam, a fin de que los creyentes no incurrieran en idolatría,¹⁴⁸ sobre todo si se busca representar especialmente a Alá y a su profeta, Mahoma. Esta tradición es muy distinta, desde luego, a la de otras religiones como la católica o la budista. Pero en cuanto occidentales irreflexivos y desconsiderados, esos caricaturistas tan sólo dibujaron y se burlaron de entidades sagradas para los musulmanes, provocando con ello una reacción virulenta. Si acaso hubieran sido o si quisieran ser periodistas occidentales sensatos y respetuosos, jamás hubieran hecho ni publicado tales caricaturas y habrían evitado la terrible tragedia (la cual, por supuesto, estuvo también muy mal que los atacantes perpetraran). Esos periodistas muy bien pudieran criticar públicamente en su país, Francia, al Islam que encuentran inadmisibles por determinadas razones, pero sin duda alguna existen modos razonables de hacerlo que, sobre todo, impidan grandes desgracias.

¹⁴⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Pintura_isl%C3%A1mica



Gráfico 7.1 Portadas de *Charlie Hebdo* sobre temas sensibles¹⁴⁹

En la opinión del académico de la comunicación chino, Jiang Zuosu y su alumno Liu Wenjun, las acciones de *Charlie Hebdo* significan un fenómeno de polarización de la ética del periodismo.¹⁵⁰ Las acciones propositivas y cognoscitivas de la revista francesa ignoraron por completo toda base ética. Según Jiang, la única ética del periodismo contemplada por *Charlie Hebdo* se limitó al derecho de expresión al más puro estilo de Wilbur Schramm, conforme al cual hay que convertirse en “perros guardianes” de la vida pública y en maestros del cambio y la modernización. En realidad, la cuestión ética es mucho más compleja y eso no fue tomado en cuenta por los editores de *Charlie Hebdo*.

¹⁴⁹ <https://www.pinterest.com.mx/ASABjn/charlie-hebdo/>;

¹⁵⁰ Jiang Zuosu y Liu Wenjun, “Reflexiones sobre el fenómeno de la incrustación de la polarización ética en el periodismo de las revistas, a partir del caso *Charlie Hebdo*”, *Estudio de publicación*, 2015-6, pp. 28-32.

Dice la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* que “todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones; el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión”.¹⁵¹ Este es un enunciado básico que es parte gigantesca de la Ilustración.¹⁵² Y este principio es muy completo en sus variadas partes: *lo mismo es un derecho expresar aquello que se piensa, como exigir respeto hacia lo que uno cree*. Pero ello no figura en la perspectiva habitual de Schramm y ahora de publicaciones como *Charlie Hebdo*. Vienen a la mente las sabias palabras del papa católico, Francisco: “no se puede provocar, no se puede insultar la fe de los demás. No se le puede tomar el pelo a la fe. No se puede”.¹⁵³ O sí se puede, pero entonces sobrevienen mayores tragedias que lamentar.

Así, llegamos a la pregunta medular de esta tesis: *¿cómo se pueden comprender entre sí las diferentes culturas o civilizaciones?*

A través de este estudio hemos destacado las limitaciones epistemológicas para la comprensión del mundo y de los otros y hemos considerado los conflictos y malentendidos que han surgido entre las civilizaciones, así como los caminos limitados y fallidos transitados para resolver el problema de la comprensión entre culturas. Sin embargo, también a través de este análisis, podemos identificar el embrión de una posible salida.

En su obra *On Human Nature*, de 1978 y 2004,¹⁵⁴ el biólogo estadounidense Edward O. Wilson ha venido insistiendo en un planteamiento simple, de no fácil aceptación, pero bastante defendible y convincente. Es un planteamiento que ya se dejaba ver con claridad en las propuestas de Thomas Reid, en la segunda mitad del siglo XVIII: *los seres humanos somos, por principio de cuentas, una especie animal*. Tenemos entre todos nosotros grandes diferencias raciales, étnicas, históricas y civilizatorias, pero somos una especie animal, con evidentes características sociales. Wilson se apoyó mucho en los estudios del antropólogo

¹⁵¹ “La Declaración Universal de los Derechos Humanos”, Naciones Unidas, <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>;

¹⁵² Jiang Zuosu y Liu Wenjun, *Ibid*.

¹⁵³ “El papa Francisco, sobre *Charlie Hebdo*: ‘no se puede insultar la fe de los demás’”, *La Nación*, <http://www.lanacion.com.ar/1760255-el-papa-francisco-sobre-charlie-hebdo-no-se-puede-insultar-la-fe-de-los-demas>

¹⁵⁴ Edward O. Wilson, *On Human Nature: With a New Preface*, Harvard University Press, Boston, 2004.

también norteamericano, George P. Murdock, quien ya en el año 1945 destacaba los numerosos rasgos culturales comunes que comparte la especie humana en sus muy diversas culturas y civilizaciones, a todo lo largo de la historia y de la geografía. Y a partir de ello, Wilson destacaría en otro libro suyo del año 2012, *The Social Conquest on Earth*,¹⁵⁵ que sólo dos especies animales sociales han logrado extenderse por todo el planeta Tierra –con excepción de la Antártida y del Polo Norte de hielo–; una especie vertebrada y otra invertebrada, que son los seres humanos (en todas sus variedades, o bien las razas humanas) y las hormigas (también en todas sus variedades).

De hecho, los humanos y las hormigas comparten ciertas características que detallan la socialidad presente en ambas especies –una *buena socialidad*, identitaria y cooperativa; una *eusocialidad*–, la cual ha resultado clave para su “conquista social de la Tierra”. Aquí figuran esas características, en un cuadro que incluye una parte abundante en idioma inglés:

<p>Características culturales comunes de los seres humanos, a lo largo de la historia y de las culturas</p>	<p><i>Age-grading, athletic sports, bodily adornment, calendar, cleanliness training, community organization, cooking, cooperative labor, cosmology, courtship, dancing, decorative art, divination, division of labor, dream interpretation, education, eschatology, ethics, ethnobotanic, etiquette, faith healing, family feasting, fire making, folklore, food taboos, funeral rites, games, gestures, gift giving, goverment, greeting, hair styles, hospitality, housing, hygiene, incest taboos, inheritances rules, joking, kin groups, kinship nomenclature, language, law, luck superstitions, magic, marriage, meal times, medicine, obstetrics, penal sanctions, personal names, population policy, postnatal care, pregnancy usages, property rights, propitiation of supernatural beings, puberty customs, religious ritual, residences rules, sexual restrictions, soul concepts, status differentiation, surgery, tool making, trade, visiting, weaving, and weather control.</i></p>
---	---

¹⁵⁵ Edward O. Wilson, *The Social Conquest of Earth*, Liveright Puvlishing Corporation, Nueva York, 2012.

<p>Características de la organización social de las hormigas</p>	<p><i>Age grading, antennal rites, body licking, calendar, cannibalism, caste determination, caste laws, colony-foundation rules, colony organization, cleanliness training, communal nurseries, cooperative labor, courtship, division of labor, drone control, education, euthanasia, fire making, food taboos, gift giving, government, greetings, grooming rituals, hospitality, housing, hygiene, incest taboos, language, larval care, law, medicine, metamorphosis rites, mutual regurgitation, nursing castes, nuptial flights, nutrient eggs, population policy, queen obeisance, residence rules, sex determination, soldier castes, sisterhoods, status differentiation, sterile workers, surgery, symbiont care, tool making, trade, visiting, weather control.</i></p>
--	---

Cuadro 7.1 Características comunes en las sociedades de los seres humanos y las hormigas¹⁵⁶

Las hormigas se extendieron por el planeta desarrollando diversas variedades, pero sobre todo, organizando sus habituales hormigueros, los cuales entran en guerra entre sí como estrategia para el éxito y la prosperidad de la especie. Del mismo modo, los humanos nos dividimos en razas y creamos nuestros respectivos “hormigueros”; es decir, nuestras culturas, sociedades, civilizaciones y religiones, tradicionalmente recurriendo a la guerra para garantizar la existencia propia y una prosperidad muchas veces anhelada.¹⁵⁷ No existe hormiga alguna sin hormiguero, como tampoco ningún humano sin una colectividad que lo acoja. Pero el éxito de las hormigas no pone en riesgo a la Tierra, mientras que el de los humanos sí lo ha llegado a hacer en la actualidad. Por eso resultan imprescindibles la comprensión y la convivencia entre culturas y sociedades. En última instancia, es uno sólo el destino de toda la especie humana y de él depende la felicidad de cada ser humano o de cada integrante de esta especie *Homo sapiens*.

¹⁵⁶ Edward O. Wilson, *On Human Nature: With a New Preface*, pp. 22-23.

¹⁵⁷ La idea de “los hormigueros de los humanos” ha sido propuesta por el asesor de esta tesis doctoral. Véase Hernández Prado, José, “Los hormigueros de los humanos. Eusocialidad y coevolución genocultural”. Inédito, México, 2018.

Wilson y Reid han defendido, cada uno en su época y su contexto, este carácter de especie que tiene toda la humanidad dividida en grupos y han explorado una misma naturaleza cognitiva que compartiría toda ella, misma que no es otra que el sentido común humano, el cual, según Wilson, posee bases genéticas que se han enriquecido con las características de las múltiples culturas humanas. En el debate con el escepticismo que florecía en sus días, Thomas Reid señalaría el fundamento de esa teoría cognoscitiva básica, “programada” de manera genética, que opera en todos nosotros, los seres humanos de muy distintas culturas:

...Even if we never before had any notion or conception of the thing signified, the signs do suggest it—conjure it up, as it were, by a natural kind of magic—and at once give us a conception of it and create in us a belief in it... This conception of a mind is not an idea either of sensation or of reflection, for it isn't like any of our sensations or anything we are reflectively conscious of. The first conception of it and of the common relation it bears to everything we are conscious of or remember, and the belief in it, are suggested to every thinking being—we don't know how...

Esta es la teoría de la sugerencia (*suggestion*) de los objetos y hechos reales, a partir de nuestras percepciones sensoriales de ellos. Esas percepciones nos sugieren a las cosas del mundo real, como ya fue explicado desde el capítulo primero de esta tesis doctoral. Pero Reid y después Wilson, como “buenos occidentales” que fueron, destacarían todo lo necesario intelectualmente, desde su civilización occidental, para conocer a ese mundo real, aunque de una manera separada de las necesidades prácticas de los seres humanos, y por lo tanto, de las exigencias morales que deben plantearse esos seres. Esto último, precisamente, fue lo que aportó el pensamiento de la civilización oriental, desde el confucianismo originario.

Así, desde Thomas Reid hasta Edward O. Wilson, como también desde Kong Qiu y hasta el neoconfucionismo contemporáneo, se ha arribado a cierta conciencia clara del sentido común humano y se ha hecho factible cruzar la frontera que separa a éste de las diversas

culturas y civilizaciones. *Cada una de esas culturas llegó por su lado o por su camino hasta ese sentido. Y desde ellas es posible acceder a dicho sentido común. Éste último no se puede conocer y enunciar exacta o puntualmente desde alguna de esas culturas, pero todas ellas poseen elementos que nos permiten identificarlo, esbozarlo y reivindicarlo. Los caminos del Occidente han sido principalmente intelectuales, teóricos y “departamentalizados”; “especializados” a lo largo de la historia, mientras que los del Oriente han sido más bien prácticos y morales y muy claramente “integradores”.*

En la actualidad, por ejemplo, el pensador neoconfucianista Du Weiming ha presentado la teoría del “体知 (Ti Zhi)”, que significa conocer a través de los sentidos, un tanto a la manera del “*to know how*” (“saber cómo”) que defendiera el filósofo inglés Gilbert Ryle.¹⁵⁸ Así como Reid hablaba de los signos naturales perceptibles de las cosas relacionados con la ciencia, el arte y el sentido común,¹⁵⁹ Du divide hoy al *Ti Zhi* en cuatro tipos que son el sensible, el razonable, el intelectual y el divino.¹⁶⁰ El término “*Ti Zhi*” vincula al conocimiento con nuestras sensaciones y sentimientos y nuestras creencias espirituales. Apareció por primera vez, dice Du Weiming, durante el último periodo de la dinastía Han:

...音不可以书以晓人，知之者欲教而无从，心达者体知而无师... (...Los sonidos no se pueden escribir y mostrar a otros; los conocedores no tienen métodos para enseñar; quienes comprenden lo entienden como Ti Zhi sin docente...).¹⁶¹

¹⁵⁸ Zhang Bing, “El origen del Ti Zhi: el caso del individuo en la evolución filosófica”, *Revista Humanismo*, 2001, segundo semestre, pp. 22-31.

¹⁵⁹ Reid, Thomas, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1997, pp. 58-61. “Aún si nunca antes tuviéramos una noción o concepción de la cosa significada, los signos nos la sugieren –la conjuran como si fuera por una especie de magia– y de una sola vez nos dan una concepción de ella y producen en nosotros una creencia en ella... Esta concepción en la mente no es una idea ni de la sensación, ni de la reflexión, porque no es como ninguna de nuestras sensaciones o como cualquier cosa de la que seamos reflexivamente conscientes. La primera concepción de ella y de la relación común que tiene con todo lo que somos conscientes o recordamos y nuestra creencia en ella, le son sugeridas a todo ser pensante y no sabemos cómo”.

¹⁶⁰ Du Weiming, “La dignidad humana por Ti Zhi”, *International Confucian Association*, <http://www.ica.org.cn/nlb/content.aspx?nodeid=289&page=ContentPage&contentid=2546&tohtml=false>

¹⁶¹ Sima Biao, *El Libro del último Han • El Calendario*, Zhonghua Book Company, 1974, Beijing, p. 3015.

Esta es una teoría cognitiva que tiene su base en la tradición confucianista, pero muestra un método parecido al sistema de Thomas Reid. Si reunimos estas dos ideas del mundo occidental y el oriental, podemos llegar desde ellas a la *frontera del sentido común* y afirmar que *existe un tipo de conocimiento común a todos los seres humanos, identificable desde sus diversos sistemas intelectuales, más allá de las características sociales y culturales de esos seres humanos*. El mundo contemporáneo sigue formado por civilizaciones que no se entienden y que pelean entre sí, como lo han mostrado los casos de Hegel, Galeano y hasta de *Charlie Hebdo* que, fueron abordados por esta tesis doctoral. Ello, a pesar de la globalización económica e informativa, que incluye al mundo de la Internet (y también a causa de él). Enriqueciendo a Reid (y a Wilson) fueron presentadas las propuestas de Giambattista Vico y Shmuel Noah Eisenstadt, que ofrecen una interpretación más razonable y completa del mundo multicultural en que vivimos. La intención de muchos intelectuales en todo el mundo y a lo largo de la historia moderna, especialmente de los filósofos de la tradición del pensamiento europeo, ha sido la construcción de un modelo cognitivo común que abarque todas civilizaciones. Ese modelo se logró en efecto con la filosofía del sentido común, a la que hay que sumar las aportaciones de Vico con respecto a que dicho sentido común también tiene un origen cultural y se expresa a través de las mentalidades históricas. Pero en muchas ocasiones, esos modelos universales fueron violentos e impositivos. Eso es lo que hay que evitar, a fin de admitir que *los humanos somos todos muy diferentes, pero podemos acceder hasta una base intelectual común que cada civilización entienda a su propia manera; una que permita la comprensión de los demás y la convivencia con ellos*.

Llegamos, pues, retomando los aportes más valiosos del Occidente y del Oriente, a *una epistemología con elementos éticos*. Esto es mucho más que lo que Hegel encontraría en el limitado confucianismo que conoció y del que dijo que consistía, sencillamente, en meros “consejos morales a la gente”. Por el contrario, desde el confucianismo originario se sabe en China y en todo el Oriente tan marcado por ella, que es preciso conocer al mundo para conocer a los otros y para conocerse a uno mismo, de manera tal que se sea justo con ellos. Al pensar de este modo, Kong Qiu propuso la “doctrina de la medianía” o “中庸”, que en el campo epistemológico puede interpretarse como la propuesta de “no buscar un

conocimiento universal o metafísico, sino luchar por seguir un camino medio y justo para conocer al mundo y a los demás”. O en palabras más simples, *una epistemología común, con respeto a las diferencias*.

Por eso tal vez Kong Qiu sería capaz de enunciar hace miles de años aquello que Thomas Reid consideró en el siglo XVIII o de las Luces de la Razón, el primer principio moral de sentido común, cabalmente relacionado con la justicia; el principio que es, por lo tanto, el más importante de todos los principios de la moral humana –y que en Reid es perfectamente coherente con otros primeros principios de sentido común de tipo no solamente moral, sino también metafísico, lingüístico, lógico-matemático o estético–; el primer principio que Occidente llegó a llamar “la regla de oro de la ética”; y que en palabras que provienen del lejano, pero sabio Confucio, son justamente las siguientes:

子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人（Zigong ha preguntado: “¿existe un dicho para las acciones de toda la vida?”. Y el maestro responde: ‘debe ser el Perdón. Nunca hagas a los otros, lo que no te gustaría que ellos te hicieran a ti.’”).¹⁶²

¹⁶² Confucio, *La dialéctica de Confucio*, Hunan People’s Publishing House, 1999, Changsha, p. 178.

Bibliografía

Libros

Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, The Penguin Press, 1991.

Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of philosophy*, Shanghai Foreign Language Education Press, 2000.

Brzezinski, Zbigniew, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, The Viking Press, Estados Unidos, 1970.

Chen, Yuan, *Idioma y Vida Social*, The Commercial Press, Ltd, Provincia Taiwán de China, enero de 2009.

Clarke, J.J., *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, Editorial Shanghai Century Publishing Co. Ltd, Shanghai, 2011.

Confucio, *The Analects*, Editorial Pueblo de Hunan, Changsha, 1999.

Confucio, *Analectas de Confucio*, Casa de Enseñanza e Investigación de las Lenguas Extranjeras, Beijing, 2009.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.

Galeano, Eduardo, *Espejos: una historia casi universal*, Guangxi Normal University Press, Beijing, 2012.

Giddens, Anthony, *Consecuencias de modernidad*, Yilin Press, Nanjing, julio del 2000.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Maximen und Reflexionen*, China Social Sciences, Beijing, junio de 1982.

Gu, Guanguang, *Shennong Ben Cao Jing*, Editorial Xueyuan, Beijing, 2007.

Gunder Frank, André, *Reorient: The Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1998.

Hegel, G. W. F., *Discursos sobre la historia de la filosofía (Tomo I)*, The Commercial Press, Beijing, 1959.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, ed. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970.

Hegel, G. W. F., *Filosofía Histórica*, Editorial de Shanghai Bookstore, Shanghai, 1999.

Hernández Prado, José, *Breve introducción al pensamiento de Reid*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2010.

I-ching, Zhonghua Book Company, Beijing, 2010.

Instituto de Estudios de las Culturas Budistas de China, *Dirghagama-sutra*, Editorial de Cultura Regional, Beijing, marzo de 1993.

Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia*, Editorial Huaxla, 1989.

Li, Bingze, *Encantamiento e insulto*, editorial del pueblo de Hebei, Shijiazhuang, 1997.

McLuhan, H. Marshall , *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del hombre*, Yilin Press, Nanjing, mayo de 2011.

Ouyang, Jian, *Análisis sobre la explicación completa de la idea por el lenguaje*. Colección Arte y Literatura. Shanghai Classics Publishing House, Shanghai, 1985.

Peirce, C. S., “*Critical Common-sensism*”, en *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications Inc., Nueva York.

Piaget, Jean, *Psicología y Epistemología: una teoría sobre el conocimiento*, Editorial Qiushi, Beijing, 1988.

Pinker, Steven, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Viking, Nueva York, 2018.

Qian, Mu, *Introducción de la historia cultural de China*, The Commercial Press, Beijing, 1994.

Reid, Thomas, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1997.

Reid, Thomas, Hernández Prado, José, *La filosofía del sentido común*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 1998.

Reid, Thomas, *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, Editorial de la Universidad de Zhejiang, 2009.

Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Editorial de Universidad de Zhejiang, Hangzhou, mayo de 2010.

Russell, Bertrand, *My Philosophical Development*, The Commercial Press, Beijing, 1985.

Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales, Biblioteca de autores cristianos,

Madrid, 1978.

Sima, Biao, *El Libro del último Han·El Calendario*, Zhonghua Book Company, Beijing, 1974.

Sima, Qian, *Memorias históricas*, China Book Company, Beijing, 2010.

Su Shi, *Colección de Dongpo*, editorial Xianzhuang, 2004.

Valéry, Paul, *Anthologie des Poètes de La N. R. F.*, Librairie Gallimard, París, 1958.

Wang Su, *Family Sayings of Confucius*, Zhonghua Book Company, Beijing, 2009.

Wilson, Edward O., *On Human Nature: With a New Preface*, Harvard University Press, Boston, 2004.

Wilson, Edward O., *The Social Conquest of Earth*, Liveright Publishing Corporation, Nueva York, 2012.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, editadas por G.E.M. Anscombe and R. Rhees. 2nd edition, Blackwell, Oxford, 1958.

Wittgenstein, Ludwig, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Vol. I, ed. G.H. von Wright and H. Nyman. Blackwell, Oxford, 1982.

Zhang, Xiaomei, *Estudios sobre la Filosofía del Sentido Común de Thomas Reid*, Editorial Pueblo de Shanghai, Shanghai, 2007.

Zhuang, Zhou, *Chuang Tzu*, Zhonghua Book Company, Beijing, 2007.

Artículos y opúsculos

Chen, Duxiu, *“Diferencia primordial entre las etnias orientales y occidentales”*, Revista La Jeunesse, Shanghai, 1915.

Gao, Like, *“Janus of the West: Civilization and Power—Vision of the West of Modern Chinese Intellectual Elites”*, Zhejiang Social Sciences, agosto de 2016.

González de Luna, E., *“Filosofía del sentido común: Thomas Reid y Karl Popper”*, UNAM, 2004.

Han, Qi, *“Futuro de cooperación universitaria en los estudios latinoamericanos entre China Continental y Taiwan”*, Boletín Informativo de Estudios de la Historia Latinoamericana, primer de 2017.

Hernandez Prado, José, Conferencia Denominada *“El sentido común, de acuerdo con Thomas Reid”*, Instituto Politécnico Nacional, México, noviembre de 2015.

Hu, Zhihong, *"On the Ages and Ideological Succession of the Author of The Great Learning"*, en Journal of Shaanxi Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition), septiembre de 2008.

Huang, Tao, *"Hechizos, oraciones y oráculos: las creencias populares y los rituales de tres tipos del fenómeno lingüístico 'misterioso'"*, en Revista Foro de la Cultura Folkórica, 2006.

Jiang, Zuosu y Liu, Wenjun, *"Reflexiones sobre el fenómeno de la incrustación de la polarizaciónética en el periodismo de las revistas, a partir del caso Charlie Hebdo"*, Estudio de publicación, 2015-6.

Li, Guangjie, *"Analyse der Ideen des Kosmopolitismus von Ulrich Beck"*, en Deutschland-studien, Shanghai, 2011.

Li, Xin, *"Medios globalizados: el promotor principal de la globalización"*, en Journal of Jinan University (Philosophy and Social Sciences), segundo volumen del 2008.

Liao, Deming, *"Controversia del Tao y las nuevas explicaciones"*, en Religious Studies, 2013.

Lou Wei, *"Comentario de Wittgenstein sobre el rechazo de G.E. Moore a los filósofos escepticos"*. en La Filosofía Mundial, Beijing, mayo de 2010.

Meynard, Thierry, *"Early Translation in Western Languages of Confucian Classics"*, Journal of Sun Yat-Sen University (Social Science Edition), 2nd of 2008.

Nussbaum, Martha, *"Patriotism and Cosmopolitanism"*, en For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996).

Pastor Muñoz, Josemaría, *"El Sentido Común en Vico"*, Universidad de Navarra, Pamplona,1995.

Reyes Matta, F., *"The concept of News in Latin America: dominant values and perspectives of change"*, en News Values and Principles of Cross-cultural Communication. Paris, Unesco, 1980.

Wang, Jinbao, *"Lectura profunda y crítica de la teoría de la globalización de Anthony Giddens"*, Revista Estudio de la Filosofía, 2007.

Wang, Jinliang, *"Comentario a Cosmopolitanism: ideals and realities, de David Held"*, en Foreign Theoretical Trends, Beijing, 2013.

Wang, Yin, *"The Pluralism of Linguistic World Outlook: The 8th Paper on Linguistic*

Embodiment Based on Embodied Philosophy and CL", Journal of Chongqing International Study University, 1st of 2017.

Yang, Guorong, *"Entender la filosofía"*, Diario Wenhui, 2003.

Yang, Xiuzhi, Cao, Jianbo, *"New Common sense philosophy of ordinary language analysis"*, Studies of Dialectics of Nature, enero de 2013.

Yin, Shuyi, *"'El choque entre civilizaciones' de Huntington y 'el tiempo de los musulmanes'"*, en Socialismo y mundo contemporáneo, junio de 2002.

Ying, Qi y He, Minnan, *"El problema del cosmopolitismo en la visión de las modernidades múltiples"*, en Revista Marxism & Reality, Beijing, 2006.

Zhang, Bing, *"El origen del Ti Zhi: el caso del individuo en la evolución filosófica"*, Revista Humanismo, 2001.

Zhao, Yan, *"El Principio Jun-Chen-Zuo-Shi en las fórmulas de la Dinastía Ming"*, Documento de Medicina China Tradicional, marzo de 2014.

Zhou, Xiaoliang, *"On the Concept of 'Common Sense' in Western Philosophy"*, Journal of Jiangsu Administration Institute, No.3, 2004.

Páginas de Internet (consultables hasta 2017)

Blog sobre imagen de Dragón,

http://blog.sina.com.cn/s/blog_53d854070100085v.html

Carta de Naciones Unidas,

<http://www.un.org/es/sections/un-charter/preamble/index.html>

Categorías en estudio filosófico en China,

http://www.sohu.com/a/159011629_796164

Charlie Hebdo, c'est la gauche plurielle,

[http://www.sohu.com/a/159011629_796164;](http://www.sohu.com/a/159011629_796164)

Charlie Hebdo, Portadas,

<https://www.pinterest.com.mx/ASABjn/charlie-hebdo/>

Chinese Singaporean,

<https://baike.baidu.com/item/%E6%96%B0%E5%8A%A0%E5%9D%A1%E5%8D%8E%E4%B>

[A%BA/6642630?fr=aladdin](#)

Cuevas, Cristián, Presidentes de China y Chile concuerdan en profundizar el Tratado de Libre Comercio, el Mercurio,

<http://www.elmercurio.com/blogs/2016/11/23/46816/Presidentes-de-China-y-Chile-concuerdan-en-profundizar-el-Tratado-de-Libre-Comercio.aspx>

Du, Weiming, *“La dignidad humana por Ti Zhi”*, International Confucian Association,

<http://www.ica.org.cn/nlb/content.aspx?nodeid=289&page=ContentPage&contentid=2546&tohtml=false;>

Editorial de El Mercurio, *“El liderazgo de China en acción, el Mercurio”*,

<http://www.elmercurio.com/blogs/2016/11/22/46780/El-liderazgo-de-China-en-accion.aspx>

Emol, *“Xi Jinping, el Presidente chino conocido como el “nuevo Mao Zedong” que visita Chile”*,

<http://www.emol.com/noticias/Internacional/2016/11/21/832137/Xi-Jinping-el-Presidente-chino-conocido-como-el-nuevo-Mao-Zedong-que-visita-Chile.html>

Emol, *“Xi Jinping en Chile: La visita que pretende consolidar las inversiones de China”*,

<http://www.emol.com/noticias/Economia/2016/11/22/832276/Visita-de-Xi-Jinping-afianza-la-posicion-de-China-en-la-politica-economica-regional.html>

FMI, *“Globalización: Marco para la participación del FMI”*,

<https://www.imf.org/external/np/exr/ib/2002/esl/031502s.htm>

FMI, *“La globalización: ¿Amenaza u oportunidad?”*,

<https://www.imf.org/external/np/exr/ib/2000/esl/041200s.htm>

Initium Media HK, *“Desde E.I. hasta una nación física”*,

<https://theinitium.com/article/20160112-international-ISstate/>

Mapas sobre temperatura en China,

<http://www.zhev.com.cn/news/show-1447817753.html>;

<http://fj.people.com.cn/GB/339045/340947/348306/index.html>

Mo Di, *Mo Zi*,

https://www.gushiwen.org/GuShiWen_bbaeaafc70.aspx

Naciones Unidas, *“La Declaración Universal de los Derechos Humanos”*,

<http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

Nguyen, Duc Thuy, *“Cultura, Civilización y diversidad de desarrollo de derecho humano”*, Human Rights. CN, 2013-4-19,

http://www.humanrights.cn/cn/book/1/t20130419_1025259.htm

Piqué, Elisabetta, *“El papa Francisco, sobre Charlie Hebdo: ‘no se puede insultar la fe de los demás’”*, La Nación,

<http://www.lanacion.com.ar/1760255-el-papa-francisco-sobre-charlie-hebdo-no-se-puede-insultar-la-fe-de-los-demas>

Plan de estudio filosófico en UNAM,

https://escolar1.unam.mx/planes/f_filosofia/Filos.pdf

Proporciones del medicamento chino “Ma Huang Tang”:

<https://baike.baidu.com/item/%E9%BA%BB%E9%BB%84%E6%B1%A4/4458523?fr=aladdin>

Sitio Zhongyi, *“Sistema de fórmulas medicinales chinas: Jun-Chen-Zuo-Shi”*, Guoyi.com, 2014-1-2,

<http://www.tcm166.com/tcm/fangji/jc/10349.html>

Think-tank Taihe, *“Presentación completa sobre E.I.”*,

<http://dy.163.com/wemedia/article/detail/B8F96J3L05128EJL.html>

Vargas, Felipe, *“Visita de Xi Jinping a Chile: El detalle de los doce acuerdos que firmó junto a Bachelet”*,

<http://www.emol.com/noticias/Nacional/2016/11/22/832423/Visita-de-Xi-Jinping-a-Chile-El-detalle-de-los-doce-acuerdos-que-firmo-junto-a-Bachelet.html>

Vargas, Felipe, *“Xi Jinping firma acuerdo bilaterales con Chile e invita a Bachelet realizar una visita de Estado a China en 2017”*,

<http://www.emol.com/noticias/Nacional/2016/11/22/832408/Xi-Jinping-invita-a-Presidenta-Bachelet-a-realizar-una-visita-de-Estado-a-China-en-2017.html>

Wang, Tingyou, *“El marxismo es verdad común pero no es valor universal”*,

<http://theory.people.com.cn/n/2013/0806/c49157-22456550.html>

Wikipedia, Choque de civilizaciones,

[https://es.wikipedia.org/wiki/Choque de civilizaciones](https://es.wikipedia.org/wiki/Choque_de_civilizaciones)

Wikipedia, Pintura islámica,

[https://es.wikipedia.org/wiki/Pintura isl%C3%A1mica](https://es.wikipedia.org/wiki/Pintura_isl%C3%A1mica)

Zhang, Zai, "*Ximing*",

http://so.gushiwen.org/view_72758

Índice de nombres

Adelang, J.G., 45

Aristóteles, 8, 10, 11, 68, 97, 129

Aznar, José María, 100

Bachelet, M., 114

Bacon, Francis, 18

Barreda, Gabino, 99

Beattie, James, 20

Beck, Ulrich, 131, 132

Berger, Peter L., 5

Berkeley, George, 3, 14, 15, 19

Brzezinski, Zbigniew, 104, 105, 106, 107

Bush, George.W., 100

Carver, Raymond, 46, 47

Caso, Antonio, 99

Cervantes, Miguel, 17

Chen, Duxiu, 122, 123, 124, 129

Chuang Tzu (Chuang Zhou, Zhuang Zhou), 8, 12, 29, 30, 40, 74, 75, 77, 87, 93, 94

Churchill, Winston, 81

Clinton, Hillary, 1

Colón, Cristóbal, 74

Comte, Auguste, 82

Confucio (Kong Qiu), 8, 10, 12, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 35, 39, 41, 61, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 78, 79, 94, 101, 129 144,, 146, 147

Cortés, Hernán, 75

Cuplet, Philippe, 71

Da Gama, Vasco, 74

Dawkins, Richard, 53

Derrida, Jacques, 100

Descartes, René, 3, 13, 14, 18, 19, 22, 27, 29, 97

Du, Weiming, 145

Duc Thuy, Nguyen, 80

Eco, Umberto, 100

Eisenstadt, Shmuel Noah, 133, 134, 146

Engels, Friedrich, 34

Frank, A. Gunder, 83

Gabriel Garenheit, Daniel, 90

Galeano, Eduardo, 74, 146

Gao, Like, 121

Giddens, Anthony, 106, 107, 133, 134

Gregory, Margaret, 15

Goethe, J. Wolfgang, 45

Guan Hanqing, 45

Habermas, Jürgen, 100

Han, Qi, 68

Hamilton, William, 20

He, Lin, 71

He, Minnan, 134, 135

Hegel, G.W.F., 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 98, 112, 129, 146

Hernández Prado, José, 11, 13, 14, 16, 19

Hervas y Panduro, Lorenzo, 44

Homero, 45

Humboldt, Wilhelm, 45

Hume, David, 3, 14, 15, 16, 19, 27, 49

Huntington, Samuel.P, 9, 135, 136

Hussein, Saddam, 101

Hutcheson, Francis, 15, 16

Jaspers, Karl, 8, 68

Jesucristo, 9, 11, 14, 32, 77

Jiang Zuosu, 140, 141

Jinping, Xi, 113, 114, 119, 130

Jung, Carl, 22

Lao Tze, 8, 23, 37, 38, 40, 62, 81, 94, 102, 122

Leibniz, G.W., 70, 78

Li, Zehou, 77, 78

Liu, Wenjun, 140, 141

Locke, John, 3, 14, 18

Luckmann, Thomas, 5

Mahoma, 139

Matta, F.R., 111

Markowicz, André. 100

Marx, Karl, 34, 129

Magallanes, Fernando, 74

McLuhan, Herbert, Marshall, 103, 104, 106, 107, 108, 109

Meiji, 125

Mencio, 31, 32, 71, 94

Meynard, Thierry, 71

Moore, George.E, 19, 20, 21, 22, 33, 48

Mozi, 41

Murakami, Haruki, 46, 47

Murdock, George.P., 142

Muschg, Adolf, 100

Newton, Isaac, 18

Ng, Gustavo, 57, 58, 67

Núñez de Balboa, Vasco, 75

Nussbaum, Marta, 131, 132,133

Nye, Joseph, 110

Ouyang, Jian, 41, 42

Papa Francisco, 141

Pastor. M., Josemaría, 86

Peirce, Charles.S., 84

Piaget, Jean, 59, 60

Pinker, Steven, 130

Pirrón de Elis, 14

Pizarro, Francisco, 75

Platón, 8, 24, 63, 69, 70, 72, 78, 97, 129

Qian, Mu, 72

Ramos, Samuel, 99

Reid, Elizabeth, 15

Reid, Lewis, 14

Reid, Thomas, I, II, IV, 3, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 27, 28, 33, 34, 41, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 60, 66, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 101, 112, 129, 142, 145, 146, 147, 148

Riotta, Gianni, 100

Rorty, Richard, 100, 133

Rowling, J.K., 1

Russell, Bertrand, 36

Ryle Gilbert, 145

Said, Edward, 78

Sakuyamuni, 8

Sapir, Edward, 36

Schramm, Wilbur, 140, 141

Séneca, 131

Shennong, 64

Smith, Adam, 17

Sócrates, 8, 24

Sontag, Susan, 100

Stewart, Dugald, 20

Su, Shi, 4, 5

Trump, Donald, 1, 2, 6, 8, 101, 103, 115

Turnbull, George, 15

Valéry, Paul, 46

Vasconcelos, José, 99

Vico, Giambattista, II, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 102, 112, 146

Wang, Bi, 41

Wang, Jin Bao, 106
Wang, Jin Liang, 131, 132
Wang, Yin, 60
Wang, Ting You, 130
Weber, Max, 82
Whorf, Benjamin, 36
Wilson, Edward.O., 141, 143, 144, 146
Wittgenstein, Ludwig, 19, 21, 22, 33, 48

Xiaoping, Deng, 124, 130
Xiaotong, Fei, 95, 96

Yang, Guorong, 4
Ying Qi, 134
Yoshikawa, Kojiro, 37

Zedong, Mao, 114, 117, 118, 124, 130
Zeng, Shen, 25
Zhang, Bing, 145
Zhang, Xiaomei, 15
Zheng, He, 107
Zhang, Bing, 145
Zheng, Xiaomang, 30
Zhang, Xiaomei, 15
Zhang, Zai, 62
Zhou, Xiaoliang, 20
Zhu, Duan, 44
Zhu, Xi, 70, 71
Zi, Gong, III, 147