

Pensament i religió contemporanis a l'Àsia oriental

Montserrat Crespín Perales
Antonio José Doménech del Río

PID_00166050



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

Introducció.....	5
Objectius.....	7
1. La confluència del cristianisme i l'islam a l'Àsia oriental.....	9
1.1. El cristianisme a l'Àsia oriental	9
1.1.1. El cristianisme a la Xina	10
1.1.2. El cristianisme al Japó	12
1.1.3. El cristianisme a Corea	14
1.2. L'islam a l'Àsia oriental	17
1.2.1. L'islam a la Xina	18
1.2.2. L'islam al Japó	19
1.2.3. L'islam a Corea	20
2. La irrupció de la filosofia en els segles XIX i XX.....	23
2.1. Pensament japonès contemporani	28
2.1.1. Obertura i conservadorisme en el discurs filosòfic	28
2.1.2. Primers moviments socialistes i materialistes al Japó	32
2.1.3. Nishida Kitarō (1870-1945) i l'Escola de Kyoto	36
2.1.4. Panorama filosòfic posterior a la Segona Guerra Mundial	48
2.2. Pensament xinès contemporani	50
2.2.1. L'equilibri difícil entre tradició i modernitat en els segles XIX-XX.....	51
2.2.2. La introducció d'alguns corrents de la filosofia occidental a la Xina: Yan Fu (1854-1921)	52
2.2.3. Filosofia, Il·lustració i nacionalisme: Liang Qichao (1873-1929)	53
2.2.4. Neoconfucianisme modern: Liang Shuming (1893-1988)	58
2.2.5. Pluralisme epistemològic i cultural: Zhang Dongsun (1886-1973)	62
2.2.6. L'entrada del marxisme i el materialisme dialèctic a la Xina	66
2.2.7. Panorama filosòfic recent	68
2.3. La filosofia occidental a Corea	70
3. Els nous moviments religiosos.....	75
3.1. Les noves religions al Japó	76
3.1.1. Marc històric en què van sorgir les noves religions	76
3.1.2. Trets comuns de les noves religions al Japó	77

3.1.3.	Principals noves religions japoneses	78
3.2.	Les noves religions a Corea	79
3.2.1.	Marc històric en el qual van sorgir les noves religions	79
3.2.2.	Trets comuns de les noves religions a Corea	80
3.2.3.	Principals noves religions coreanes	81
3.3.	Les noves religions a la Xina	83
3.3.1.	El <i>Falun Gong</i>	83
3.3.2.	Principals trets del <i>Falun Gong</i>	84
Resum		87
Bibliografia		89

Introducció

Aquest últim mòdul finalitza l'estudi del pensament i la religió a l'Àsia oriental amb una visió històrica sobre alguns aspectes determinants per a comprendre la contemporaneïtat a la Xina, el Japó i Corea.

En primer lloc, tractarem de la peculiar confluència del cristianisme i l'islam. Amb relació al cristianisme, serà necessari analitzar dos períodes històrics rellevants. D'una banda, l'arribada dels primers missioners cristians a Orient, al final del segle XV i l'intent de propagació del cristianisme al llarg del segle XVI amb figures com Matteo Ricci (1552-1610) a la Xina o Francesc Xavier (1506-1552) al Japó. De l'altra, la prohibició del culte cristià als segles XVII-XVIII a causa de confrontacions de tipus religiós i eminentment polítiques com a reacció davant de les potències imperialistes occidentals. Ja al final del segle XIX, veurem que el nou intent d'expansió de la religió cristiana a l'Àsia oriental conformarà alguns aspectes crucials de la història de les idees a la Xina, el Japó i Corea. Les vicissituds històriques del cristianisme es diferencien en molts aspectes de la història de la presència islàmica a l'Àsia oriental. L'islam s'implanta de manera minoritària al Japó o Corea al començament del segle XX, mentre que a la Xina, si bé l'arribada i el contacte amb musulmans és molt més antiga (segle VII), s'ha anat modulant amb el pas dels segles en l'espai entre l'hostilitat i la tolerància de les ètnies musulmanes al territori.

Prosseguirem estudiant la irrupció i la influència de la filosofia occidental a la Xina, el Japó i Corea. Al final del segle XIX la filosofia occidental comença a cridar l'atenció dels intel·lectuals xinesos, japonesos i coreans. En primera instància, els intel·lectuals asiàtics consideraran la filosofia com un tipus més de coneixement entre d'altres d'importats d'Occident. Ben entrat el segle XX, quan la situació sociopolítica asiàtica està remoguda pel seu enfrontament a les potències occidentals i als processos de modernització, és el moment històric en què la mera importació de filosofia occidental donarà pas a una reivindicació de la filosofia per part dels intel·lectuals asiàtics i a una producció pròpiament original, no merament receptiva.

Finalment, s'abordarà la particular fisonomia del fenomen dels nous moviments religiosos a l'Àsia oriental. Els nous moviments religiosos i les anomenades *noves religions asiàtiques* són un tipus de fenomen la rellevància pública del qual es va fer més visible durant les últimes dècades del segle XX. Com es veurà, una de les característiques que defineixen aquestes noves religions asiàtiques és el seu sincretisme, aspecte que ens reclama que a l'hora d'estudiar aquests grups religiosos i la seva gran heterodòxia, siguem capaços d'advertir, en la mesura del que sigui possible, el fort eclecticisme que els caracteritza. Les

noves religions a l'Àsia oriental es nodreixen de diversos corrents religiosos
mare que poden ser d'origen asiàtic o bé una combinació de diferents elements
religiosos no sempre ancorats en la tradició religiosa autòctona.

Objectius

En aquest mòdul ens proposem els objectius següents:

- 1.** Conèixer les diverses etapes històriques que determinen la confluència del cristianisme i l'islam a l'Àsia oriental.
- 2.** Analitzar el desenvolupament històric de la filosofia a l'Àsia oriental, des de la irrupció de la filosofia occidental com a coneixement importat d'Occident fins al panorama filosòfic recent i les seves línies.
- 3.** Familiaritzar-se amb alguns conceptes filosòfics bàsics per a entendre la filosofia contemporània a l'Àsia oriental.
- 4.** Apropar-nos a la història de les idees en la modernitat i contemporaneïtat de la Xina, el Japó i Corea.
- 5.** Entendre alguns dels elements socials, polítics i filosòfics que conformen el sentit del discurs intel·lectual asiàtic des del final del segle XIX fins a l'actualitat.

1. La confluència del cristianisme i l'islam a l'Àsia oriental

Antonio José Doménech del Río

Al llarg de la història de l'Àsia oriental s'han produït nombrosos contactes amb les tradicions religioses i de pensament provinents d'Occident. La trobada entre les tradicions orientals autòctones i les originàries d'Occident ha servit de vegades per a l'enriquiment d'ambdues tradicions i altres vegades ha donat lloc a enfrontaments que en alguns casos han estat fins i tot violents. El desconeixement i els recels per totes dues parts a poc a poc s'han anat superant, obrint una nova època en què es fomenta el diàleg i la cooperació mútua entre les diverses tradicions culturals i religioses.

És necessari fer una distinció entre les diferents nacions de l'Àsia oriental. El procés d'adaptació que han seguit aquestes noves tradicions religioses, principalment el cristianisme i l'islam, no ha estat igual a totes les nacions de l'Àsia oriental. La manera en què van ser introduïdes i en què van evolucionar posteriorment ha estat molt diferent a la Xina, el Japó o Corea; i el seu paper en la societat contemporània d'aquestes nacions també és molt desigual. Això és el que fa que les hàgim d'analitzar separatament en cada una de les nacions de l'Àsia oriental.

1.1. El cristianisme a l'Àsia oriental

L'arribada del cristianisme a Orient està íntimament lligada a la situació política del món al final del segle xv. Encara que és cert que ja hi havia hagut amb anterioritat a la Xina algunes incursions i assentaments cristians nestorians provinents de l'Àsia central, les seves comunitats van desaparèixer amb el temps i no va ser fins al segle xvi que es produeix una nova arribada del cristianisme a aquesta regió del món.

Després de l'arribada de Cristòfor Colom a Amèrica i la seva tornada a Espanya, i amb la signatura del Tractat de Tordesillas (7 de juny de 1494) entre els regnes de Castella i Portugal, es produeix una divisió del món en dos: es va acordar una línia divisòria al llarg del meridià situat a 370 llegües a l'oest de les illes del Cap Verd. Com a conseqüència d'aquest tractat, tots els territoris a l'oest d'aquest meridià quedaven sota l'empara de Castella, mentre que els situats a l'est eren de Portugal. Per tant, tot l'Orient passava a pertànyer a Portugal, i l'Occident a Espanya.

Nestorianisme

Branca separada del cristianisme que seguia els ensenyaments de Nestori, patriarca de Constantinoble al segle v, que professava l'existència de dues persones en Crist, separant la naturalesa divina de la humana. A causa d'aquesta doctrina va ser expulsat de l'Església catòlica.

Aquest tractat, signat sota els auspicis del Vaticà, també tenia connotacions religioses. Aquestes dues nacions es comprometien a portar juntament amb els seus exèrcits grups de missioners perquè instaressin l'Església catòlica als nous territoris que anessin conquerint.

L'any 1502 els portuguesos s'estableixen a Cochin, a la costa sud de l'Índia. I el 1510 les tropes portugueses conquereixen la ciutat de Goa, que es convertirà en la capital de l'imperi portuguès a l'Àsia. Des d'allà els portuguesos faran el salt cap a Malaca el 1511, i les Moluques el 1512. I des de 1514 comencen els primers viatges des de les Moluques a la Xina per a la venda d'espècies. El 1557 la ciutat de Macao es converteix en enclavament portuguès amb l'autorització xinesa i serà des d'aquí que es produirà l'entrada dels missioners catòlics a la Xina i a la resta de l'Àsia oriental.

1.1.1. El cristianisme a la Xina

Des del segle VII el cristianisme havia començat a mantenir contactes amb la Xina. D'acord amb una columna commemorativa de pedra que va ser descoberta el 1623 o el 1625 a prop de Xi'an (Chang'an), antiga capital de la Xina, l'anomenada *Columna Nestoriana*, que va ser feta l'any 781 de la nostra era, un missioner nestorià, Aluoben, va arribar des de Pèrsia a Chang'an, la capital durant la dinastia Tang, l'any 635.

Aluoben, nomenat bisbe de la Xina, va traduir les escriptures cristianes al xinès i va construir el gran temple de Qin. L'emperador de la dinastia Tang (618-907), Gaozong (va regnar entre 618 i 626), va proclamar un edicte imperial pel qual es reconeixia i tolerava el nestorianisme. Durant els següents dos-cents anys el nestorianisme es va continuar estenent per la Xina fins que l'emperador Wuzong, de la mateixa dinastia Tang, va publicar un nou edicte imperial pel qual es prohibien tant el nestorianisme com el buddhisme. Després d'aquest edicte, els missioners nestorians van ser expulsats de la Xina. Mentre que el buddhisme es rescabalaria d'aquesta prohibició l'any 843, el nestorianisme no tornaria a la Xina fins al final del segle XI.

Durant el segle XI el nord de la Xina estava governat per la dinastia Liao (947-1125), els territoris de la qual estaven situats fora de la Gran Muralla, entre Mongòlia i Manxúria. El nestorianisme va ser novament tolerat a la Xina durant aquesta dinastia, malgrat que sota un nou nom, *Yelikewen*. Durant la dinastia Yuan (1271-1368), el *Yelikewen* es va convertir en una de les religions més importants de la Xina. Però una vegada que la dinastia Yuan va ser desplaçada per la dinastia Ming el 1368, també aquesta tradició *Yelikewen* va acabar desapareixent.



Mateo Ricci (1552-1610)

No va ser fins al segle XVI que de nou hi va haver presència cristiana a la Xina, quan un grup de missioners catòlics pertanyents a la Societat de Jesús, encapçalats pel missioner italià Matteo Ricci, es va instal·lar a la Xina. Des de Macao, aquests jesuïtes van passar Shaoqing i Guangzhou l'any 1583. Matteo Ricci va arribar a Pequín el 1600 i a l'any següent l'emperador de la dinastia Ming, Shenzong, el va rebre i el va entrevistar. Ricci va escriure nombrosos llibres en xinès que van ajudar a propagar el catolicisme, a més d'ensenyar les teories i descobriments científics d'Occident als erudits xinesos.

A més dels missioners jesuïtes, altres grups de missioners, entre ells els franciscans, van penetrar a la Xina per predicar el cristianisme. Però la pressió perquè els cristians xinesos abandonessin les seves pràctiques religioses tradicionals, com els sacrificis i cerimònies ofertes als seus avantpassats, era cada vegada més gran i això es convertiria en un punt de conflicte important.

El 1705 el papa Climent XI envia un delegat papal a la Xina per estudiar la situació. Aquest enviat papal, desconeixent en profunditat la realitat xinesa, va proclamar la famosa ordre de prohibir el culte als avantpassats el 28 de gener de 1707. Aquesta ordre va enfurismar els governants xinesos i el 1732 l'emperador Yongzheng va decidir prohibir el catolicisme a la Xina. Gairebé mig segle després, el 1773, el papa dissoldria la Societat de Jesús a la Xina; d'aquesta manera, després de dos-cents anys d'expansió a la Xina, el catolicisme va quedar novament eradicat de terres xineses.

Novament al segle XIX el cristianisme farà un intent d'assentar bases en territori xinès. Després de la Guerra de l'Opi, un cristià anglès anomenat Robert Morrison va arribar a Guangzhou. I, seguint-lo, van arribar molts altres cristians pertanyents a les esglésies protestants i catòlica des d'Europa i Amèrica del Nord. Després que la dinastia Qing (1644-1911) va ser enderrocada el 1911, la Xina es va precipitar a un període de contínues guerres civils. Això va fer que alguns dels caps de les faccions en guerra busquessin el suport d'occident en la seva lluita, i a través de l'ajuda occidental també algunes esglésies cristianes van tenir l'oportunitat d'entrar i implantar-se a la Xina.

Durant la Segona Guerra Mundial la Xina no va tenir altre remei que obrir les seves portes a totes les religions. L'any 1949, els catòlics xinesos superaven els tres milions i els protestants eren uns 700.000. Quan el Partit Comunista va pujar al poder a la Xina el 1949, els grups cristians van continuar essent tolerats, ja que la llibertat de religió era un dels articles de la constitució. Però això va ser només en aparença; gradualment es va generalitzar la persecució dels grups cristians que no s'adaptaven al model creat pel govern. El govern xinès va reestructurar els grups religiosos en organitzacions religioses nacionals, com l'Església Catòlica Patriòtica Xinesa. Aquests grups eren supervisats i eren administrats directament pel govern, per mitjà de l'anomenat Consell d'Afers Religiosos. Durant la Revolució Cultural (1966-1976) totes les religions van ser prohibides i les activitats religioses van passar a ser practicades en secret.

Ricci

Juntament amb Xu Guangqi, un famós estudiós xinès, Ricci va traduir molts dels treballs científics europeus. D'aquesta manera, per mitjà de les ciències occidentals i el seu respecte per la cultura xinesa es va guanyar la confiança dels governants xinesos, els quals li van permetre que prediqués els ensenyaments del catolicisme. Ricci va intentar convertir al catolicisme sobretot les classes més privilegiades i cultes, abans de morir el 1610.

Controvèrsia dels ritus

Així es coneix el conflicte que es va produir entre els missioners jesuïtes que es trobaven a la Xina, especialment Matteo Ricci, i el Vaticà. Mentre que els missioners estaven a favor de respectar el culte als avantpassats com una expressió de la cultura xinesa, el Vaticà ho considerava com una idolatria contrària a la doctrina catòlica.

Al principi dels anys setanta, l'esposa de Mao Zedong (1893-1976), Jiang Qing, va anunciar que la religió a la Xina era morta. Però després de la mort de Mao i la caiguda de la Banda dels Quatre, els nous líders xinesos van ajudar que es produís un renaixement de les religions a la Xina. Els anys vuitanta van portar una restauració de moltes esglésies i fins i tot es van obrir nous seminaris per formar el clergat xinès. Cinc religions van ser reconegudes oficialment: buddhisme, protestantisme, catolicisme, taoisme i islam.

Aquesta nova obertura va fer que les esglésies cristianes creixessin a una gran velocitat i alguns estudiosos del cristianisme a la Xina situen la xifra actual de catòlics en uns sis milions i la de protestants en uns vint milions, encara que en realitat és molt difícil conèixer les xifres reals. El que sí sembla cert és que es va produir un creixement ràpid del cristianisme. Això va fer que als anys noranta el govern comunista, preocupat per aquesta situació, prengué mesures per frenar-lo, començant una campanya en contra de les esglésies clandestines. Aquestes polítiques han passat per períodes més estrictes i d'altres de més relaxats, ja que aquesta és la manera que té el govern xinès per a mantenir sota control el fenomen religiós i evitar que s'escapi de les seves mans.

Tot i que el control sobre les esglésies cristianes s'ha relaxat bastant en els últims anys, encara hi ha un gran temor per part del govern. Es pensa que el cristianisme està estretament lligat als poders occidentals i, per tant, que es pot convertir, més que les altres religions, en una font de desordre social i de suport a l'intervencionisme estranger a la Xina.

1.1.2. El cristianisme al Japó

Comparat amb les altres tradicions religioses japoneses, el cristianisme té una història breu. Va ser introduït al Japó al segle XVI, amb l'arribada a les illes de la civilització occidental. Aquest origen lligat a la presència dels europeus al Japó i la seva connexió amb la cultura occidental ha marcat molt la història del cristianisme en aquest país.

Podem afirmar que el cristianisme va ser introduït al Japó en tres fases.

1) La **primera fase** comença amb l'arribada del jesuïta navarrès, Francesc Xavier, i els seus companys l'any 1549. Ells representaven la part religiosa de l'expansió colonialista portuguesa a l'Àsia, des de l'Índia, passant per la Xina i fins al Japó. Durant els primers anys van aconseguir amb èxit convertir nombrosos japonesos a la fe cristiana. Però la situació política i diplomàtica de l'època va fer que els governants fessin un gir en la seva posició envers el cristianisme i decidissin prohibir les seves pràctiques. Aquest canvi va donar lloc a persecucions i execucions dels cristians que no renunciaven a les seves creences. Aquest període, que es va estendre durant tota la primera meitat del



segle XVII, ha format la imatge cruenta que es té dels inicis del cristianisme al Japó. De fet, cap a l'any 1640 el cristianisme havia estat pràcticament eradicat, i solament quedaven alguns grups de cristians amagats.

2) Amb l'arribada del comandant Perry el 1853 s'acaba el període d'aïllament del Japó i comencen de nou els contactes amb Occident. S'inicia així la **segona fase** de la història del cristianisme al Japó. Se signa un tractat de comerç i amistat el 1858 pel qual es permetia als residents americans la llibertat de practicar la religió que volguessin, i pel qual altres tractats similars es van signar amb altres nacions europees. Aquests tractats van facilitar l'entrada de missioners tant catòlics com protestants que van començar de nou a predicar. En principi només venien per a servir els connacionals en les seves necessitats religioses però, en realitat, el seu principal fi era arribar fins a la població japonesa. Les lleis anticristianes que encara eren vigents van dificultar la seva tasca en aquests primers anys; no va ser fins a la promulgació de la constitució Meiji de 1889, que es va proclamar la llibertat de religió. Això va facilitar la tasca de les esglésies cristianes però encara hi havia algunes limitacions legals que, sobretot en els moments de fort nacionalisme, van ser invocades en contra dels cristians.

Els primers missioners cristians que van arribar en aquesta segona fase de reintroducció del cristianisme al Japó van descobrir que encara hi havia grups de cristians que havien continuat conservant la fe durant tots aquests anys, aproximadament dos segles. Eren els anomenats "**Kakure Kirishitan**" (隠れキリシタン), és a dir 'cristians amagats'. Aquests grups es trobaven sobretot a la regió de Nagasaki. Sens dubte, durant tots aquests anys la doctrina cristiana que havien intentat mantenir havia sofert moltes alteracions i s'havien incorporat molts elements provinents del shintoisme i el buddhisme. Dels aproximadament 60.000 Kakure Kirishitan que es van descobrir en aquell temps només la meitat van decidir unir-se a la "nova" església que havia arribat al Japó, la resta va preferir mantenir la tradició que havien conservat durant tots aquests anys. Fins i tot avui dia el 90% dels habitants de l'illa d'Ikitsuki, a prop d'Hirado, es consideren Kakure Kirishitan.

Les quatre principals denominacions protestants que van entrar al Japó en els primers deu anys d'aquesta època van ser l'Església anglicana-episcopaliana, l'Església presbiteriana, l'Església holandesa reformada, i l'Església baptista americana. Al principi la seva expansió entre la població japonesa va ser molt lenta però després de vint anys la situació va canviar i es va produir una acceptació més gran per part del poble. Gran part d'aquests grups cristians van concentrar el seu esforç en el camp de l'educació, fundant escoles i posteriorment fins i tot universitats.

Francesc Xavier

Va ser el primer missioner cristià al Japó. Va arribar al Japó després de predicar a l'Índia; després de dos anys al Japó, va marxar a Goa el 1551, convençut que per a conquerir el Japó per a la fe cristiana, primer havia d'aconseguir convertir la Xina. Va morir a l'illa de Sancian, davant la costa de Guangdong el 1552 sense haver aconseguit entrar a la Xina.

Lectura recomanada

Shusaku Endo (1988). *Silencio*. Barcelona: Edhasa. Aquest conegut autor japonès tracta en aquest llibre sobre les persecucions dels primers cristians al Japó. Ens fa sentir d'una manera molt propera el conflicte interior que els cristians japonesos sentien entre la seva cultura i el cristianisme.

3) La **tercera fase** del cristianisme al Japó es produeix després de la humiliant derrota del Japó a la Segona Guerra Mundial el 1945.

Amb l'aparició de la nova constitució, que promovia els ideals de llibertat, igualtat i democràcia, i sota la seva protecció, el cristianisme va aconseguir progressar ràpidament. Els cristians van passar a ser aproximadament l'1% de la població. Des de llavors la seva presència en la vida social i política del país ha estat molt important.

Encara que numèricament representen una minoria molt petita, a causa del seu compromís social i educatiu, la seva presència en la societat és més important. Les esglésies han dut a terme un gran esforç per intentar evitar el prejudici de ser associats únicament amb occident, i per a això han fet grans passos en la "japonització" del cristianisme.

En això han influït grans pensadors japonesos cristians que han fet aquest esforç d'unir el pensament japonès amb el cristianisme, per exemple, el fundador del Moviment de la No-Església, Uchimura Kanzo, el teòleg protestant de la Teologia del Dolor, Kitamori Kazo, l'escriptor Endo Shusaku, etc.

1.1.3. El cristianisme a Corea

El cristianisme va arribar a Corea de la mà de l'Església catòlica. Però Corea ha estat un cas molt particular pel que fa a la manera en què el cristianisme va ser introduït al seu territori.

En la majoria de les nacions, tant de l'Àsia com d'altres continents, ha estat a través dels missioners estrangers que la fe cristiana ha arribat a implantar-se en aquests països; al contrari, a Corea van ser els mateixos coreans els que van portar la doctrina catòlica a la seva terra.

Els orígens del catolicisme a Corea es poden dividir en tres etapes.

1) Un **període inicial** en què els missioners residents al Japó, la Xina o les Filipines van fer plans per arribar fins a la península coreana i predicar el cristianisme. Aquest període inicial comprèn des del final del segle XVI fins al principi del segle XVII. De tots aquests intents l'únic que va tenir èxit en arribar a terres coreanes va ser el del jesuïta espanyol Gregorio de Céspedes (1551-1611). Aquest missioner espanyol va trepitjar terres coreanes juntament amb les tropes invasores japoneses de Toyotomi Hideyoshi el 1594. Però durant la seva estada a Corea no sembla que tingués cap contacte significatiu amb la



**Uchimura Kanzo
(1861-1930)**

Ardent defensor de l'anomenat "Mukyokay", el "cristianisme sense església". Aquestes són algunes de les seves paraules: "Quan un japonès es fa cristià és un cristià japonès. I el seu cristianisme és un cristianisme japonès". "Jo estimo les meves dues J: el Japó i Jesús."

població local coreana, i la seva tasca va ser més com a capellà de les tropes japoneses. Al cap de poc temps de la seva arribada a Corea va haver de retornar al Japó per problemes entre els comandants militars japonesos.

El que sí que sembla cert és que un grup d'uns 300 coreans que van ser fets presoners durant aquesta incursió japonesa a Corea es van convertir al catolicisme al Japó, l'any 1596, a la ciutat de Nagasaki.

Els intents des de la Xina tampoc no van tenir gaire èxit i cap missioner no va aconseguir arribar a Corea. Però els llibres escrits pels missioners jesuïtes a la Xina, sobretot els de Matteo Ricci, sí que van arribar a les mans dels erudits coreans al segle XVII. Els monarques coreans enviaven tots els anys delegacions a la cort imperial xinesa per demostrar el seu respecte a l'emperador. En alguns d'aquests viatges, membres de la delegació van aconseguir llibres i pamflets que explicaven la doctrina catòlica. Aquests llibres van ser portats fins a Corea, on estudiosos confucians els van analitzar i estudiar. D'aquesta manera, el catolicisme sembla que va tenir d'una manera indirecta certa influència en alguns erudits confucians del segle XVII.

2) La **segona fase** en la formació de l'Església catòlica coreana va tenir lloc en l'últim quart del segle XVIII. Va ser en aquesta època quan realment es van formar les primeres comunitats catòliques a Corea i l'Església es va començar a organitzar. Alguns dels erudits confucians que havien estudiat el catolicisme per mitjà dels llibres van mostrar la seva intenció de convertir-se al cristianisme. Un d'ells, Lee Seung-Hoon, va anar fins a Pequín, on va ser batejat i va retornar a Corea a fi de propagar el catolicisme al seu país. Lee va batejar alguns homes que havien estudiat ja la doctrina catòlica i van establir la primera comunitat catòlica a Myeongryebang (el lloc on avui en dia es troba la catedral catòlica de Seül) l'any 1784. Aquest es pot considerar el naixement de l'Església catòlica a Corea.

Aquests primers convertits van continuar propagant la fe catòlica, al principi sobretot entre els erudits però després també entre les classes més populars. Es va produir un creixement ràpid dels catòlics i el 1794 va arribar a la península el primer sacerdot catòlic, Zhou Wenmu (1752-1801), procedent de la Xina. A la seva arribada es calcula que ja hi havia uns 4.000 creients. I a l'inici del segle XIX ja hi havia 10.000 fidels, creixement que va començar a causar preocupació entre les classes dirigents.

3) D'aquesta manera entrem en la tercera **fase** de penetració del cristianisme a Corea. Quan el 1800 mor el rei Cheongjo, pren el poder el seu fill Sunjo, encara que a causa de la seva curta edat va ser la seva àvia qui assumiria el comandament de la nació com a reina regent. Sota influència dels seus consellers va començar la primera de les grans persecucions del segle XIX en contra dels catòlics, l'anomenada persecució de Sinyu (1801).

Aquesta persecució de Sinyu va representar un canvi radical en la història del catolicisme a Corea. Va passar de ser una església d'erudits i aristòcrates a una església perseguida, clandestina i popular.

Segons la classe governant coreana, els catòlics s'havien convertit en un perill per a la seguretat de la nació. Per a ells, els catòlics posaven en perill l'estructura moral de la societat en negar-se a fer les cerimònies de culte als avantpassats, fonament de la moral confuciana. I també se'ls acusava de posar en perill la independència del país pels seus vincles amb les forces estrangeres. El fet que molts dels catòlics aristòcrates pertanyessin a un grup polític dissident tampoc no va ajudar gaire a la situació dels catòlics.

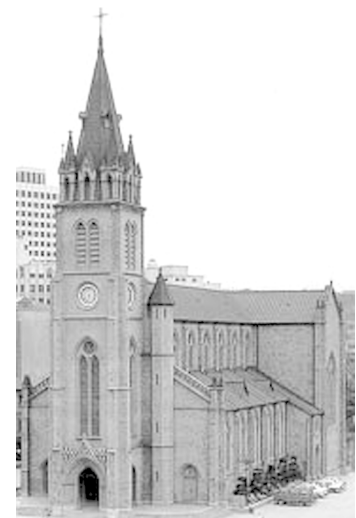
A aquesta primera persecució la van seguir d'altres: el 1815 la persecució d'Uerhae, la persecució de Cheonghae el 1827, la persecució de Kihae el 1839, i la més important de totes aquestes persecucions el 1871, l'anomenada Gran Persecució, que va durar cinc anys i que pretenia eradicar totalment el catolicisme. En total es calcula que van morir més de 10.000 catòlics.

Després d'aquestes persecucions, va ser a partir de 1880 que l'Església catòlica va ser reconeguda i va poder continuar amb les seves activitats religioses. Des de llavors es va produir un creixement important en el nombre tant de fidels com de sacerdots catòlics coreans. Aquest canvi d'actitud també es va deure a l'obertura de Corea cap a la resta del món i l'establiment de relacions diplomàtiques amb diverses nacions occidentals. El 1899 es va proclamar la llibertat de religió. A partir d'aquest moment l'Església catòlica es va començar a desenvolupar amb gran rapidesa, establint seminaris, construint la catedral a Myongdong i creant parròquies en diferents parts de la nació.

Durant el període d'ocupació japonesa es van imposar moltes restriccions a l'Església catòlica i als missioners i sacerdots locals. El govern japonès va mantenir sota un fort control els líders catòlics, i això va fer que l'Església catòlica oficialment tingués un paper molt passiu en el moviment independentista.

Coincidint amb el final de les persecucions catòliques es produeix un altre esdeveniment molt important en la història del cristianisme a Corea, la introducció del **protestantisme** a la península.

Els primers missioners protestants van començar a arribar a Corea al segle XIX, essent el primer el Dr. Horace N. Allen, que va arribar el 1884 al port d'Incheon, enviat per l'Església presbiteriana dels Estats Units. Però abans de la seva arribada a Corea alguns coreans laics ja havien estat batejats a Manxúria i el Japó, i havien tornat a Corea per predicar la doctrina cristiana i propagar la Bíblia.



Catedral de Seül

Esteban Kim

Després de l'alliberament de Corea del domini japonès i durant la segona meitat del segle XX, l'Església catòlica va experimentar un gran creixement i va tenir un paper significatiu en la reconstrucció de la nació i en el moviment democràtic, liderat pel cardenal de Seül, Esteban Kim. El 1984 l'Església catòlica coreana va celebrar el seu segon centenari amb la visita del papa Joan Pau II i la canonització de cent tres màrtirs.

Així, es pot dir que la missió cristiana a la península coreana va ser iniciada pels mateixos coreans i ja estava en funcionament abans de l'arribada dels primers missioners estrangers.

El 1885 van arribar uns altres dos missioners des dels Estats Units, el reverend H. G. Underwood de l'Església presbiteriana i el reverend H. G. Appenzeller de l'Església metodista episcopaliana. Aquests primers missioners tenien prohibit per llei predicar directament l'evangeli, així que van començar amb una tasca educativa: van fundar escoles i com que alguns d'ells eren metges també, un hospital amb el suport del govern.

Moltes altres esglésies van entrar a Corea en els anys posteriors. Els missioners protestants van arribar a Corea predicant l'Evangeli, sobretot posant l'èmfasi en l'estudi de la Bíblia, van traduir la Bíblia a l'*hangul*, l'escriptura coreana, perquè pogués ser llegida per la gent comuna, però també van ser precursors de nous coneixements provinents d'Occident. Van fer un gran esforç en el camp de l'educació. En els inicis van enviar molts joves intel·lectuals a estudiar a Occident, alguns dels quals es convertirien en els futurs líders de la nació.

També a l'inici del segle passat els líders de les esglésies protestants van donar suport a la tasca de la resistència patriòtica en contra de l'invasor japonès. Després de l'annexió japonesa el 1910 molts missioners estrangers protestants van ajudar el moviment independentista coreà, els líders del qual s'havien graduat especialment en escoles protestants. Aquest esforç va continuar fins a l'expulsió dels missioners per part del govern japonès el 1940.

Després de la guerra de Corea, les esglésies protestants també van tenir un paper molt important en la reconstrucció de la nació, sobretot en el camp educatiu amb la construcció d'escoles i algunes de les més importants universitats de Corea. El nombre d'adeptes va créixer amb gran rapidesa. El 1984 l'Església protestant coreana va celebrar el seu primer centenari i avui hi ha més de setanta denominacions d'esglésies protestants a Corea i es calcula que més del 15% de la població es declara pertanyent a alguna església protestant.

1.2. L'islam a l'Àsia oriental

Mentre que la presència de l'islam a l'Àsia oriental es remunta pràcticament a pocs anys després de la mort del profeta Mahoma, la seva implantació en nacions com Corea o el Japó no es produeix fins al principi del segle XX. Però fins i tot en nacions com la Xina on l'islam ha estat present durant molts segles, aquesta tradició religiosa ha hagut de passar per períodes molt difícils.



Dr. Horace N. Allen

1.2.1. L'islam a la Xina

Els orígens de l'islam a la Xina es remunten al Califat d'Uthman Ibn Affan, el tercer califa de l'islam. El califa va enviar una comitiva a la Xina l'any 650 de la nostra era, tan sols divuit anys després de la mort del Profeta. La delegació estava encapçalada per Sa'ad Ibn Waqqas, oncle matern del Profeta. Sa'ad Ibn Waqqas va convidar l'emperador xinès, Yongwei, que es convertí a l'islam.

Com a senyal de respecte i admiració per l'islam, l'emperador va ordenar la construcció de la primera mesquita, la mesquita de Guangzhou. Aquesta mesquita roman avui dia dreta després de catorze segles d'història. Encara queden escrits històrics de la dinastia Tang que recorden aquest esdeveniment. Per als musulmans xinesos, aquest és considerat el naixement històric de l'islam a la Xina.



Mesquita de Xi'an

Posteriorment, durant diversos segles, molts musulmans van anar a la Xina per comerciar, i d'aquesta manera els musulmans van començar a tenir un gran impacte econòmic i influència en la societat xinesa. Els musulmans pràcticament van dominar el comerç d'importació i exportació xinès durant la dinastia Song (960-1279).

Amb l'arribada al poder de la dinastia Qing (1644-1910) les coses van començar a canviar. Les relacions entre els musulmans i la resta de la població van entrar en un període d'hostilitat.

Durant la dinastia Qing, d'origen manxú, es van emprendre cinc guerres contra els musulmans i molts dels seus membres hi van morir. Però amb la caiguda d'aquesta dinastia el 1911, i amb l'establiment de la República de la Xina per Sun Yat-sen, la normalitat va tornar per a la població musulmana. El nou líder va proclamar la igualtat entre tots els grups que formen la nació xinesa i que el país pertanyia per igual als Han, els hui (musulmans), els meng (mongols) i els zang (tibetans). Això va millorar les relacions entre tots aquests grups.

El 1949 es va fundar la República Popular de la Xina. Els primers anys van ser de tremenda inestabilitat, i van culminar en la Revolució Cultural. Precisament durant la Revolució Cultural el govern va intentar diluir la població musulmana de Xinjiang movent grans masses de població Han a aquesta zona del país, i reemplaçant els líders musulmans.

El 1978, el govern xinès va relaxar la seva política envers l'islam i els musulmans. La nova legislació donava a totes les minories la llibertat d'usar la seva pròpia llengua i escriptura, desenvolupar la seva pròpia cultura i educació, i practicar la seva pròpia religió.

En l'actualitat, s'està vivint un modest ressorgiment de l'islam a la Xina, i s'estan construint moltes noves mesquites. També han aparegut moltes noves associacions islàmiques que estan intentant coordinar les activitats entre els diferents grups de musulmans existents al país.

En la major part del país els musulmans gaudeixen d'una llibertat religiosa considerable, però en àrees com la Regió Autònoma de Xinjiang, on hi ha hagut alguns disturbis entre els musulmans de l'ètnia uigur, les activitats religioses estan restringides. El govern creu que els grups separatistes estan assistits per grups fonamentalistes de l'Afganistan i de les repúbliques de l'Àsia central. Aquestes sospites s'han concretat en l'adopció de mesures restrictives que han afectat la llibertat religiosa, com el nomenament dels imams, o contra l'assistència dels nens a les mesquites, etc., mesures que han estat denunciades per algunes organitzacions de drets humans.

Els musulmans a la Xina estan dividits entre deu grups ètnics. Els musulmans de la Xina tradicional són els anomenats **hui** i en l'actualitat és pràcticament impossible distingir-los dels seus veïns Han. Els hui no són considerats un problema per part del govern, ja que al llarg de la història s'han barrejat molt amb les altres ètnies i han perdut molts dels seus costums, la qual cosa els ha portat a adoptar un tarannà més secular.

L'abril de 2001, el govern va formar l'anomenada Associació Islàmica Xinesa, que té com a finalitat propagar l'Alcorà a la Xina i evitar els extremismes religiosos. Aquesta associació està dirigida per setze líders musulmans, que han de controlar els sermons dels imams de tota la nació.

És difícil dir amb exactitud el nombre de musulmans que hi ha a la Xina en l'actualitat; les estimacions oscil·len entre els 20 i els 100 milions, segons les diverses fonts. Segons dades oficials del govern xinès, hi ha 20 milions de musulmans (1,4% de la població), 35.000 llocs de culte, i més de 45.000 imams.

1.2.2. L'islam al Japó

Els primers contactes del poble japonès amb l'islam es van produir al final del segle XIX per mitjà del coneixement dels escrits occidentals sobre pensament i religió. Durant aquesta època es va traduir al japonès una història de la vida del Profeta i d'aquesta manera l'islam va començar a ser conegut en els cercles intel·lectuals. El 1890 es va produir un segon contacte quan una nau provinent de Turquia va arribar al Japó en missió d'amistat per a establir relacions i intercanvis entre ambdues nacions.

Però realment la presència en terres japoneses de fidels musulmans no es va produir fins a l'arribada de diversos centenars de refugiats originaris de l'Àsia central i Rússia després de la revolució bolxevic, durant la Primera Guerra Mundial.

Durant la Segona Guerra Mundial, es produeix un "*boom* islàmic" motivat per la presència d'importantes comunitats musulmanes a les zones envaïdes per les tropes japoneses a la Xina i el Sud-Est Asiàtic. Això va fer que es creessin organitzacions i centres d'investigació dedicats al món musulmà i a l'islam.

El 1952 es va crear la primera organització islàmica, l'Associació Musulmana Japonesa, i va començar d'una manera organitzada la propagació de l'islam al Japó. Per tant, es pot dir que va ser només després de la Segona Guerra Mundial que es va crear una comunitat musulmana al Japó. També en aquesta època es van multiplicar les relacions entre el Japó i els països àrabs i musulmans. Els intercanvis culturals i universitaris amb països com l'Aràbia Saudita, el Pakistan, l'Iran, Malàisia o Indonèsia van quedar reforçats.

En l'actualitat la majoria dels musulmans practicants al Japó són estrangers que han emigrat a aquest país o que estan treballant per a companyies japoneses. És difícil saber el nombre exacte de musulmans i el nombre de conversions de japonesos, però es calcula que uns 200.000 musulmans originaris de diferents països resideixen actualment al país, a més d'uns 50.000 japonesos musulmans.

La majoria d'aquests japonesos convertits a l'islam són dones que s'han casat amb immigrants musulmans residents al Japó. Hi ha alguns casos de japonesos convertits que han visitat els països musulmans i s'han sentit atrets per la seva cultura i la seva fe. Aquests nous musulmans japonesos s'han d'enfrontar de vegades amb el rebuig per part del seu entorn familiar i social, que fa molt difícil mantenir-se fidels a les seves pràctiques religioses.

La majoria de la comunitat musulmana es concentra a Tokyo. En l'actualitat hi ha cinc mesquites al país: tres a Tokyo, una a Kobe i una altra a Nagoya. A més, s'han fet diverses traduccions de l'Alcorà al japonès.

1.2.3. L'islam a Corea

Com ja hem vist, l'islam va arribar a la Xina probablement al segle VII, durant la primera part de la dinastia Tang. La difusió de l'islam a l'Àsia oriental es va produir gràcies als mercaders àrabs i musulmans que travessaven l'Àsia per les rutes comercials des de Pèrsia a través de l'Àsia central fins a la Xina, portant amb ells, juntament amb les mercaderies, les seves creences i pràctiques religioses.

Organitzacions islàmiques

La propagació de l'islam s'ha vist reforçada en aquests últims anys per l'establiment d'organitzacions islàmiques. Les més conegudes i actives han estat l'Associació Musulmana Japonesa, el Centre Islàmic-Japó, la Societat Cultural Islàmica-Japó, el Congrés Islàmic Japonès i la Fundació Fatiha.

Els mercaders musulmans van mantenir contactes amb el regne coreà de Silla almenys des del final del segle VII en endavant. Algunes inscripcions històriques mostren com aquests contactes continuaven quan va sorgir el nou regne Goeryo (Koryo). En els llibres històrics apareixen mencions de vaixells àrabs que van arribar al port de Yeseong, que era el port marítim de la capital del regne de Goeryo, Kaegyeong. Sens dubte, sembla que fruit d'aquests intercanvis comercials alguns musulmans van decidir assentar-se en terres coreanes i establir-se allà amb les seves famílies. Almenys un dels clans coreans més importants, la família Chang, que té el seu centre a Teoksu, es considera descendent d'una família musulmana.

Durant l'era de l'imperi mongol Yuan a la Xina (1234-1367), els governants mongols es van servir de funcionaris musulmans per a governar l'imperi. Durant aquest període, els coreans que visitaven regularment la Xina van entrar, sens dubte, en contacte amb la religió que aquests nous governants protegien.

Però malgrat tots aquests contactes amb el món musulmà i amb la seva fe, no hi ha cap prova que mostri l'existència de coreans indígenes convertits a l'islam abans del segle XIX.

Des del final del segle XIX molts camperols coreans, empesos per la mala situació econòmica, es van veure obligats a creuar el riu Yalu que els separava de Manxúria. Alguns d'aquests coreans es van assentar en centres urbans com Mukden (Shenyang), en els quals hi havia una important població musulmana, descendents de comerciants provinents de l'Àsia central. Va ser en aquestes ciutats de Manxúria on es van produir les primeres conversions de coreans a l'islam. Alguns d'aquests musulmans coreans van tornar a la seva terra després d'acabada la Segona Guerra Mundial i d'aquesta manera van portar també la seva tradició islàmica a Corea.

Durant la Guerra de Corea, les tropes turques que es van desplaçar a la península per lluitar en el conflicte van tenir coneixement de l'existència d'aquesta petita comunitat islàmica coreana i van obtenir el permís de les autoritats militars perquè poguessin fer les seves oracions i ritus conjuntament guiats per un imam provinent de Turquia que acompanyava les tropes. D'aquesta manera es va inaugurar el culte islàmic d'una manera formal en terres coreanes.

El 1955 es va fundar la Societat Islàmica Coreana i també es va erigir una mesquita amb un imam coreà. El 1967 aquesta organització va ser inscrita oficialment pel govern coreà amb el nom de Federació Musulmana Coreana.

El 1976, amb l'ajuda del govern de l'Aràbia Saudita i altres nacions musulmanes, es va construir la mesquita central de Seül. En l'actualitat s'han construït unes altres set mesquites, i una també a la segona ciutat de Corea, Pusan.

Actualment, encara que és difícil dir el nombre exacte, es calcula que hi ha entre trenta mil i quaranta mil musulmans coreans. Molts dels que s'han convertit recentment a l'islam són homes joves que han treballat en empreses de construcció coreanes en terres del Pròxim Orient. Encara que continua creixent el nombre de musulmans, la velocitat de creixement és bastant reduïda quan es compara amb la dels altres grups religiosos.

2. La irrupció de la filosofia en els segles XIX i XX

Montserrat Crespín Perales

El terme *filosofia* en la història intel·lectual de l'Àsia oriental contemporània

A les primeres pàgines introductòries d'aquesta assignatura dedicades a l'estudi del pensament i la religió a l'Àsia oriental, s'indicaven algunes qüestions relacionades amb la dificultat que es deriva de l'aplicació del terme *filosofia* referit a la història intel·lectual de la Xina, el Japó o Corea.

L'ús del terme neutre *pensament* resol, en gran manera, el problema, però continua deixant en descobert el cercle hermenèutic en el qual caiem en intentar definir què és allò que considerem pròpiament filosòfic i què no es pot considerar com a tal.

Succeeix que el problema apareix tant en aplicar al terme *filosofia* una sèrie de genitius (que denoten la procedència: japonesa, coreana, xinesa, americana o catalana), com en no fer-ho, i es deixa entreveure en la seva tendència centrista cert enfocament de determinisme cultural. També es corre el risc d'entendre que ens movem en una dicotomia extàtica entre Orient i Occident o, en el millor dels casos, reconeix l'altre afirmant síntesis d'idees que poden ocultar la heterogeneïtat indubtable que es troba en la reflexió filosòfica mundial, diversitat existent en el passat i també en el present.

Ningú no dubta a anomenar *filòsofs* Tales, Anaximandre, Xenòfanes o Parmènides. Tanmateix, quan entorn del segle VII-VI aC aquests i altres presocràtics van començar a qüestionar la realitat, no existien ni l'adjectiu *philosophos* ni el verb *philosophein*, ni, per tant, la paraula mateixa *philosophia*.

L'etimologia de la paraula *filosofia* es refereix, com és ben sabut, "a l'amor a la saviesa", i la *sophia* ('saviesa') és la unió de coneixement teòric i pràctic, diferenciada en el seu ús pels grecs de l'*episteme* ('saber'), un tipus de coneixement més limitat a l'àmbit teòric.

Potser si volem sortir del cercle en el qual quedem tancats en referir-nos a la definició de l'origen grec del terme, més enllà de la discussió sobre la seva procedència, podem intentar redefinir contemporàniament la filosofia tornant-ne a utilitzar el seu sentit originari: **la saviesa com a unió del coneixement teòric i pràctic.**

Des d'aquesta perspectiva, bé podem trobar aquest amor per la unió del coneixement teòric i pràctic en els grans representants de la filosofia xinesa antiga que ja hem estudiat, com Confuci, Mencí, Lao Tsé o Zhuangzi, per esmentar alguns autors significatius, i també en els pensadors dels països de l'Àsia oriental que esmentarem a les pàgines següents, intel·lectuals que van desenvolupar els seus sistemes de pensament al llarg dels segles XIX, XX i aquells que ho fan en l'actualitat.

Traduir a Occident: el terme *filosofia*

En parlar de la introducció de la filosofia a l'Àsia oriental al final del segle XIX, sovint s'esmenten els fets següents:

- 1) Que va ser amb l'obertura de la restauració Meiji (1868-1912) quan el Japó es veu en la necessitat d'encunyar el terme *tetsugaku* per a traduir a la seva llengua la paraula *filosofia*.
- 2) Que la traducció i grafia japoneses del terme van ser acceptades i van ser adaptades posteriorment per part de la Xina, com *zhe-xue* i també per part de Corea, com *ch'olhak*.
- 3) Que amb la implantació de l'estudi de la filosofia en els plans d'estudi de les universitats del Japó i posteriorment a la Xina i Corea, la filosofia va ser entesa, en un primer moment, com un tipus de coneixement importat d'Occident.

D'aquests fets comuns en parlar de la filosofia a l'Àsia oriental contemporània, considerem necessari destacar algunes qüestions referents al procés i debat que sobre això es va produir al **Japó**.

En aquest país trobem els primers rudiments terminològics per a les categories *filosofia* i *filòsof* de la mà de **Takano Chōei** (1804-1850) i és també on s'estableix la definitiva traducció *tetsugaku*, encunyada per **Nishi Amane** (1829-1897).

En primer lloc, hem de contextualitzar històricament el moment en el qual el terme *filosofia* i la seva càrrega conceptual va ser introduïda al Japó. Com hem comentat abans, normalment s'ubica la introducció de la filosofia de manera contingua a l'anomenada *restauració Meiji* (1868-1912).

Certament, el progrés de la filosofia es produeix arran dels canvis polítics que se succeeixen després d'aquell moment decisiu per a la història del Japó modern. Ara bé, és important assenyalar que ja temps abans alguns intel·lectuals van buscar i van utilitzar unes primeres nocions que pretenien aproximar-se al significat i sentit de la filosofia.

En els anys previs a la dissolució del sistema de l'època Tokugawa (1603-1867), període que va mantenir durant més de dos segles la política d'aïllament del Japó davant els poders occidentals i, de manera eminent, davant el cristianis-

Lectures recomanades

W. Xiao-Ming (1998). "Philosophy, Philosophia and Zhe-Xue". *Philosophy East and West* (vol. 48, núm. 3, juliol, pàg. 406-452).

P. Chong-Hyon (1999). "The reception of Western Philosophy & Philosophy in Korea". *Korea Journal* (vol. 39, núm. 1, primavera, pàg. 5-21).

me, alguns intel·lectuals i científics van començar a reconèixer el valor de determinades branques de coneixement que s'havien desenvolupat amb èxit a Occident i, en conseqüència, es van començar a interessar pel seu estudi. La filosofia no en va ser una excepció.

Al llarg dels més de dos segles del Shogunat Tokugawa, els únics contactes més enllà dels límits del Japó es van donar amb la Xina i Holanda. Els pocs intercanvis que es produeixen entre el Japó i Occident es vehiculen mitjançant els denominats **estudis holandesos** (*rangaku*). Consistien, fonamentalment, en l'estudi d'obres de ciències naturals i medicina, coneixements que la llei governamental japonesa permetia introduir encara que d'una manera molt limitada. Aquestes excepcions eren fruit del permís especial que tenien els navilis mercants holandesos que atracaven al port de Nagasaki.

Durant la dècada de 1830, a mesura que la situació al país es feia més insuportable –se succeïen temporades de fams i conflictes polítics derivats de la crisi econòmica i governamental–, alguns d'aquells intel·lectuals que s'havien dedicat als "estudis holandesos" van començar a llançar crítiques i atacs contra el Govern i l'assenyalaven com a responsable de la situació difícil en la qual vivia la població.

La crítica al sistema governamental japonès anava aparellada a la necessitat d'implantar la ciència occidental per a així modernitzar el país.

Una de les veus crítiques i dissidents d'aquells anys finals de l'era Tokugawa va ser la de Takano Chôei.

Takano pertanyia al grup de Yamanote¹ d'estudis holandesos. Ell i altres dels participants en el grup no es van dedicar simplement a l'estudi de la medicina, com havia succeït tradicionalment. Es van començar a interessar per la geografia i la història dels països occidentals, els seus sistemes polítics i els seus assumptes econòmics. Representaven una altra manera d'aproximar-se als estudis occidentals. Així mateix, en derivar la seva reflexió cap a qüestions allunyades de la ciència natural i la medicina, com la política i l'economia, personificaven un enfrontament directe al control ferri que exercia el Govern.

⁽¹⁾Nom referent al districte d'Edo on es reunien els seus membres.

Takano Chôei

De Takano Chôei sabem que després d'estudiar medicina occidental a Nagasaki, es va començar a preocupar pels problemes econòmics i polítics del Japó del moment. Tant ell com un altre d'aquells pioners que van gosar traspasar la línia divisòria de la censura del Govern, Watanabe Kazan (1793-1841), van ser perseguits ferotgement i van ser acusats de simpatitzar amb els bàrbars occidentals. La persecució de Takano, Watanabe i altres intel·lectuals favorables a l'obertura del país es coneix com a **conflicte dels simpatitzants dels bàrbars**. L'acció dirigida contra ells es va materialitzar en la sèrie d'arrestos que es van produir l'any 1839.

Takano va ser perseguit pels textos en els quals descrivia la situació de pobresa del país i n'assenyalava com a responsable el Govern:

"En un període de pau prolongada i govern estable, les arts militars són obsoletes i la tradició escolar, corrupta. Els militars fan ostentació i valoren l'embelliment de les seves activitats i l'aprenentatge és principalment parafrasejar i xerrameca. Es perden en cartes elegants mentre mostren una despreocupació total pel benestar social. Des dels problemes amb les collites de 1833, no cessen les morts per fam a la capital. Només fa falta usar la imaginació per a entreveure que pitjor és la situació al camp i als afores."

Takano, citat a Kôsaka Masaaki (1958). *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. IX, Thought* (pàg. 11). Tòquio: Pan-Pacific Press.

Aquesta oposició clara contra la reclusió política, econòmica i cultural del sistema governamental del Bakufu va representar que Takano fos sentenciat a presó per tota la vida. Encara que va aconseguir escapar-ne i viure uns anys com a fugitiu, en sentir-se terroritzat per la certesa de ser capturat novament, es va suïcidar.

La seva figura és obviada sovint en els llibres d'història de la filosofia japonesa, però creiem que és important esmentar-la. Amb això, evitem caure en generalitzacions massa rígides entre èpoques històriques: en aquest cas, entre trets definidors de l'era Tokugawa (aïllament) davant l'era Meiji (obertura) o entre l'absència o la presència dels estudis filosòfics.

Per aquest motiu, és oportú referir-se a un text breu escrit per aquest autor l'any 1835 titulat *Les teories dels filòsofs occidentals (Seiyō Gakushi no Setsu)*, assaig que apareixia en les seves *Notes sobre allò vist i sentit (Bunken Manroku)*.

Aquest document és una narració interessant que ens permet entendre l'aparició i el desenvolupament primerenc de categories com, per exemple, *filosofia* i *filòsof* entre els pensadors japonesos de mitjan segle XIX.

Takano escriu aquest relat historiogràfic per donar compte de la trajectòria de la filosofia occidental, des del seu origen representat en els filòsofs presocràtics (Tales, Pitàgores, Anaxímenes, Anaxàgores, etc.), passant per Sòcrates, Plató, Aristòtil, Copèrnic, Descartes, Newton o Leibniz, fins a finalitzar amb la figura de Christian Wolff (1679-1754).

Ja en el títol advertim que l'autor utilitza la paraula *gakushi* per a anomenar els filòsofs, encara que el significat literal d'aquest terme seria més aviat *mestre de coneixements*.

D'altra banda, en aquest text trobem que Takano denomina *jitsugaku* el coneixement derivat de la ciència experimental en la qual també havia de quedar inclosa la filosofia.

Lectura recomanada

Ch. Takano; G. K. Piovesana (trad.) (1972). "Seiyō Gakushi no Setsu. The Theories of Western Philosophers". *Monumenta Nipponica* (vol. 27, núm. 1, primavera, pàg. 85-92).

Si bé és cert que Takano va fonamentar moltes de les traduccions de conceptes filosòfics en els seus iguals lingüístics de l'holandès (com succeeix en intentar traduir *filòsof* agafant com a referència el vocable *wijsgeer*), el valor d'aquest document no rau exclusivament en l'esforç del seu autor per traduir els termes. La seva importància també la trobem en la manera de reflexionar i exposar amb què aquest intel·lectual valora críticament els autors occidentals i les seves idees, organitzant cronològicament i històricament la trajectòria i l'abast d'una part de la filosofia occidental. Així, doncs, hem vist que els termes *gakushi* i *jitsugaku* són els primers intents de definir i traduir el terme *filosofia*. Però, com ja ha quedat dit en un altre moment, és Nishi Amane (1829-1897) qui donarà forma al vocable *tetsugaku*.

El problema no consistia simplement a traduir el terme o crear neologismes, sinó més aviat a captar amb la nova terminologia el significat que un tipus de coneixement com la filosofia comportava. Les traduccions i la creació terminològica havien de recollir el sentit i l'amplitud del terme originari.

Al Japó del final del segle XIX, el sentit de la *philosophia* s'expressaria, primerament, en clau comparativa entre la filosofia com a coneixement importat d'Occident amb afany teoricopràctic omniabraçador i la noció que normalment remetia a la història intel·lectual japonesa prèvia al contacte amb el mètode de reflexió occidental: *pensament (shisō)*.

Quan el 1862, Nishi Amane i un altre intel·lectual important de l'època, Tsuda Masamichi (Shindō) (1821-1903), van ser enviats a Holanda i a la Universitat de Leiden a estudiar economia, ciència política, dret i filosofia, intueixen que aquelles branques de coneixement occidentals faltaven o bé no s'havien desenvolupat de la mateixa manera al Japó.

És més, sobre la filosofia, Nishi va llançar el judici següent en la seva obra *Relació dels cent sabers (Hyakugaku renkan)* (1870-1873):

"No hi ha res al nostre país que mereixi ser anomenat *filosofia*; en aquest sentit, tampoc la Xina no es pot igualar a Occident."

Nishi, citat a John C. Maraldo (1997). "Contemporary Japanese Philosophy". A: Brian Carr; Indira Mahalingam (eds.). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (pàg. 811). Londres i Nova York: Routledge.

La sentència de Nishi és similar a la que va fer un altre pensador il·lustre de l'era Meiji, Nakae Chōmin (1847-1901):

"Des de l'antiguitat fins als nostres dies no hi ha hagut filosofia al Japó."

Nakae, citat a John C. Maraldo (1997). "Contemporary Japanese Philosophy". A: Brian Carr; Indira Mahalingam (eds.). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (pàg. 811). Londres i Nova York: Routledge.

Meirokusha

Tant Nishi com Tsuda van formar part del famós grup fundat per Mori Arinori (1846-1889) anomenat *Meirokusha*, nom derivat del sisè (*roku*) any de l'era Meiji (1873). El grup d'intel·lectuals del Meirokusha tenien per lema "Civilització i il·lustració" (*bummei kaika*) i van intentar difondre coneixements i idees occidentals que van entendre adequades per a la modernització del Japó.

Les dues són un bon exemple del debat intern entorn de la necessitat d'institucionalitzar l'estudi de la filosofia a les universitats acabades d'implantar i expressar la lògica estranyesa davant d'un corpus de coneixement de per si complicat de delimitar i al qual havien de denominar amb un nom.

Aquest debat per a "traduir a Occident" és palpable si parem atenció al procés d'intents i el maneig de diferents nocions que va provar Nishi fins a trobar el vocable definitiu: des de *kyûrigaku* (filosofia natural), *rigaku* (ciència del *ri* – raó) o *seirigaku* (ciència de la naturalesa de les coses), passant per *kykyûtetsuchi* (ciència de la saviesa o amor a la saviesa), abreujada en *kitetsugaku* i reduïda encara més en l'actual *tetsugaku*, tal com apareix per primera vegada l'any 1874 a la seva obra *Nova teoria sobre la unió de totes les ciències en una sola* (*Hyakuichi shinron*) (1874). Trobem la seva definició de la manera següent:

"Filosofia, que he traduït com a *tetsugaku*, significa l'establiment d'un mètode de coneixement que exposi i aclareixi el Camí del Cel i la moralitat que es manifesten en l'esperit humà. És un tipus de coneixement que ha existit des de l'antiguitat a Occident."

Nishi, citat a K. Masaaki (1958). *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era* (vol. IX, Thought, pàg. 107). Tòquio: Pan-Pacific Press.

Com veiem, Nishi defineix la filosofia utilitzant un referent d'arrel confuciana, la via del cel –tradicció, al seu torn, també forana– i l'entén com el mètode adequat per a conèixer i aclarir les bases ètiques i morals.

Nishi Amane

La tasca de Nishi com a creador de gran part dels termes filosòfics existents i introductor d'autors i sistemes filosòfics va ser ingent: va tractar d'incloure gairebé totes les disciplines (lògica, religió, física, psicologia, política) i va ser responsable de la introducció al Japó del positivisme d'Auguste Comte (1798-1857) i l'utilitarisme de Jeremy Bentham (1748-1832) i John Stuart Mill (1806-1873). Aquests corrents de pensament van ser els que van rebre més atenció a les aules japoneses durant els primers anys d'ensenyament filosòfic a les universitats.



Nishi Amane (1829-1897)

2.1. Pensament japonès contemporani

Montserrat Crespín Perales

2.1.1. Obertura i conservadorisme en el discurs filosòfic

Fins ara hem repassat breument l'origen de l'estudi de la filosofia occidental al Japó i els seus iniciadors (Takano, Nishi), i hem fet referència a alguns aspectes històrics relacionats amb la reforma Meiji.

Durant la primera dècada de Meiji i davant el corrent d'oberturisme que va viure el país, la reacció social i, sens dubte, la dels intel·lectuals, va ser marcada per la **recerca, el consum i l'acceptació de tot el que tingués el segell occidental**. Sobre això, són molt descriptives les paraules del novel·lista Natsume Soseki (1867-1916):

"Atribuir alguna cosa –qualsevol cosa– a allò occidental comportava que la gent el seguís cegament, i actuaven per això com si fossin persones molt importants. En qualsevol lloc, hi havia homes que es consideraven a si mateixos extremament intel·ligents només perquè podien emplenar els seus discursos amb noms estrangers. Gairebé tothom feia el mateix. No dic que aquesta sigui una falta dels altres, perquè jo era un d'ells. Per exemple, llegia una crítica feta a Europa d'una obra europea i després, sense considerar-ne els mèrits, sense tan sols entendre-la, la podia utilitzar com si fos meva. Aquesta peça d'informació adquirida mecànicament, aquesta cosa estranya que havia cregut a cegues completament, que no era ni la meva possessió ni la meva carn ni la meva sang, jo la podia tornar com si fos la meva opinió personal. I creient que era la meva opinió, tothom la podia aplaudir."

N. Soseki; J. Rubin (int. i trad.) (1979). "Soseki on Individualism. 'Watakushi no Kojinshugi'". *Monumenta Nipponica* (vol. 34, núm. 1, primavera, pàg. 33).

Sovint s'esmenten aquestes paraules que el novel·lista japonès va adreçar l'any 1914 als estudiants de Gakushûin, una acadèmia d'elit per als fills dels nobles i de les famílies de classe alta japonesa. En el seu discurs, en recordar la seva època d'estudiant, l'escriptor fa referència a aquells primers anys de consum i acceptació acrítica al Japó de tot el que vingués d'Occident. Aquest tipus d'assimilació i valoració extralimitada de tot el que era occidental va tenir, com es podia esperar, la seva **resposta contrària** després de la primera dècada de Meiji.

Veurem que la primera generació de filòsofs que succeeixen els pioners com Nishi són un reflex fidel d'aquest debat intern entre l'acceptació i adaptació d'escoles i mètodes filosòfics occidentals i el recel davant l'entusiasme japonès i la seva permeabilitat desmesurada davant de tot allò occidental.

Quan el 1887 Japó fracassa en el seu intent de revisió dels primers tractats desiguals firmats amb els Estats Units (1858) i amb altres potències occidentals (per exemple, amb Anglaterra, França, Holanda el 1864), acords que havien forçat l'obertura del país, es comencen a succeir les primeres reaccions contràries a Occident.

Apareixen grups el propòsit dels quals era propagar novament l'"**essència nacional**" (*kokusui*), i que retornen el sentit al famós lema de la prerestauració: "reverenciar l'emperador i expulsar els estrangers".

El *Rescripte imperial sobre l'educació* (*Kyōiku chokugo*) de 1890 és un dels textos que millor exemplifiquen el dilema existent entre l'acceptació de les idees occidentals o el manteniment i enfortiment del nacionalisme i la moral nacional. Encara que el rescripte incloïa referències a la jerarquia social de

Lectura recomanada

N. Soseki; J. Rubin (int. i trad.) (1979). "Soseki on Individualism. 'Watakushi no Kojinshugi'". *Monumenta Nipponica* (vol. 34, núm. 1, primavera, pàg. 27-46).

tipus confucià, la divinitat imperial lligada al xintoisme i el constitucionalisme occidental (en sol·licitar respecte davant la constitució Meiji promulgada un any abans), el seu missatge pretenia guiar el comportament moral i social dels súbdits japonesos.

El document apuntava cap a una forta línia política conservadora que reaccionava davant dels primers moviments obrers i socials i també davant una religió, la cristiana, que s'hi solia relacionar.

Aquest document, font de moltes controvèrsies, és un exemple excel·lent per a observar els efectes que aquest dilema entre l'oberturisme i el conservadorisme va produir entre els filòsofs japonesos de l'època.

Inoue Tetsujirō

Inoue Tetsujirō (1856-1944) va ser un dels intel·lectuals més influents en el camp filosòfic d'aquells anys: format en el departament de filosofia de l'acabada de fundar Universitat de Tòquio (1880), va viatjar a Alemanya i hi va estudiar i es va posar en contacte amb importants figures de l'època com Eduard von Hartmann (1842-1906), Otto Lipmann (1880-1933) o Wilhelm Wundt (1832-1920). Posteriorment, va ser professor regular de filosofia a la Universitat Imperial de Tòquio i president de la Societat de Filosofia l'any 1916. Va ser, a més, el compilador del primer diccionari filosòfic, *Tetsugaku Jii* (1881).

Inoue va ser un dels pensadors que va defensar amb més zel el *Rescripte*, i va reaccionar d'una manera severa contra aquells que el criticaven o es negaven a acceptar-lo. La negació d'alguns intel·lectuals cristians a acceptar el document, il·lustrada en l'acte de no inclinar-se davant de l'exemplar del *Rescripte* que es trobava a totes les escoles al costat del retrat de l'emperador –com va fer el famós intel·lectual cristià **Uchimura Kanzo** (1861-1930)–, va ser entesa per part d'Inoue en clau de **xoc entre la religió cristiana i l'educació nacional**. A la seva obra *El conflicte entre la religió i l'educació* (*Shukyō to kyōiku no shōtotsu*) (1891) sosté que el cristianisme podia representar un risc per al sistema imperial si els seus fidels intentaven substituir la figura de l'emperador per la de Jesucrist.

És evident que la interpretació i el comentari d'Inoue sobre el *Rescripte* traspassen els límits del contingut estricte de la norma, però no deixa de ser un símptoma evident de la reacció davant una de les religions importades d'Occident, el cristianisme, que en aquell temps atreia alguns joves intel·lectuals en detriment del buddhisme, el xintoisme o la moral de to confucià.



Rescripte imperial sobre l'educació (*Kyōiku chokugo*) –1890

Inoue Enryō

En la mateixa línia de crítica al cristianisme trobem una altra figura important: Enryō Inoue (1858-1919). Pensador educat en el Departament de Filosofia de la Universitat Imperial de Tòquio entre 1881 i 1885, va fundar l'any 1887 el Pavelló de la Filosofia², *Tetsugaku-dō*, i l'Acadèmia de Filosofia, *Tetsugaku-kan*.

⁽²⁾El Pavelló de la Filosofia, *Tetsugaku-dō*, estava dedicat a quatre savis: Confuci, Buddha, Sòcrates i Kant. Aquests quatre savis representaven les quatre divisions de la filosofia mundial: Orient quedava representat per Confuci i Buddha, i Occident per Sòcrates i Kant.

Inoue Enryō va estudiar filosofia a la Universitat Imperial de Tòquio i va assistir a les classes d'Ernest F. Fenollosa (1853-1908) amb qui amplia els seus coneixements de la llengua anglesa. També es va interessar per l'utilitarisme de Mill, el positivisme de Comte o la filosofia kantiana. Durant els seus anys com a estudiant universitari, va contribuir a la creació de la Societat de Filosofia i la publicació l'any 1886 de la *Revista de Filosofia (Tetsugaku Zasshi)*.

Inoue va reflexionar vivament sobre la necessitat del desenvolupament de la filosofia al Japó i va reivindicar que els pensadors asiàtics analitzessin la seva pròpia història filosòfica per a trobar les bases d'aquest desenvolupament.

Segons aquest autor, només si els filòsofs asiàtics eren capaços de mirar novament la seva tradició filosòfica i després la comparaven amb l'occidental, serien capaços de crear una nova escola filosòfica amb trets pròpiament asiàtics.

Per a denominar aquesta nova escola filosòfica, Inoue va utilitzar el terme qualificatiu *kokusuishugi* ('**nacionalisme**'), i va deixar constància de l'empremta patriòtica necessària per al progrés filosòfic japonès. L'ús d'un concepte com aquest sembla posicionar-se davant de la dialèctica entre l'oposició i la discriminació dels valors asiàtics i la forta occidentalització, en línia amb la reacció a l'obertura del país que estem veient.

Prenent com a marc estructural aquesta necessitat de tenir un corpus filosòfic pròpiament "nacional", Inoue Enryō va plantejar i va defensar la idea d'una **síntesi entre buddhisme i filosofia**. Inoue volia igualar el buddhisme a la filosofia i, al seu torn, excloure el cristianisme. Per a ell, el cristianisme era una religió els supòsits de la qual s'allunyaven del rigor científic que, tanmateix, sí que encaixaven en el buddhisme. Els seus atacs durs al cristianisme es poden trobar en les seves obres *Introducció a la vitalitat del buddhisme (Bukyō katsuron joron)* (1887) o *L'agulla daurada de la veritat (Shinri Kinshin)* (1887).

Mogut per la pretensió de donar al buddhisme una base filosòfica sòlida, va provar d'estructurar en aquesta religió el mètode filosòfic i científic. Amb això volia demostrar, al seu torn, que la capacitat que tenia el buddhisme per a adequar-se al mètode filosòfic i la ciència no es trobava en el cristianisme. Una religió com la cristiana que havia sostingut el sistema geocèntric o afirmava

la transcendència de Déu no era més que una religió acientífica i, per tant, no susceptible de ser considerada com a font per al desenvolupament de la filosofia japonesa.

Es pot interpretar la recerca de síntesi entre buddhisme i filosofia i la insistència per demostrar el precientifisme del cristianisme a les tesis d'Inoue Enryō com una reacció conservadora davant el procés de modernització veloç que el Japó havia viscut en molt pocs anys.

Veiem, per tant, que la modernització del Japó va oscil·lar entre acceptar la necessitat d'aprendre i desenvolupar per a si els coneixements importats d'Occident i el zel per mantenir intactes les seves arrels històriques i culturals.

La lectura que fa Inoue del buddhisme en clau de "religió filosòfica" i la seva defensa del buddhisme com una tradició capaç de compartir molts dels principis i mètodes de la filosofia occidental són un signe cultural lògic davant el xoc entre tradició i modernitat. Part de les contradiccions internes que van ocórrer al Japó durant aquest primer procés de modernització són difícils d'entendre si no tenim en compte la **relació complicada entre les bases culturals japoneses (xintoisme, buddhisme i confucianisme) i la religió cristiana**. Després de l'entusiasme desmesurat per tot allò occidental, la lògica mateixa dels fets històrics exigia una reacció conservadora com la que hem vist en aquests autors.



Inoue Tetsujirō (1856-1944)

2.1.2. Primers moviments socialistes i materialistes al Japó

En el període que va de l'any 1870 al 1911 s'inicia la introducció del pensament socialista al Japó. Els primers moviments sorgeixen com a reacció als problemes socials derivats del ràpid procés d'industrialització i els seus efectes devastadors en els col·lectius obrers.

Els pensadors japonesos que van introduir al país el **socialisme** i el **materialisme marxista** solien ser intel·lectuals lligats d'alguna manera amb cercles cristians.

Precisament va ser un cristià protestant, **Kozaki Hiromichi** (1856-1938), qui va donar a conèixer el 1881 l'obra de Marx. En aquells anys s'inicien, també, les traduccions d'obres de temàtica socialista.

Durant la dècada de 1880 sorgeixen els primers grups i partits organitzats. L'any 1882 es funda el **Partit Socialista Oriental** (*Toyo Shakaito*), d'existència brevíssima, ideològicament pròxim al socialisme utòpic i a l'anarquisme.

Simultàniament, es comencen a publicar articles que tractaven d'analitzar els principis del socialisme clàssic i debatien els moviments de lluita que s'estaven produint per tot Europa. En revistes com *L'amic japonès* (*Kokumin no tomo*) i en la Societat d'Amics del Poble (*Min-Yûsha*), organitzades per l'historiador i periodista Tokutomi Sôhō (1863-1957), es discuteixen per aquella època qüestions relacionades amb la modernització del país, el nacionalisme i una defensa tímida de valors de tipus social.

És ja l'any 1890 quan trobem que grups d'intel·lectuals s'organitzen per a analitzar els problemes socials. Entre ells es pot destacar la figura de **Katayama Sen** (1859-1933), pensador inicialment convertit al credo cristià a què posteriorment va renunciar. Katayama va ser un dels primers membres del Partit Comunista Americà i fundador del **Partit Comunista Japonès** el 1922. Després de la revolució bolxevic (1917), es trasllada a Rússia on va arribar a formar part del *Comintern* (Internacional Comunista).

Aquells anys són marcats per la formació contínua de petits grups i associacions d'ideologia socialista, anarquista i cristiana i per l'organització dels treballadors en els primers sindicats, com la **Unió de Treballadors Ferroviaris** (*Kyôseikai*) el 1898.

En aquesta època inicial del desenvolupament del moviment socialista i materialista japonès és remarcable el fort lligam existent entre els moviments obrers i els intel·lectuals que defensaven idees socialistes de marcat accent cristià.

L'**Associació per a l'estudi del socialisme** (*Shakaishugi Kenkyûkai*), per exemple, s'origina arran de les reunions que periòdicament duïen a terme petits cercles d'intel·lectuals pròxims a l'Església unitària de Tòquio. Amb la millor organització del moviment obrer i l'aparició de diversos corrents interpretatius de l'ideari socialista primitiu, la convivència entre el cristianisme i el socialisme es va anar fent més difícil. No obstant això, no ha de passar desapercbut que la unió entre intel·lectuals socialistes i cristians va constituir un camí necessari per a donar efectivitat a la reacció contra les condicions d'explotació derivades del ritme veloç d'industrialització del Japó.

Lectura recomanada

Hi ha diversos articles de Katayama Sen traduïts a l'anglès en: <http://www.marxists.org/archive/katayama/index.htm>.

De la mateixa manera, és important el paper que van tenir els petits diaris, revistes i publicacions. Aquestes publicacions van ser responsables de la difusió de les idees socialistes, ja que van donar veu als primers grups organitzats d'obriers i també van ser una plataforma important per a l'apogeu posterior d'una línia més radical de tipus anarquista.

Durant els primers anys del segle xx, la col·lectivitat obrera cada vegada més ben organitzada, l'apogeu dels partits socialistes, comunistes i anarquistes i la successió de disturbis provocats per agricultors, miners i treballadors van tenir una resposta prompta del Govern.

La repressió, el tancament de diaris i publicacions i l'empresonament de molts dels seus editors i ideòlegs van comportar que molts d'aquests intel·lectuals derivessin la base del seu pensament socialista, ancorat en principis de l'humanitarisme, cap a un **anarquisme actiu**. Aquest canvi està ben exemplificat en la figura i la trajectòria política i ideològica de Kōtoku Shūsui.

Kōtoku Shūsui i **Sakai Toshihiko** van fundar el *Diari del poble* (*Heimin shimbun*) l'any 1903, diari que era la plataforma per a l'expressió d'idees del col·lectiu socialista anomenat *Heiminsha*. L'estructura ideològica d'aquest col·lectiu s'havia forjat rebent i acceptant diverses influències: les idees de Marx, Engels, Lassalle, Kropotkin, el pacifisme que es derivava dels estralls de la guerra russojaponesa (1904-1905) i també una forta influència d'idees romàntiques que es va expressar en obres poètiques com les que el poeta **Kōdama Kagai** (1874-1943) escrivia i en les quals s'enaltien els valors socialistes.

Els primers articles de Kōtoku i Sakai reflecteixen bé les idees de l'ideari socialista (llibertat, igualtat, la lluita pels drets de la classe obrera, etc.) i la defensa de mitjans no violents per a la seva consecució.

No obstant això, el Govern japonès va interpretar, sense cap dubte, que les idees que defensaven Kōtoku i Sakai en què expressaven el seu desig de canviar l'organització política existent, eren un perill per a l'ordre establert. L'any 1904, Sakai va ser empresonat durant dos mesos per publicar en el *Heimin Shimbun* un article de Kōtoku en el qual aquest expressava explícitament la necessitat d'enderrocament governamental:

Diari del poble

D'entre aquestes publicacions és necessari destacar el *Diari del poble* (*Heimin Shimbun*) fundat per dues figures capitals de la lluita contra el capitalisme i l'explotació obrera: Kōtoku Shūsui (Denjirō) (1871-1911) i Sakai Toshihiko (1870-1933). Precisament en aquest diari Kōtoku i Sakai publiquen l'any 1904 la traducció del *Manifest comunista* (1848) de Marx i Engels.

La Llei per a la preservació de l'ordre públic

Es va promulgar un tipus de legislació que seria comuna durant tot el període del Japó imperial del segle xx: la Llei per a la preservació de l'ordre públic (1900). Aquesta Llei va estar dirigida directament contra els moviments obrers organitzats i va pretendre restringir la llibertat d'expressió, l'organització d'assemblees, associacions i vagues. Aquest tipus de regulació va derivar en mesures estrictes de control i opressió sobre aquests col·lectius d'obriers i intel·lectuals que en un primer moment havien aspirat a expressar les seves idees amb els mitjans propis del parlamentarisme.

"Si el poble vol deixar de sofrir i patir misèria, hauria d'aixecar-se unit i eliminar l'origen de la seva misèria i el seu sofriment. Això és tot. Però, on és aquest origen? Es troba en l'estructura maligna del nostre sistema estatal actual. L'única manera de procedir és reemplaçar el govern de polítics, el repertori de manipuladors, de militaristes i d'aristòcrates per un govern del poble –reemplaçar el «govern per a la guerra» per un govern per a la pau–; reemplaçar el govern de la tirania, la restricció, el saqueig, per un govern de pau, felicitat i progrés. Però, com fer possible aquest canvi? El primer pas ha de consistir a assignar el poder polític a tota la població. L'últim pas consistirà a abolir la propietat privada de terres i capital, restaurant els fruits de la producció a les mans dels seus productors. En altres paraules, la solució és reemplaçar el present sistema militarista i capitalista per un sistema de classes en el qual s'hagi realitzat el socialisme."

Kōtoku, citat a Kōsaka Masaaki (1958). *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. IX, Thought* (pàg. 445). Tòquio: Pan-Pacific Press.

Sakai es convertia així en el primer socialista empresonat per haver difòs les seves idees polítiques. Poc després, el va seguir Kōtoku, condemnat a passar cinc mesos a la presó per haver editat un article en el qual es criticava el nacionalisme japonès.

Després de la seva estada a la presó i el seu viatge posterior als Estats Units l'any 1905 on es va reunir amb grups organitzats de treballadors i intel·lectuals revolucionaris de diferents procedències i també amb emigrants japonesos, Kōtoku redefineix la seva base ideològica. Es produeix un canvi de perspectiva, des del socialisme marxista a l'anarquisme radical. L'any 1907, en les pàgines de l'encara existent *Heimin Shimbun*, descriu el seu canvi de perspectiva i de mirada política:

"És absolutament impossible arribar a aconseguir una revolució socialista genuïna mitjançant el sufragi universal o la política parlamentària. Cap mitjà llevat de l'acció directa dels treballadors organitzats no servirà per a arribar a aconseguir els objectius del socialisme."

Kōtoku, citat a K. Masaaki (1958). *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era* (vol. IX, Thought, pàg. 460). Tòquio: Pan-Pacific Press.

A aquest gir ideològic de Kōtoku cap a l'anarquisme, s'hi han d'unir els fets que es van derivar de l'anomenat *incident d'alta traïció (Taigyaku jiken)*.

L'any 1910, un treballador de la prefectura de Nagano, **Miyashita Takichi** (1875-1911), mogut per idees anarquistes, és descobert manipulant explosius amb què pretenia fabricar una bomba per assassinar l'emperador. Aquest fet va servir de pretext al Govern per a arrestar tota una sèrie de socialistes, comunistes i anarquistes, entre els quals hi havia Kōtoku, i la seva dona, **Kanno Sugako** (1881-1911). Se sol indicar que va ser Kanno, escriptora autodidacta, periodista i intel·lectual anarquista igual que el seu company, l'artífex de la ideació i el desenvolupament del pla fallit per a atemptar contra l'emperador.



Kōtoku Shūsui (Denjirō) (1871-1911)

Els dos van finalitzar els seus dies expressant el seu testament ideològic i personal en els diaris escrits a la presó. Kōtoku, en el seu diari amb forma epistolar, *Discussió sobre la revolució violenta, des de la cel·la de la presó* (1910) i Kanno Sugako en el seu diari *Una pausa camí de la mort* (1911).

Amb l'execució de Kōtoku, Kanno i la resta d'acusats l'any 1911, es tallava de soca-rel la primera època de desenvolupament de les idees socials al Japó i es començava el que es va anomenar l'hivern del socialisme japonès (*fuyu no jidai*).

2.1.3. Nishida Kitarō (1870-1945) i l'Escola de Kyoto

Síntesi Orient-Occident en la filosofia de Nishida

En qualsevol exposició de la diversa i complexa història filosòfica i intel·lectual del Japó contemporani trobarem que la figura de Nishida Kitarō (1870-1945) ocupa un lloc destacat. Se'n diu que és el filòsof més important japonès del segle XX.

Entre la seva obra i la dels pensadors anteriors s'aprecia una diferència clara. Hem vist que Nishi Amane, Inoue Enryō o Kōtoku Shūsui van introduir conceptes, mètodes i van donar a conèixer diferents escoles i corrents pertanyents a la filosofia occidental. La incorporació de la filosofia occidental i el molt relatiu apogeu del cristianisme entre els joves intel·lectuals van conformar una part important de les discussions científiques, polítiques i culturals del procés de modernització de l'era Meiji.

Nishida és un pensador que no es mou en els límits de la mera introducció, exposició o comentari sobre la història de la filosofia occidental. Tampoc no compon la seva obra en clau d'enfrontament entre tradicions de pensament, occidental i asiàtica, encara que de vegades s'adverteix una tendència a la defensa de la tradició cultural japonesa davant la "modernització importada" de valors i ideologies vingudes d'Occident.

És molt difícil qualificar la seva trajectòria filosòfica i ho és també intentar ubicar el desenvolupament filosòfic que se'n va derivar després amb els pensadors propers a l'anomenada *Escola de Kyoto*, formada per alguns dels deixebles de Nishida.

Alguns estudiosos diuen de l'obra de Nishida i d'altres autors de l'Escola de Kyoto que és una **síntesi** entre la filosofia occidental i el pensament japonès tradicional.



Kanno Sugako (1881-1911)

Lectures recomanades

S. Kōtoku; G. Elison (trad.) (1967). "Discussion of Violent Revolution, From a Jail Cell". *Monumenta Nipponica* (vol. 22, núm. 3/4, pàg. 468-481). Sobre Kanno Sugako, es pot consultar M. Hane (1993). *Reflections on the Way to the Gallows: Rebel Women in Prewar Japan*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press (pàg. 56-74).

Segons aquesta perspectiva, la filosofia de Nishida i dels pensadors afins a l'Escola de Kyoto constituïria l'únic corrent filosòfic originari i original del Japó contemporani, que reunia elements nous del pensament filosòfic occidental al costat de les arrels del pensament pròpiament asiàtic.

S'estima que la filosofia de Nishida Kitarō i l'Escola de Kyoto es caracteritza per la recerca d'un compendi entre els corrents filosòfics que lideraven el panorama intel·lectual occidental al començament del segle XX, com el neokantisme³ o la fenomenologia⁴ i el budhisme *mahāyāna* i el zen.

No hi ha dubte que en moltes de les qüestions tractades per Nishida i els seus contemporanis s'observa amb claredat aquesta intenció de síntesi, però és necessari advertir del perill de reduir tota la seva producció a una mera síntesi Orient-Occident. De vegades, després de titllar el pensament japonès modern i contemporani com a sintètic o "sincrètic" s'amaga una posició de prejudici que assumeix que la filosofia japonesa i els autors que la representen han construït els seus sistemes d'idees prenent corrents prestats, principis o tòpics filosòfics occidentals sense, per tant, ser capaços de construir principis o teories originals. Moltes de les afirmacions que es fan sobre la filosofia japonesa acaben asseverant que no hi ha cap originalitat en el pensament japonès. El mateix valdria, tristament, per a la filosofia xinesa contemporània i, per extensió, per a qualsevol filosofia no europea o nord-americana. Per a superar aquest prejudici, n'hi hauria prou d'intentar enumerar quins grans sistemes filosòfics han produït els països individualment considerats i que se solen ubicar a si mateixos dins de l'ampli mapa intel·lectual "angloeuropèu". Amb tota seguretat, respecte a algun d'aquests països seríem incapaços de trobar ni dir, en rigor, cap sistema filosòfic original.

Però si considerem que la trajectòria filosòfica de Nishida consisteix en la recerca d'una síntesi entre Orient i Occident que el que pretén és el diàleg i la confrontació d'idees, és a dir, la interpel·lació comparada davant la multiplicitat de problemes filosòfics i les seves múltiples respostes i interpretacions, hem d'estimar que a la seva obra hi ha bons motius per a facilitar la superació de l'hermetisme eurocèntric.

Nishida Kitarō

Nishida Kitarō neix l'any 1870 i creix en l'ambient social i polític dels primers anys de l'era Meiji. El que alguns han anomenat *europèització* del sistema japonès en l'àmbit educacional es reflecteix en la seva trajectòria com a estudiant a l'escola secundària: allà va estudiar filosofia xinesa antiga (els clàssics confucians, el neoconfucianisme i el taoisme) alhora que aprenia llengües estrangeres com l'anglès i l'alemany.

El seu contacte amb la filosofia occidental es produeix durant els seus anys a la Universitat Imperial de Tòquio (1891-1894) on assisteix a les classes que per aquells anys impartien professors estrangers (alemanys o americans). Un d'ells, **Raphael von Kober** (1848-1923), és una figura clau per a entendre la introducció de la filosofia alemanya, el grec, el llatí i la història de la filosofia medieval i moderna a les aules de les universitats japoneses.

⁽³⁾Corrent filosòfic alemany sorgit arran de l'impuls a l'estudi i la revaloració de l'obra d'Immanuel Kant a mitjan segle XIX. El neokantisme sorgeix com a resposta al positivisme científicista i el materialisme.

⁽⁴⁾Escola de pensament que sorgeix amb la figura d'Edmund Husserl (1859-1938) i prossegueix amb els seus deixebles. La intenció de Husserl era arribar a conèixer "les coses mateixes", és a dir, el fenomen, consistent en tot el que s'ha donat a conèixer directament al subjecte, sense elements mediadors: la cosa tal com és presentada al subjecte. La fenomenologia, en estudiar aquesta concepció del fenomen, remet moltes vegades a un tipus de coneixement intuïtiu.

Reflexió

Conèixer la filosofia japonesa moderna pot ser un bon inici per a repensar posteriorment el present de la filosofia sobre la base de la seva heterogeneïtat i alhora universalitat. Aquesta possibilitat ens podria portar a traspassar, de la mateixa manera, la dicotomia entre Orient i Occident, i a calibrar les expressions filosòfiques més enllà de la seva procedència territorial.

El 1894, Nishida conclou els seus estudis universitaris en presentar un treball dedicat a analitzar la idea de causalitat en la filosofia de **David Hume** (1711-1776). Posteriorment, centra la seva atenció en un autor fonamental per a entendre la manera com es produeix la recepció de la filosofia hegeliana al Japó: **Thomas Hill Green**⁵ (1836-1882). La influència del neohegelianisme de Green es troba en gran part dels desenvolupaments filosòfics de la generació a què pertany Nishida: davant de conceptes com *consciència*, *llibertat* o *voluntat* i el seu desenvolupament per part dels filòsofs japonesos, es pot trobar l'empremta de l'obra de Green i especialment de la seva obra *Prolegomena to ethics* (1883).

Després de finalitzar els estudis, Nishida compagina la feina com a professor en diverses escoles de secundària i les seves obligacions familiars i continua la seva formació filosòfica personal. En aquells anys, el seu amic i conegut introductor del budhisme zen a Occident, **D. T. Suzuki** (1870-1966), li indica que llegeixi **William James** (1842-1910), de qui prendrà el marc conceptual del seu concepte *experiència pura*. Al seu torn, no es deixa d'instruir en la pràctica del budhisme zen.

Durant aquells anys de formació i de maduració de la seva expressió filosòfica, escriu i publica petits assajos sobre diversos temes (estètica, religió, ètica, etc.) de manera esporàdica, portat per la pretensió de poder escriure una història sobre ètica que, com a tal, no durà mai a terme.

L'any 1909 aconsegueix un lloc a l'escola d'elit Gakushûin a Tòquio i, posteriorment, l'any 1910, és nomenat professor ajudant a la Universitat de Kyoto.

L'any 1911, a l'edat de 41 anys, publica la que seria la seva primera i, encara avui en dia, obra més coneguda: *Indagació del bé*.

⁽⁵⁾Thomas H. Green (1836-1882): considerat com un dels representants del corrent neohegelianista a Anglaterra. La filosofia hegeliana i el neohegelianisme van influir fortament en molts intel·lectuals japonesos del començament del segle xx. En les obres de Nishida o el seu deixeble Miki Kiyoshi (1897-1945) hi ha trets propis de l'ètica de l'autorealització de l'individu i de la filosofia política i el seu accent en la moral de l'Estat, de Green.

Obra de referència:

Th. H. Green (2003). *Prolegomena to Ethics*. Oxford-Nova York: Oxford University Press.

Lectura complementària:

A. Hirai (1979). "Self-Realization and Common Good: T. H. Green in Meiji Ethical Thought". *Journal of Japanese Studies* (vol. 5, núm. 1, hivern, pàg. 107-136).

El concepte d'*experiència pura* en l'obra de Nishida *Indagació del bé*

En *Indagació del bé* hi ha la matriu de molts dels problemes filosòfics que Nishida intenta aclarir al llarg de la seva trajectòria intel·lectual. El llibre és compost de quatre parts diferenciades: "L'experiència pura", "La realitat", "El bé" i "La religió".

La noció central que dirigeix la discussió filosòfica és la idea d'experiència pura. Nishida va agafar prestat el terme de l'obra d'un dels pares de la psicologia moderna, William James. L'elecció de la terminologia emprada per James denota l'interès del filòsof japonès en l'"empirisme radical", el pragmatisme i la psicologia d'autors com James o Wilhelm Wundt (1832-1920).

Amb l'expressió *experiència pura* (*junsui keiken*) o la seva sinònima en l'obra, *experiència directa* (*chokusetsu keiken*), Nishida desenvolupa una teoria sobre la realitat que es desgrana en tota una sèrie de qüestions filosòfiques subsegüents: teoria del coneixement, ètica, moral i religió.

En primer lloc, Nishida afirma que la realitat és una i que és moguda per un principi que la unifica i la diversifica alhora. La realitat és un procés dinàmic que empeny a la unitat del que és real a desenvolupar-se en una pluralitat d'elements.

El problema inicial que vol solucionar Nishida és on identificar aquest principi responsable del pas de la unitat a la multiplicitat i de la multiplicitat a la unitat. Per a ell, aquest principi és la **consciència humana**, perquè forma part de la unitat d'allò real però també de la seva diversificació.

La segona qüestió que tractarà d'aclarir serà com provar que existeix aquest **vinde essencial entre realitat i consciència**. La formulació d'aquest vinde entre realitat i consciència només és possible si, en primer lloc, es depura el concepte d'*experiència*, entès normalment dins de l'estructura dualista entre subjecte i objecte. Nishida amb això vol exposar una alternativa a la manera habitual com diem que experimentem, coneixem i ens expressem.

D'ordinari, el coneixement s'expressa en forma de representació: tornem a presentar (re-presentar) els fets de la realitat que hem experimentat. El "re-presentar" pressuposa que s'ha intervingut en l'experiència o que s'expressa d'una manera indirecta: amb deliberacions, elaboracions reflexives, judicis, anàlisi, etc., sustentats en aquesta perspectiva cognoscitiva que separa subjecte i objecte. Nishida vol corregir i superar aquest dualisme subjecte-objecte i per això parla d'una **experiència directa**:

"Experimentar significa conocer los hechos tales como estos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones. Lo que normalmente llamamos experiencia está adulterado con alguna clase de pensamiento, de manera que al decir pura me refiero a la experiencia tal como ella es, sin el menor aditamento de deliberada distinción. Por ejemplo, el momento de ver un color o de oír un sonido es anterior, no sólo al pensamiento de que el color o el sonido es el hecho de la actividad de un objeto exterior o de que uno lo está sintiendo, sino también anterior al juicio de lo que pueda ser el color o el sonido. En este sentido, la experiencia pura es idéntica a la experiencia directa. Cuando uno experimenta directamente su propio estado de conciencia, no existe todavía un sujeto o un objeto, de suerte que el conocer y su objeto están completamente unificados. Este es el tipo más refinado de conciencia."

K. Nishida (1995). *Indagación del bien* (pàg. 41). Barcelona: Gedisa Editorial.

Nishida força, en la seva teoria del coneixement, la limitació del dualisme implícit en la manera habitual de percebre i explicar la realitat que sol consistir en:

- L'estructura dual perceptiva: algú (subjecte) que experimenta alguna cosa (objecte).
- L'estructura dual volitiva: intenció d'un subjecte sobre un objecte.
- L'estructura dual de pensament: quan el subjecte construeix conceptes per a explicar o explicar-se la realitat.

Per al filòsof japonès, aquest tipus de perspectiva dualista se sosté en un tipus d'experiència indirecta (no pura), és a dir, una experiència construïda o reconstruïda mitjançant una estructura del tipus "algú (subjecte) que experimenta alguna cosa (objecte)". La clau per a Nishida és demostrar que hi ha un tipus d'experiència que no necessita la preexistència necessària de la divisió entre un subjecte que experimenta i un objecte que és experimentat.

En l'experiència pura o immediata, aquell que coneix (subjecte), la seva acció de conèixer i el seu objecte estan unificats –o el que és el mateix: no hi ha diferenciació entre el subjecte i l'objecte.

La noció d'*experiència pura* emprada per Nishida és problemàtica per moltes qüestions, però, en primer lloc, perquè moltes vegades és difícil advertir que el filòsof japonès es refereix a l'experiència pura en dos sentits: **com a forma bàsica de la percepció i l'enteniment humà (com a consciència) i com la forma primària de la realitat.**

L'experiència serveix per a ordenar els fets que apareixen davant de nosaltres com desordenats. Amb l'experiència s'organitza el que apareix com a múltiple i inconnex i mitjançant el llenguatge i les seves convencions lògiques (estructura subjecte-objecte) se satisfà la necessitat d'establir maneres funcionals per a relacionar els subjectes i la realitat que els envolta. D'aquesta manera, el que habitualment entenem per experiència no és res més que aquesta funció regulativa i organitzativa del subjecte i de les seves facultats (coneixement, percepció i voluntat).

Tanmateix, la manera com Nishida exposa la seva idea d'experiència –"tal com és, sense el menor additament d'intenció deliberada"– indica una manera d'experiència en la qual s'uneixen ambdós aspectes, l'objectiu i el subjectiu, o el que és el mateix, es desproveeix l'experiència d'una subjectivitat i objectivitat diferenciades i merament funcionals.

Per això, Nishida assenyala que el principi que fonamenta la realitat està ubicat en la consciència humana, si bé en un tipus de consciència prereflexiva, intuïtiva, comuna i universal.

"En la perspectiva del conocimiento libre de todo supuesto, la realidad consiste sólo en fenómenos de nuestra conciencia, a saber, en hechos de la experiencia directa. Cualquier otro concepto de realidad está sencillamente generado por exigencias del pensamiento."

K. Nishida (1995). *Indagación del bien* (pàg. 84). Barcelona: Gedisa Editorial.

Explicada la naturalesa de l'experiència pura i la seva relació amb la teoria de la realitat, l'assumpte següent tractat per Nishida en *Indagació del bé* és el de la **unificació de la teoria del coneixement i l'àmbit pràctic**, de l'ètica i la moral.

Nishida relacionarà o unificarà l'àmbit teòric (de l'experiència i del coneixement del real) i l'àmbit pràctic (les exigències pràctiques de la vida humana) en termes de **voluntarisme**: la forma bàsica del desenvolupament de la consciència es produeix en el procés volitiu, és a dir, com a actes i fenòmens de la voluntat.

Si en explicar la realitat havíem parlat del principi unificador pel qual es produeix la unitat i la diversificació, en referir-nos al procés volitiu, Nishida entén que la unitat i diversificació en l'activitat de la voluntat funcionarà de la mateixa manera. La voluntat consistirà en el procés reflexiu del subjecte quan elegeix els actes que haurà de dur a terme per a la consecució d'una finalitat específica. En aquest procés es produirà una elecció necessària entre diverses possibilitats, una contradicció entre les mateixes i finalment l'autorealització de tot el procés per a poder accedir al principi que subjeu a totes les coses: el **bé**.

En la dimensió pràctica del subjecte, la voluntat i el seu procés d'unitat i desenvolupament s'encaminen al reconeixement del jo vertader i del substrat dinàmic que el manté i unifica: **la idea de bé**.

Per a Nishida, és clar, no solament es produeix aquesta cerca del jo vertader personalment i individualment (la qual cosa no seria res més que una forma de subjectivisme), sinó que aquesta cerca s'ha de produir també col·lectivament, com a **bé social**. La realització de la voluntat del subjecte i el col·lectiu social han de ser idèntics.

Com veiem, sigui amb referència a la realitat i el principi unificador que la mou, sigui en la relació entre el coneixement i el bé o entre la voluntat i l'acció, Nishida intenta demostrar i provar constantment que hi ha una via possible per a la superació del dualisme.

De la mateixa manera succeeix quan Nishida ens parla de la seva idea de Déu com la màxima expressió o finalitat del procés de desenvolupament perfecte de la realitat. La idea de Déu que apareix en *Indagació del bé* és molt semblant al que normalment definim com a **panteisme** i que consisteix a afirmar que **la totalitat del que és real és l'únic Déu**. Succeeix que Nishida nega la possibilitat d'argumentar l'existència de Déu: no es tracta de provar, sinó d'entendre la idea de Déu d'una manera empírica, de la mà de l'experiència pura o immediata. Déu es conforma al costat de la nostra aspiració per a conèixer la vertadera realitat, les coses tal com són. No es tracta d'un Déu transcendent, sinó

transcendent i immanent alhora. Potser per això, Nishida mateix parla de la seva particular visió religiosa com a **panteisme**⁶, per tal com la seva idea de Déu semblaria contenir el món i el món transcendiria Déu.

⁶ Terme creat per **Karl Christian Friedrich Krause** (1781-1832) per a designar la seva pròpia doctrina teològica i oposar-se al panteisme i al teisme. Segons Krause, el món i Déu es relacionen però no s'identifiquen entre ells. Contra el panteisme, Krause nega que el món sigui Déu o que tot sigui diví. Contra el teisme, la doctrina de Krause nega que Déu sigui transcendent al món.

La idea de Déu i la seva vinculació amb l'experiència pura és semblant a alguns supòsits de la mística alemanya. Nishida sol donar suport a molts dels seus arguments teològics en místics com l'alemany Jacob Boehme (1575-1624). Entendre Déu com a figura coextensiva de la realitat indica que per a arribar a aquesta màxima expressió de la perfecció, el jo relatiu, és a dir, el que estaria tancat en l'estructura dual subjecte-objecte, ha de donar pas a un vertader jo que desapareix o es difumina per a concordar amb la vertadera realitat i comprèn la divinitat en cada un i el món, d'una manera immanent i transcendent alhora.

Valoració de la filosofia de Nishida Kitarō

Amb aquest resum sobre l'argument central de l'obra *Indagació del bé*, s'ha intentat presentar un esquema sobre alguns dels elements que Nishida anirà reprenent o desenvolupant en la seva obra filosòfica posterior.

Es considera que Nishida és el filòsof més influent de la primera meitat del segle XX al Japó. De la seva actitud com a pensador es desprèn que va intentar ampliar l'horitzó filosòfic més enllà de la separació entre la filosofia d'arrel occidental i la tradició de pensament asiàtic des de la qual partia.

Si prenem com a referència la seva obra *Indagació del bé*, trobem que el concepte fonamental d'*experiència pura* va adquirir la seva forma reprenent la mateixa noció que apareix en l'empirisme i el pragmatisme de William James. Tanmateix, no es tracta d'una mera transposició o reinterpretació del terme de James: la noció d'*experiència pura* és fortament determinada pels supòsits filosòfics del buddhisme zen, encara que Nishida no faci referència expressa als ensenyaments buddhistes que omplen de sentit el seu sistema original de l'experiència.

En podem posar un exemple per tal d'advertir la influència del buddhisme a Nishida.

Encara que hem vist una interpretació que seguia el ritme de diàleg amb autors occidentals, també podríem interpretar la noció d'*experiència pura* des del punt de vista del *buddhisme mahāyāna* i en relació amb el principi de la "cooriginació interdependent" (sànscrit: *pratītya-samutpāda*). Aquest principi del buddhisme *mahāyāna* es refereix al fet que totes les coses arriben a ser perquè entre elles es produeix una successió entre els fenòmens, successió que els enllaça d'una

manera correlativa i dependent. De manera similar, en el raonament de Nishida hi ha la formulació d'aquest principi de correlació i dependència entre els fenòmens: ho veiem en la seva indagació filosòfica a la recerca d'aquesta força unificadora que empeny i mou la realitat i que comporta la necessària multiplicitat de fenòmens però que sempre està dirigida cap a una unitat substancial més gran que l'engloba.

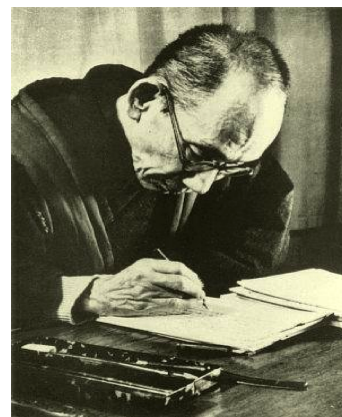
En les seves obres, Nishida utilitza mètodes d'exposició que pertanyen a la filosofia occidental i dialoga amb escoles i corrents de pensament occidental, però mai no deixa de tenir en compte, com a base de la seva interlocució, l'àmplia tradició de pensament que ha format la història intel·lectual de l'Àsia oriental.

És innegable que la trajectòria de Nishida exemplifica una proposta que no dubta a ampliar l'horitzó del seu plantejament teòric extraient tant els problemes filosòfics com les seves possibles solucions, d'ambdós espais de pensament, l'occidental i l'asiàtic. Precisament per aquesta disposició dialogística, moltes vegades s'assenyala Nishida com un dels autors que encarnen l'aspiració i el deure de la filosofia de ser repensada i replantejada com a coneixement universal que, produint i fomentant el diàleg entre tradicions, desenvolupi la seva potencialitat.

Una de les dificultats en llegir Nishida és que es tracta d'un autor que no indica d'una manera rigorosa i detallada les fonts orientals que maneja. És potser més detallat, encara que tampoc d'una manera exhaustiva, en referir-se als autors occidentals. Des d'aquesta perspectiva, podria semblar que la veu filosòfica de Nishida personifiqués la tradició asiàtica i les seves obres representessin una altra manera d'enfrontar les bases de la dicotomia entre Orient i Occident a l'arena filosòfica.

Tenint en compte la dificultat de llegir Nishida i d'intentar rastrejar aquests principis filosòfics de la tradició de l'Àsia oriental, és indubtable reconèixer en les seves obres que part del rerefons filosòfic es compon de la història intel·lectual i religiosa pròpiament asiàtica amb què es va formar inicialment: per exemple, els clàssics de la filosofia xinesa antiga, com el confucianisme i el taoisme o el més tardà neoconfucianisme de pensadors com Wang Yangming (1472-1529).

El diàleg amb la filosofia occidental i els seus autors és simplement la veu necessària perquè existeixi la conversa i l'espai d'acollida per a una filosofia comuna i sense excepcions geogràficoculturals.



Nishida Kitarō (1870-1945)

Altres autors de l'Escola de Kyoto

L'Escola de Kyoto

Sovint s'indica que Nishida Kitarō és el pare de l'anomenada *Escola de Kyoto*. Si bé l'etiqueta d'*escola* és problemàtica en aquest cas, es considera que moltes de les qüestions que Nishida va investigar filosòficament van ser seguides, van ser analitzades o van ser desenvolupades per tot un grup d'intel·lectuals relacionats d'alguna manera amb la seva persona.

Paradoxalment, el nom i l'etiqueta *Escola de Kyoto* sorgeix del filòsof **Tosaka Jun** (1900-1945), que després d'haver-se format filosòficament a la universitat amb les classes de Nishida, va desenvolupar la seva pròpia filosofia des d'una perspectiva marxista i va criticar obertament la filosofia burgesa que sortia del cercle intel·lectual proper al seu mestre. Per tant, la denominació originària de l'*Escola de Kyoto* no és fruit de l'admiració, sinó de la crítica des de les bases ideològiques marxistes i materialistes de Tosaka.

Més enllà de l'origen del denominador comú, s'hi solen incloure una sèrie d'autors que d'una manera més o menys directa comparteixen un conjunt de caràcters filosòfics amb Nishida.

Tanabe Hajime (1885-1962)

En primer lloc, se sol esmentar Tanabe Hajime (1885-1962). De la seva àmplia trajectòria com a filòsof aquí només destacarem el desenvolupament de la seva "lògica de l'espècie" en la dècada de 1930 i la seva filosofia del penediment, posterior a la derrota del Japó en la Segona Guerra Mundial.

Tanabe desenvolupa inicialment els principis de la seva filosofia sobre la base d'alguns dels fonaments de la lògica del lloc (*basho no ronri*) de Nishida. Tanmateix, l'any 1934, amb la seva obra *La lògica de l'espècie* (*Shu no ronri*), expressa i desenvolupa el seu corpus filosòfic original més enllà del terreny conceptual nishidià.

La lògica de l'espècie de Tanabe exposa, utilitzant el sistema dialèctic d'arrels hegelianes i marxistes, una estructura que correlaciona la lògica formal i la seva expressió social i històrica. Així, allò que en la lògica formal es defineix com a individu, espècie i gènere té la seva correspondència, en el sistema de Tanabe, en l'individu, la nació i la humanitat considerats històricament i socialment.

Aquí el concepte clau és el d'**espècie** en conjunció amb la seva funció en la praxi política. L'espècie es relaciona directament amb la nació. Tanabe, lluny d'utilitzar el concepte d'una manera neutra, esmenta els trets diferenciadors de la nació japonesa perquè exposi la seva teoria particular de l'Estat.

Amb la lògica de l'espècie, Tanabe vol aclarir en què consisteix **l'estructura de l'estat i les contradiccions que se succeeixen entre la nació i l'individu**. La seva proposta considera que la noció d'*espècie* és l'aspecte particular capaç d'existir entre la singularitat de l'individu i la universalitat de la humanitat. L'espècie és el vehicle mediador polític i històric responsable de les característiques d'un poble, en aquest cas, del poble japonès.

La forta càrrega ideològica que subjeu en la lògica de l'espècie de Tanabe apareix en paral·lel a l'ascens del nacionalisme japonès en la dècada de 1930. D'una banda, Tanabe vol trobar una solució filosòfica a la contradicció entre l'individu i la seva dissolució al si de l'universal humà. Per a resoldre aquesta contradicció i trobar així l'equilibri, defensa una idea d'espècie que, encarnada pels valors ètics i culturals japonesos del *Temō* o govern imperial japonès, és una idea intermèdia capaç de resoldre la contradicció entre l'individu i l'Estat.

En intervenir entre ambdós espais, l'espècie, com a noció que personifica les particularitats del poble japonès, encarna en la praxi política l'aspecte social que harmonitza i unifica l'individu dins de l'Estat japonès i, correlativament, l'Estat japonès davant altres estats.

La noció d'*espècie* com a personificació de les particularitats del poble japonès s'arrela a un determinisme cultural perillós. Això complica la valoració que es pot fer d'un tipus de sistema filosòfic que, en moltes qüestions, sembla donar suport a la política imperialista del Japó d'aquells anys. Durant les dècades de 1930-1940, l'Estat japonès, el seu aparell militar, governamental i intel·lectual, van reaccionar violentament contra el sistema de valors i la idea de modernitat que les potències occidentals semblaven voler imposar a Àsia. El Japó es va considerar a si mateix com el **país capaç de liderar altres països de l'Àsia oriental**, com la Xina o Corea, contra aquesta imposició, però imposant la seva única veu i perspectiva política i cultural absoluta.

En aquest ambient geopolític sediciós, nocions com la d'*espècie* i el sentiment ultranacionalista que aflora en alguns posicionaments filosòfics de Tanabe en què s'exageren les particularitats culturals del poble japonès personifiquen la deriva dels intel·lectuals al terreny polític. La filosofia pot confluïr i sostenir perillosament situacions polítiques desastroses. En aquest cas, la història ens diu que el desastre seria viscut tant pels països que van sofrir la virulència de l'ultranacionalisme nipó com pel mateix Japó.

El Japó imperial mogut per l'ultranacionalisme es va haver de recompondre després de la derrota en la Guerra del Pacífic. Molts intel·lectuals japonesos, com succeeix en el cas de Tanabe, van tornar a personificar la tan sovint resenyada incapacitat dels filòsofs per a donar gruix i sentit als seus sistemes de

Lectura recomanada

N. Sakai (2000). "Subject and Substratum: On Japanese Imperial Nationalism". *Cultural Studies* (vol. 14, núm. 3-4, pàg. 462-530).

pensament en correspondència amb la realitat política. Aquesta impotència clàssica del filòsof davant la realitat política està magistralment descrita per Tanabe en la que és considerada la seva obra mestra, *La filosofia com a meta-noètica (Zangedô toshite no tetsugaku)* (1946).

Tanabe va voler trobar en la noció de *penediment (zange)*, traduïda també amb el terme grec *metanoia*, la possible solució davant la incapacitat que la filosofia (i els filòsofs) havien mostrat davant els actes protagonitzats per l'Estat japonès i el sistema imperial.

Conscient de la derrota de l'esquema ideològic que havia sostingut tant els seus ideals com els seus principis filosòfics, Tanabe vol corregir la miopia de la filosofia però no sols això: la del mateix Japó com a país que havia estat incapaç d'advertir el vertader sentit històric i els efectes que els seus actes polítics produïrien en tot el poble japonès i la seva estructura de valors.

La filosofia del penediment de Tanabe se sosté en una argumentació molt complexa. Fonamentada en el buddhisme amidista de Shinran (1173-1263) i l'Escola de la vertadera terra pura (o secta Shin), es confronta la filosofia de les pròpies forces (personalment i marcadament individual) i la filosofia de la força de l'altre (Amida Buddha). Segons el corrent buddhista amidista, s'ha de seguir el camí d'abandonament del jo a favor de la força de l'altre (Amida Buddha) per a comprendre que no s'és capaç de comprendre.

El penediment simplement és aquesta confessió de la incapacitat de comprendre que, en l'obra de Tanabe, es pot llegir en termes polítics: subjeu el reconeixement de la incapacitat filosòfica de Tanabe i, per extensió, de tot el poble japonès que va demostrar no haver estat capaç d'entreveure l'abast que tindrien les seves decisions polítiques i els seus actes com a Estat.

No obstant això, després de la confessió o el penediment sembla eludir-se la responsabilitat per les conseqüències de la guerra. Com alguns autors indiquen, aquesta via de la confessió i del penediment no arriba a ser pròpiament una expressió del pesar i una resposta davant del dany causat, sinó una espècie de teràpia d'introspecció del poble japonès cap a si mateix. En comptes de donar resposta als països que havien patit els efectes del seu aixecament ultranacionalista, estructures filosòfiques com les de Tanabe en indicar que el Japó sofria una incapacitat congènita cultural i que, per tant, la via política imperialista s'havia degut a una no-comprensió, atenuen la responsabilitat.

Tant l'anàlisi d'aquesta obra de Tanabe com les expressions, explícites o implícites, d'altres intel·lectuals de l'època respecte als motius que van portar el Japó a convertir-se en un país capaç de protagonitzar agressions polítiques i bèl·liques contra altres països de l'Àsia oriental, continuen essent motiu de controvèrsia i discussió. Aquí no podem entrar a analitzar detalladament ni

Lectura recomanada

Ch. Goto-Jones (2009). "Más allá del arrepentimiento. La filosofía de la postguerra y el legado de la Segunda Guerra Mundial". *Japón. Viaje al otro-Occidente* (núm. 334, març, pàg. 43-68).

la controvèrsia ni els arguments a favor o en contra de la filosofia del penediment de Tanabe i la seva vertadera intenció o el seu abast respecte als agredits. Simplement, podem indicar que el to d'aquesta obra de Tanabe és part de la veu filosòfica que marcarà el grup d'intel·lectuals propers a l'Escola de Kyoto i les seves produccions després de la derrota en la guerra.

Molts d'ells es mouran en el marc dibuixat pels efectes de la postguerra, l'herència de la Segona Guerra Mundial i la interlocució interminable entre la reafirmació o negació del passat.

Nishitani Keiji (1900-1990)

Segons explica el mateix Nishitani Keiji (1900-1990), la lectura de l'obra de Nishida *Pensament i experiència (Shisaku to taiken)* (1919) el va empènyer a estudiar filosofia.

Interessat des de la seva època d'estudiant universitari per la filosofia alemanya i encoratjat per qui va ser el seu professor, Nishida, el 1937 va viatjar a Friburg on va entrar en contacte amb **Martin Heidegger** (1889-1976), figura que a partir de llavors serà decisiva per a entendre la seva trajectòria com a pensador.

Durant la seva estada a Alemanya, estudia els místics alemanys, com **Meister Eckhart** (1260-1327) i investiga l'obra de **Friedrich Nietzsche** (1844-1900). És precisament l'obra de Nietzsche la que marca el punt de partida del text a què ens referirem: *Nihilisme (Nihirizumu)*. Escrita entre 1949-1950, consta de diversos assajos amb relació a un fil comú: el nihilisme. En les seves pàgines trobem l'anàlisi que del nihilisme fa Nishitani davant de les obres de Nietzsche, la literatura de **Fiodor Dostoievski** (1821-1881), el filòsof **Max Stirner** (1806-1856) o la filosofia de Heidegger.

Aquesta sèrie d'assajos són un recorregut per la història filosòfica moderna d'Occident. Nishitani focalitza el seu repàs de les bases de la modernitat filosòfica occidental exposant el problema subjacent entre la religió i la ciència occidentals i el nihilisme.

Al llarg de les pàgines que componen l'obra, Nishitani recorre algunes fites de la història de la filosofia moderna occidental: inicia la seva anàlisi interpretant l'idealisme hegel·lià, la voluntat en Schopenhauer, l'existencialisme en Kierkegaard i la crítica en la religió de Feuerbach. Després de comentar algunes de les bases i alguns dels principis filosòfics de la modernitat, Nishitani analitza en detall l'obra de Nietzsche. Reivindica el filòsof alemany com el primer autor capaç d'exposar el nihilisme, les seves causes i les seves conseqüències en la societat contemporània.

La consistència d'aquesta obra de Nishitani la converteix en un dels estudis més seriosos i competents que s'hagin escrit sobre la crisi de valors de la societat occidental del segle XX. Però Nishitani no es converteix en un mer espectador crític d'Occident: també adverteix que el nihilisme ja forma part del Japó modern.

Si a Occident el subjecte modern occidental havia estat conscient de la inexistència de mons transcendents en què basar-se (la famosa afirmació de la mort de Déu nietzscheana) i d'una religió incapaç de donar resposta i sentit a l'individu i als seus problemes existencials, al **Japó**, encara que no es trobava en la situació equivalent (no hi ha religions que hagin revelat la seva falta de sentit), el **nihilisme s'origina al si de les contradiccions en les quals el subjecte es veu immers davant l'imparable procés modernitzador i tecnològic**. La modernitat que havia heretat el Japó d'Occident comportava haver acceptat un tipus de subjectivitat individualista i dicotòmica. Una modernitat que havia convertit el subjecte en un ésser cec davant dels conflictes que comportava el progrés de la ciència, centrada a convertir la naturalesa en un mer objecte, un mitjà més per al desenvolupament tecnològic.



Nishitani Keiji (1900-1990)

2.1.4. Panorama filosòfic posterior a la Segona Guerra Mundial

Com hem vist, a partir de 1945, alguns filòsofs de l'Escola de Kyoto es van dedicar a repensar les seves posicions teòriques després de la derrota del país a la Segona Guerra Mundial.

D'una banda, hem vist la filosofia del penediment de Tanabe. El desenvolupament de postguerra de Nishitani resumit en la seva anàlisi del nihilisme i els límits de la raó moderna es relacionen també amb un dels corrents que van dominar el panorama filosòfic dels primers anys de postguerra: **l'existencialisme**.

D'una altra banda, com es podia esperar, els corrents que havien estat silenciats durant els anys de domini imperialista van ressorgir amb força. El moviment filosòfic més popular després d'acabar la guerra va ser el **marxisme**. Molts intel·lectuals es van dedicar a analitzar les bases del marxisme i van proliferar les obres dedicades a l'estudi de Marx i a la lectura de la política i l'economia des de la perspectiva materialista.

A partir de la dècada de 1960, la força de l'ortodòxia marxista comença a declinar i els filòsofs que s'havien format en la seva dogmàtica comencen a girar cap a l'anàlisi social, i s'interessen més pel sentit humanista de les implicacions de l'estructura analítica del materialisme.

D'entre aquests renovadors podem destacar la figura de **Hiromatsu Wataru** (1933-1994). Aquest autor va voler renovar la interpretació marxista analitzant la crítica de la reificació i l'alienació.

Hiromatsu sosté que la reificació i l'alienació són el resultat de la cosmovisió del món modern i del dualisme radical d'origen cartesià entre subjecte i objecte.

Per a aquest autor, les perspectives filosòfiques des de les quals s'ha entès el món modern, siguin les de l'idealisme o el materialisme, no fan més que atrapar el coneixement en un mapa ordenat precisament en aquest dualisme entre subjecte i objecte, que desconnecta, consegüentment, el subjecte d'un coneixement vertader de la realitat. La proposta d'Hiromatsu consistí en una teoria que reconegués que la realitat no es constitueix d'acord amb la dicotomia entre subjecte i objecte, sinó d'acord amb un objecte que es relaciona amb els subjectes (d'una manera intersubjectiva) i que conforma un món de relacions (o interrelacions) i no d'iguals duals separats entre ells.

Un altre dels camps d'estudi filosòfic que comencen a centrar l'interès dels filòsofs japonesos és el dedicat a la investigació de la **filosofia grega antiga**. Amb referència als estudis platònics, és remarcable la figura de **Katō Shinro** (1926~) qui des de la Universitat Metropolitana de Tòquio ha publicat treballs rigorosos sobre els diàlegs platònics i és *alma mater* de molts filòsofs japonesos que avui lideren la investigació en aquest camp.

L'àrea de la filosofia comparada, que va sofrir un apogeu generalitzat a partir de les dècades de 1950-1960, també té figures eminents, com la de **Nakamura Hajime** (1912-1999). La seva obra *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan* (1964) continua essent una obra de referència a l'hora de conèixer de primera mà les bases metafísiques, epistemològiques i ètiques de la filosofia d'Àsia.

Un altre filòsof, **Izutsu Toshihiko** (1914-1993), marca l'inici dels **estudis de la filosofia islàmica al Japó**. Reconegut a escala internacional, el seu prestigi es deu al seu interès per demostrar que el pensament místic es pot considerar des d'una perspectiva universal si es comparen el pensament islàmic i l'asiàtic (principalment, taoisme i buddhisme).

En el camp de l'**estètica**, destaca la figura de **Imamichi Tomonobu** (1922~). Professor d'Estètica a la Universitat de Tòquio des de l'any 1968 fins a la seva jubilació l'any 1983, ha dedicat gran part de la seva trajectòria a l'estudi de la metafísica de la bellesa centrada en l'anàlisi de la noció *calonologia*. La *calonologia*, concepte format per la unió de quatre termes grecs, *kalon*, *on*, *nous* i *logos*, es refereix, en primer lloc, al procés estètic ascendent que parteix de l'obra d'art. Així, la calonologia afirma que la bellesa (*kalon*) és anterior a l'ésser (*on*) i que bellesa i ésser requereixen la presència medidora de l'intel·lecte (*nous*).

En l'anàlisi estètica que Imamichi deriva de la calonologia, s'estableix una definició de l'*estètica* que la descriu com la ciència que té per objecte aclarir intel·lectualment l'existència del que coneixem com a bellesa.

Un altre dels conceptes clau per a entendre el desenvolupament present de la filosofia d'Imamichi és la idea d'eco-ètica. L'eco-ètica empara la perspectiva ètica i estètica i es planteja com una noció que pretén obrir un nou tipus de reflexió sobre la societat i cultura contemporànies. La contemporaneïtat sembla situar-nos davant un món humà en transformació tecnològica i cultural constant que, segons Imamichi, necessita un reexamen de conceptes com ara la *intersubjectivitat* o l'antic esquema de virtuts. L'eco-ètica vol repensar l'estructura que sosté les noves ciutats (*urbanica*), el cosmopolitisme i la metatècnica.

Amb aquest resum breu d'alguns dels temes que marquen els treballs més recents en el camp filosòfic al Japó, podem dir que la filosofia contemporània japonesa és un reflex fidel de la diversificació de temes i interessos que els seus pensadors actuals estudien. D'una banda, molts filòsofs japonesos han continuat la seva especialització en el camp de la història de la filosofia occidental i no és estrany trobar estudiosos japonesos excel·lents que destaquen en camps com la filosofia analítica o la fenomenologia. D'una altra banda, alguns dels pensadors japonesos que han continuat estudiant els autors de l'Escola de Kyoto i que componen el que seria la seva segona o tercera generació, com, per exemple, **Ueda Shizuteru** (1926-), s'han centrat en l'estudi de la filosofia de la religió, el buddhisme, o han buscat bases comunes per al diàleg del buddhisme i el cristianisme, mitjançant l'anàlisi de les estructures compartides pel misticisme alemany i alguns conceptes clau per a entendre la tradició filosòfica japonesa, com els conceptes de *no-res* o *vacuïtat*.

El desenvolupament de la filosofia japonesa en el present no segueix, com hem vist, cap patró especial ni és marcat d'una manera determinant per l'ús del genitiu. Si alguna cosa indica, en tot cas, la filosofia japonesa contemporània és que no té objeccions en reconèixer-se com a composta de tota una sèrie de múltiples influències, que s'assimilen, s'adapten o es rebutgen, independentment de l'origen de les tradicions, alhora que intenta mantenir el fons de la pròpia tradició cultural i intel·lectual.



Nakamura Hajime (1912-1999)



Imamichi Tomonobu (1922)

2.2. Pensament xinès contemporani

Montserrat Crespín Perales

2.2.1. L'equilibri difícil entre tradició i modernitat en els segles XIX-XX

Igual que hem vist amb la filosofia japonesa moderna i contemporània, també en el cas de Xina trobem que una de les claus per a entendre les fites del pensament xinès des del final del segle XIX remet a la **confrontació entre tradició i modernitat**.

Com hem vist en estudiar el neoconfucianisme, l'època de la dinastia Song (960-1127, Song del Nord; 1127-1279, Song del Sud) va representar en la història de la Xina una nova etapa de formació intel·lectual i és un període que també conforma alguns dels trets que determinen l'etapa moderna del país.

Sintetitzant en excés per raons expositives les vicissituds polítiques, socials, econòmiques i culturals de la Xina que des del segle XII fins al final del segle XIX se succeeixen al país, podem dir que durant aquests segles el corrent de pensament dominant va ser el **neoconfucianisme**. Com sabem, aquesta escola de pensament va intentar resituar la importància de la tradició confuciana i va representar una reacció contra el taoisme i el buddhisme que havien ocupat part del desenvolupament filosòfic de la Xina de la dinastia Tang (618-907).

El renaixement confucià durant la dinastia Song és definit per la lectura que de la tradició confuciana van fer dos autors, **Zhu Xi** (1130-1200) i **Wang Yangming** (1472-1529). Aquests dos autors són la matriu que divideix el neoconfucianisme en dos moviments interpretatius.

Un, el de Zhu Xi, considerada la lectura ortodoxa del confucianisme, va establir amb els seus comentaris als llibres clàssics del confucianisme la manera de renovar amb força aquesta tradició de pensament. Va posar l'accent en les "coses" i en la norma, *li*, alhora metafísica, cosmològica i ètica. En algun sentit, el corpus filosòfic heretat de Zhu Xi determina part de l'aspecte positivista de la seva lectura confuciana, en què la centralitat que ocupen l'educació i l'ensenyament com a mitjans de perfecció del coneixement marcaran una part important del desenvolupament intel·lectual xinès.

L'altra interpretació, la de **Wang Yangming**, se sol presentar com la contrapart a l'ortodòxia confuciana de caràcter més racionalista iniciada per Zhu Xi. Wang Yangming va posar l'accent en el sentit interior, en la ment (*xin*), de manera que en el seu desenvolupament ètic i moral va prevaler la identificació de la ment (*xin*) amb la norma (*li*). El desenvolupament teoricomoral de Wang s'inspira en el coneixement moral innat que hem vist amb Mencí.

Aquests dos autors neoconfucians representen aquests camins que s'aniran contraposant en el pensament modern xinès, a saber, els camins marcats pel racionalisme i el materialisme i per l'idealisme o intuïcionisme de Zhu Xi i Wang Yangming, respectivament.

Les variacions entorn del neoconfucianisme marcaran des del final del segle XIX i durant el segle XX molts dels desenvolupaments filosòfics contemporanis.

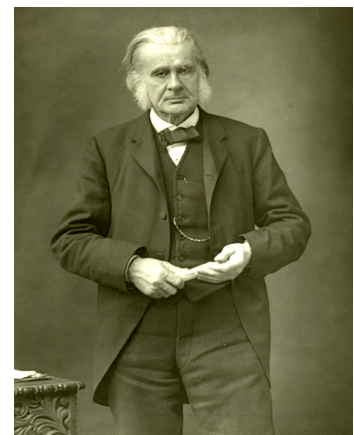
Si una de les vies d'accés per a la interpretació de la filosofia contemporània xinesa és aquesta cerca d'equilibri entre tradició i modernitat, el cert és que històricament podem situar l'inici de la contemporaneïtat filosòfica xinesa com a resposta a la **degradació de la dinastia Qing** (1644-1912) i el seu sistema polític que va mostrar la seva flaqueza davant les potències colonitzadores occidentals en els inicis del segle XX.

Ja no hi havia lloc per a un sistema aïllat i autosuficient. La **guerra de l'opi amb la Gran Bretanya** (1839-1842), les revoltes internes al país i l'enfrontament amb el Japó i la derrota en la guerra sinojaponesa (1894-1895) van ser fets que van esperonar els corrents reformistes dels pensadors xinesos de finals de segle.

Els filòsofs van respondre a aquesta necessitat de canvi i reforma. Els primers precursors del moviment reformista van intentar mantenir el pilar de la tradició, convençudament confuciana, però tractant d'introduir darrere la modernitat, igual que va fer el Japó amb la restauració Meiji (1868-1912), els elements de la filosofia occidental necessaris per a la modernització del país.

2.2.2. La introducció d'alguns corrents de la filosofia occidental a la Xina: Yan Fu (1854-1921)

En la introducció de la filosofia occidental a la Xina es pot destacar la tasca com a traductor i comentarista d'una figura: **Yan Fu**. Mitjançant les traduccions i els comentaris que va fer de les obres de **Thomas Huxley** (1825-1895), **Adam Smith** (1723-1790), **John Stuart Mill** (1806-1873), **Montesquieu** (1689-1755), etc., va assenyalar els àmbits que semblaven no haver florit prou en la tradició filosòfica xinesa, com la lògica o l'economia, i que començarien a cridar l'atenció dels intel·lectuals que entreveïen l'obligatorietat de la modernització del país.



Thomas Huxley (1825-1895)

Yan Fu va introduir la lògica en traduir l'obra de J. S. Mill *Sistema de lògica* (1843) i les doctrines evolucionistes amb la traducció el 1898 de l'obra de Huxley, *Evolució i ètica* (1893).

Com sabem, l'**evolucionisme** va ser un corrent que, extrapolat des de la biologia als àmbits ètics i polítics, va estar en voga entre els intel·lectuals a escala internacional i no solament a la Xina. Ara bé, la lectura que intel·lectuals com Yan Fu van fer de l'evolucionisme en clau sociològica i política és interessant perquè el darwinisme social semblava descobrir els motius pels quals la Xina es trobava en una situació de tanta debilitat davant altres països.

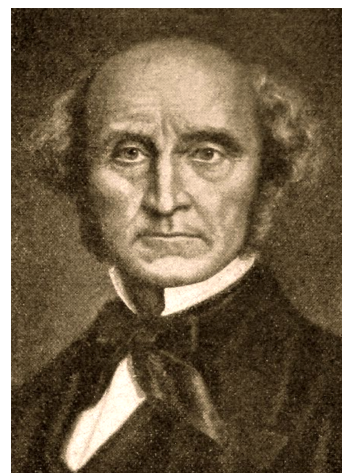
Si els principis de la selecció natural i la supervivència del més fort del darwinisme social tenien implicacions en l'evolució de les nacions, la qüestió, segons Yan Fu, era buscar i trobar aquells elements que havien contribuït al progrés de les nacions europees i també del Japó. En les obres dels evolucionistes o d'autors com Mill, va trobar que les bases de coneixement que havien portat al progrés de les potències occidentals consistien en un sistema en què prevalia el desenvolupament científic i una organització política que accentuava la importància de la llibertat. Sembla ser que és precisament en la idea de **llibertat**, tal com queda exposada per Mill en la seva obra *Sobre la llibertat* (1859), en què Yan Fu troba una de les claus per a entendre el progrés social i moral de les societats i, per tant, de la seva evolució. Amb l'apogeu de l'evolucionisme social, les circumstàncies polítiques internes i externes (com les derrotes militars) es van començar a llegir en clau de "lluita per l'existència", "selecció natural" o "supervivència del més fort" i a comparar Orient i Occident, o la Xina i Europa, partint d'aquestes explicacions.

Encara que Yan Fu no és un autor que aporti un sistema filosòfic propi, la seva tasca com a traductor i la selecció d'autors i obres traduïdes són una bona guia per a entendre algunes propostes de reforma que altres autors iniciaran a continuació i en les quals començarà a prevaler la necessitat d'introduir estructures científiques i polítiques occidentals per a tornar a la Xina el lloc perdut com a país poderós.

2.2.3. Filosofia, Il·lustració i nacionalisme: Liang Qichao (1873-1929)

El moviment reformista va ser liderat pels intel·lectuals més importants de l'època. Kang Youwei (1858-1927) i Liang Qichao (1873-1929) són dues de les figures més representatives d'aquest moviment de reforma radical en l'àmbit polític, social i cultural.

Kang Youwei, confucianista convençut, creia en la possibilitat de conjugar la defensa del confucianisme com a religió nacional i guia moral del poble xinès i la monarquia constitucional, a l'estil dels canvis de Meiji al Japó, per a poder



John Stuart Mill (1806-1873)



Yan Fu (1854-1921)

reconduir el país cap a la prosperitat. L'any 1895 Kang va organitzar diverses protestes a Beijing, en les quals va participar el seu jove deixeble Liang Qichao, mitjançant les quals es va dirigir tot un conjunt de peticions de canvi al tron.

L'any 1898, les sol·licituds de canvi expressades per aquests intel·lectuals van cridar l'atenció de l'emperador Guangxu que va accedir a escoltar el consell dels acadèmics i en va sol·licitar l'ajuda per poder desenvolupar els canvis i revisions institucionals. La publicació que va fer el tron imperial d'una sèrie de decrets en els quals l'emperador sol·licitava la modernització d'escoles, la reavaluació del sistema d'exàmens de la carrera funcional i una traducció i difusió més important d'obres occidentals es coneix com la **Revolució dels cent dies** (1898).

El moviment de reforma, tanmateix, no va fructificar i va ser eliminat abruptament quan l'emperadriu regent Cixi (1835-1908) va ordenar el setembre de 1898 l'arrest domiciliari de l'emperador Guangxu, per poder controlar així el Govern, i la persecució i assassinat dels intel·lectuals que havien pretès la reforma de les institucions.

Tant Kang Youwei com Liang Qichao es van haver d'exiliar. Liang Qichao va passar catorze anys al Japó fins que hi va poder tornar l'any 1912, quan el sistema imperial va col·lapsar i es va establir la **República de la Xina** (1911).

Liang Qichao és, sens dubte, una de les figures centrals d'aquest esperit reformista del final del segle XIX. Una de les inquietuds centrals de Liang va ser intentar establir la manera més idònia per a fer aquest canvi del país que havia de marcar la transformació de la Xina en una nació i produir la reforma de totes les seves lleis i institucions (reforma, *bianfa*).

Per a Liang era fonamental poder arribar a construir un país que acceptés les idees occidentals necessàries per a la modernització alhora que aquestes s'adaptaven a l'arrel tradicional confuciana fixada en la cultura xinesa.

Per a poder justificar el canvi de rumb històric i presentar l'ineludible desenvolupament transformador de les noves institucions, infraestructures, dels sistemes educatius i polítics que havien marcat, segons ell, el progrés de les nacions modernes o estats occidentals, feia falta un canvi de paradigma. Liang explica aquesta necessitat de canvi d'esquema en el seu assaig *Sobre el canvi de les institucions* [*Bianfa tonglun*] (1896).

El paradigma que havia sostingut el país i que encara hi tenia un pes específic va ser definit per Liang com una **sèrie de principis i suposicions culturals que mantenien el país tancat en si mateix**. Per a poder sortir d'aquest tipus de marc cultural tancat de **principis imaginats (*lixiang*)** feia falta un canvi de paradigma amb la mateixa força que l'existent:

"Què era *lixiang*? Aquelles coses que tothom imagina i que són comunament enteses com els principis més raonables. A qualsevol nació, la ment de la gent ha anat heretant durant milers d'anys tota una sèrie de costums socials i d'idees dels pensadors més importants de la història, que s'han interioritzat en les seves ments i que és ben difícil esborrar. Això era *lixiang*. Era la cosa més poderosa al món. El seu poder pot produir diversos tipus de costums i una infinitat d'esdeveniments. Onsevulga que hi hagi un antic sistema de *lixiang* que hagi dominat el món durant un llarg període de temps, si es vol reemplaçar de sobte mitjançant un altre *lixiang*, per a això es necessitarà una força gegantina."

Liang, citat a Yang Xiao. "Liang Qichao's Political and Social Philosophy". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 19). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

Per a Liang, les assumpcions que determinaven aquest marc cultural tancat xinès consistien a considerar la Xina com la civilització o el món (*tianxia*); que el camí confucianista (*dao*) o la moral i les normes confucianes (*li-yi*) són veritats universals; i que la sobirania de l'imperi (*tianxia*) recau en l'emperador (*tian-zi*), que és el fill del cel (*tian*). Com a contrapart a aquestes assumpcions, era necessari començar a assentar les bases per a la reforma política que introduís els fonaments per a una nació xinesa la sobirania de la qual recaigués en el poble. La transformació del poble i una sortida d'aquest sistema cultural tancat i autosuficient que frenava el desenvolupament del país i el convertia en un estat feble davant les potències occidentals i altres països de l'Àsia oriental que es feien fortes per moments, com el Japó, passava per negar aquestes assumpcions i substituir-les establint:

- Una distinció clara entre *guojia* ('nació') i *tianxia* ('món', 'imperi') per a evitar l'aïllament de la Xina.
- Una distinció clara entre la nació o l'Estat i la dinastia imperial, la cort, per a no confondre els límits entre el desenvolupament de l'Estat i la dinastia imperial com fins al moment havia succeït.
- La relació intrínseca entre la nació o Estat (*guo*) i la població (*guomin*).

Els fonaments de la modificació política de la Xina que estem veient amb Liang estan directament relacionats amb la seva tasca com a precursor del pensament occidental a la Xina.

Tanmateix, és important destacar que en la primera època del seu desenvolupament com a pensador, Liang no es refereix a la diferència entre el coneixement xinès i l'occidental, sinó que entén que el corpus filosòfic necessari per a dur a terme les reformes és el coneixement polític (*zheng-xue*) que considera, d'una manera sincrètica, tant bases polítiques xineses com occidentals.

Segons Liang, el coneixement polític, les seves bases, les seves normes i els seus supòsits es componen de principis compartits a la Xina i Occident. Així, doncs, durant aquells primers anys, Liang sosté que podem trobar bases universals polítiques compartides:

"Els occidentals, com Grotius i Hobbes, tots ells gent normal, van escriure les lleis universals per a totes les nacions (*wanguo gongfa*) i tothom les obeeix. El *Chunqiu* escrit per Confuci també era un compendi de lleis universals per a tots els temps. Seria ridícul dir que Confuci no pot ser considerat tan intel·ligent com Grotius i Hobbes!"

Liang, citat a Yang Xiao. "Liang Qichao's Political and Social Philosophy". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 21). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

Esmentar Confuci i equiparar-lo a les bases polítiques universals d'autors com Hobbes no fa res més que indicar-nos la inclinació política de tall confucianista que Liang mantenia al final del segle XIX. No obstant això, aquest confucianisme inicial de Liang va anar canviant progressivament.

Va passar de sostenir, juntament amb el seu mestre Kang Youwei, que el confucianisme convertit en religió nacional a imatge i semblança del cristianisme a Occident proporcionaria els principis per al progrés de la nació, a accentuar la llibertat de pensament com l'instrument de valor més poderós per a enfortir el país.

Aquesta llibertat de pensament proporcionaria al poble la llibertat i sobirania de si mateixos, sobirania que, de manera paral·lela, s'aplicaria a la nació per a convertir-la en un país independent. La independència i la sobirania nacional havien de construir els fonaments de la Xina moderna, un estat que s'havia de començar a veure a si mateix com a nació i a desenvolupar-se com a tal.

El desenvolupament de la **filosofia social i política** de Liang i la introducció de conceptes com **sobirania, llibertat de pensament i nació** són qüestions fonamentals per a entendre el projecte de modernització que aquest autor va pensar per a la Xina. En una comparació explícita i implícita de la Xina amb Occident, semblava quedar clar per a Liang que per a equiparar el país al progrés al qual havien arribat les nacions occidentals, era absolutament necessari

introduir els conceptes de *nacionalisme* i de *poble*. Si no hi havia sentiment de nació i de pertinença a la mateixa, no era possible possibilitar l'**avenç i progrés de la Xina en la modernitat** a què s'enfrontava.

Per tant, no és gens menyspreable l'esforç que Liang Qichao va fer per ubicar la noció de **nació** i l'assumpció que de si mateix havia de fer el poble com a compost de ciutadans nacionals. L'estructura de la nació i dels seus ciutadans havien de passar a considerar-se una i la mateixa:

"Què és una *nació*? La nació consisteix en el poble (*min*). Què és la *política nacional*? És simplement l'autogovern del poble. En què consisteix l'amor al país? Consisteix que el poble s'estima a si mateix. Per tant, quan sorgeixin els drets del poble, els drets nacionals també s'establiran. Quan els drets o el poder (*quan*) del poble desapareixen, els drets o el poder nacionals també desapareixen."

Liang, citat a Yang Xiao. "Liang Qichao's Political and Social Philosophy". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 23). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

Al seu torn, és interessant veure que en l'equilibri entre tradició i modernitat que aquests precursors del pensament occidental a la Xina inicien, el **programa èticomoral confucià continua vigent** i serveix com a font per al dibuix de conceptes tan importants com el d'*igualtat*, que en comptes de triar-se del corpus polític occidental, es van fonamentar en la tradició confuciana.

Liang va derivar el concepte d'**igualtat** de la teoria sobre la naturalesa de l'ésser humà de Menci, de la igualtat de capacitat de tots els homes:

"El concepte ètic d'*igualtat* significa que cada ésser humà té la mateixa capacitat bàsica; si cada un pot estendre aquesta capacitat, llavors es pot arribar a ser un savi (sant). Si algú vol negar aquesta possibilitat i vol ser [èticament] inferior, llavors perdrà el més preat del seu caràcter humà i es convertirà en una bèstia. Com podrà ser llavors igual que d'altres?"

Liang, citat a Yang Xiao. "Liang Qichao's Political and Social Philosophy". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 28). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

De la mateixa manera, les relacions ètiques i morals entre els éssers humans seran vistes per Liang des del punt de vista confucià. Veiem, per tant, que pel que fa a l'àmbit ètic i moral, les bases confucianes de la civilització xinesa es continuaven considerant vàlides per al nou projecte. Si, d'una banda, feia falta la introducció del projecte científic i democràtic d'Occident, de l'altra, era necessari contrarestar els perills del desenvolupament científic i la deshumanització de la societat, perills que Liang Qichao va veure en els seus viatges per Europa el 1919 i que va descriure en la seva obra *Memòries d'un viatge a Europa* (*Ou you xinyinglu*).

Així, pel que fa a l'àmbit ètic, més que canviar l'estructura confuciana de valors es tractava de suplementar-los amb valors adequats a l'època moderna. D'aquesta manera, Liang suplementa les cinc relacions humanes bàsiques del

confucianisme (príncep/súbdit; pare/fill; marit/dona; germà gran/germà petit; entre amics) encara vàlides per a constituir el teixit de valors en les relacions socials amb un altre tipus de relacions noves sorgides amb la modernitat.

D'una banda, la relació entre persones privades en general (*yibang siren*), que inclouen les sorgides amb persones estrangeres, i, de l'altra, la relació entre l'Estat i els seus ciutadans (*guomin*). Com és fàcil observar, la sisena i setena relació que complementen l'estructura ètica bàsica del confucianisme introdueixen un tipus de relacions que surten fora de l'espai social tancat de la Xina (nacionals i països estrangers) i que, al seu torn, recullen el sentit de l'autonomia i la sobirania de l'Estat i de seus nacionals, que abans hem repassat.

2.2.4. Neoconfucianisme modern: Liang Shuming (1893-1988)

Per a poder entendre el moviment d'idees i pensadors sorgits des del final del segle XIX fins a la primera meitat del segle XX a la Xina, a efectes explicatius se sol utilitzar un tipus de divisió que, si bé és massa simple i generalista, pot servir per a comprendre les diferents tendències filosòfiques que es van succeir durant aquells anys.

La divisió consisteix a classificar els pensadors entre els que es van inspirar en la filosofia occidental, els seus autors i escoles, i els altres que van pretendre continuar desenvolupant sistemes de pensament asiàtics en la modernitat.

Amb Liang Qichao hem vist que per a dur a terme la seva pretensió de reforma va buscar algunes de les bases per al canvi en principis de filosofia política occidental, però sense deixar de costat, quant a l'àmbit ètic, la importància del confucianisme. En el cas de l'autor de què tractarem ara, **Liang Shuming**, aspira a oferir una nova interpretació de Confuci adequada a la modernitat i les seves circumstàncies.

El context històric en el qual desenvolupa gran part de la seva trajectòria com a pensador Liang Shuming és determinat per la **revolució de 1911**, l'anomenat **moviment per la nova cultura** (1919), les controvèrsies dins del **moviment liberal**, la formació del **Guomindang** i del **Partit Comunista Xinès**. Des de 1910 fins a mitjan la dècada de 1920, el clima intel·lectual al país oscil·la entre les esperances de la revolució de 1911 i la decepció posterior. Esperances perquè es va instaurar un sistema de govern republicà que, a primera vista, podia complir moltes de les condicions que els reformistes polítics com Kang Youwei i Liang Qichao van exposar i que els líders del moviment de la nova cultura, com Chen Duxiu (1879-1942) i Hu Shi (1891-1962), van intentar desenvolupar inculcant nous valors moderns i prenent un canvi cultural a la Xina. I, decepció, després de la decisió de les institucions republicanes liderades pel militar Yuan Shikai (1859-1916) que va acabar amb els somnis revolucionaris.



Liang Qichao (1873-1929)

Així mateix, la situació geopolítica internacional marcada per la Primera Guerra Mundial (1914-1918) tampoc no encoratjava a acceptar sense crítiques els abans anhelats sistemes polítics occidentals col·lapsats en el conflicte bèl·lic.

En aquest ambient social, polític i cultural fluctuant i incòmode comencen a sorgir les veus d'alguns pensadors que reivindiquen la reavaluació de la llarga tradició filosòfica xinesa.

Moviment de la nova cultura

Els filòsofs i intel·lectuals relacionats amb el moviment de la nova cultura es van interessar a promoure el diàleg i intercanvi amb pensadors occidentals. El filòsof John Dewey (1859-1952) va arribar a Beijing pocs dies abans de l'incident del 4 de maig del 1919 per donar una sèrie de conferències a la universitat, de manera que es va convertir, juntament amb Bertrand Russell (1872-1970), que hi va arribar el 1920, en dos dels pensadors occidentals més influents de l'època al país.

L'acceptació massa optimista d'alguns intel·lectuals als corrents de pensament occidental i la resposta d'altres que van contestar reivindicant la pròpia tradició de pensament queda clarament exemplificada en la **controvèrsia entre ciència i metafísica** esdevinguda l'any 1923. La controvèrsia entre ciència i metafísica es produeix quan el professor **Zhang Junmai** (1887-1969), format al Japó i Alemanya, va donar una conferència a la Universitat Tsinghua a Beijing el 1923, en la qual va afirmar que la filosofia de la vida no podia ser, de cap manera, dominada pels principis científics i deterministes. La filosofia de la vida s'originava i era regida per la consciència intuïtiva moral de l'individu, per la seva lliure voluntat:

"La ciència és incapaç de resoldre els problemes de la vida. Els filòsofs més grans de la història són aquells que han intentat buscar una solució als problemes vitals. Entre nosaltres hi ha una gran sèrie de filòsofs, des de Confuci a Menci passant pels acadèmics neoconfucians, que són els responsables de la gran civilització espiritual xinesa."

J. Zhang, citat a O. S. J. Briere (1956). *Fifty Years of Chinese Philosophy. 1898-1950* (pàg. 29). Londres: George Allen & Unwin Ltd.

Els oponents de Zhang Junmai, com **Ding Wenjiang** (Ting Wen-chiang) (1887-1936), professor de Geologia a la Universitat de Beijing, van atacar les idees de Zhang Junmai, i el van acusar de barrejar irracionalment teories de l'intuicionisme vitalista d'autors com **Henri Bergson** (1859-1941) amb l'idealisme neoconfucianista de **Wang Yangming**, per tal de crear una metafísica totalment allunyada dels paràmetres objectius i universals de la ciència. La metafísica i la seva afiliació directa amb l'idealisme neoconfucianista i, per tant, amb les bases de pensament tradicionals xineses, i la ciència, afiliada amb l'estructura científica i metodològica occidental, són transliteracions de l'enfrontament entre tradició i modernitat, la Xina i Occident.

En aquest context el que sembla discutir-se en el fons és el lloc per a la supremacia entre cultures, entre la cultura occidental i la xinesa, dins d'un context històric particularment propici per a aquestes reflexions. En el marc d'aquest tipus de controvèrsies, podem ubicar l'obra de Liang Shuming, *La cultura oriental i occidental i les seves filosofies* (*Dongxi wenhua jiqi zhaxue*) de 1921, que repassarem breument.

L'objectiu de Liang Shuming és reavaluar la importància de la tradició pròpia i, específicament, revalorar la filosofia confuciana en clau contemporània.

Per a això, duu a terme, en primer lloc, una tasca comparativa entre la tradició filosòfica asiàtica (índia i xinesa, principalment) i diversos corrents filosòfics occidentals. Aquest tipus d'anàlisi cultural entre Orient i Occident és exposada per Liang Shuming com segueix.

Segons Liang Shuming, respecte al desenvolupament cultural i les seves direccions, els éssers humans s'enfronten a tres tipus d'aspiracions que han de satisfer:

- La necessitat d'aconseguir tot l'indispensable per a la vida (menjar, vestit, etc.).
- Les necessitats emocionals, incloses el manteniment de les relacions familiars i socials en equilibri.
- La necessitat de trobar un sentit a la vida.

Per a Liang Shuming, aquest tipus de problemes van derivar, d'una manera paral·lela, en el floriment de tres tipus de cultures amb trets distintius:

- La cultura occidental: definida per la seva inclinació a satisfer les necessitats bàsiques utilitzant la naturalesa i altres persones com a mitjans per a aquesta finalitat.
- La cultura xinesa: definida per tractar de mantenir l'equilibri i l'harmonia amb la naturalesa i els individus.
- La cultura índia: determinada a ignorar, mitjançant la transcendència de la il·luminació espiritual, la tensió sorgida entre els éssers i la naturalesa causada per la recerca de la satisfacció de les necessitats bàsiques i socials.

En resum, la posició cultural determinista de Liang Shuming exposaria que les cultures (civilitzacions) oscil·len entre la satisfacció dels desigs (Occident), la seva limitació (la Xina) i la seva supressió (l'Índia).

Així, doncs, la perspectiva d'aquest autor sembla exposar que les diferències culturals entre Occident, la Xina i l'Índia pressuposen, al seu torn, diferents actituds davant la vida i diferents directrius a l'hora de tractar de solucionar

els problemes vitals. Aquesta diferència d'actitud i direcció les converteix en figures antagòniques no solament en l'àmbit cultural, sinó també amb relació a les maneres de conèixer la realitat.

En la dicotomia cultural i epistemològica que Liang sosté i amb què diferencia la Xina d'Occident, el pensament occidental seria definit per un coneixement deliberatiu, intel·lectual (*lizhi*), diferent, en forma i manera, de la mentalitat xinesa caracteritzada per preferir un tipus de caràcter intuïtiu (*zhijue*).

Cal dir que aquesta classificació entre coneixement deliberatiu i intuïtiu aquí exposada de la mà dels arguments de Liang Shuming continua essent un lloc comú avui dia per a alguns autors que la utilitzen per a comparar i diferenciar els trets de la filosofia xinesa i occidental.

És important destacar que per a exposar els trets distintius de la filosofia xinesa, és a dir, el seu intuïcionisme, Liang Shuming usa una síntesi entre el corrent vitalista d'autors com el filòsof francès Bergson i pensadors neoconfucians idealistes.

D'aquesta manera, veiem que aquest pensador ens ofereix un panorama dicotòmic en el qual tenim, d'una banda, el coneixement deliberatiu i calculador occidental i, de l'altra, l'intuïcionisme que, en comptes de tendir a la diferència entre l'individu i el que l'envolta (naturalesa o realitat en general), busca els seus modes d'harmonització.

El concepte d'**harmonia**, de soca-rel confuciana, simbolitza la diferència de perspectiva, de mètode i d'acostament als problemes vitals entre Occident i la Xina i, per tant, l'actitud contrària de la cultura xinesa (i la seva tradició filosòfica) a l'abstracció deliberativa del pensament occidental:

"En l'univers no es troben coses que siguin absolutes, individuals, extremes o desharmonitzades. Fins i tot si acceptéssim que aquestes coses existeixen actualment, han d'existir encobertes, no revelades. Totes les coses que apareixen són relatives, aparellades, imparcials, equilibrades, harmonitzades. Això és així per a qualsevol cosa que existeixi. Aquesta idea es dedueix de la simple observació de l'univers. El que s'observa no és un univers que romangui estàtic, sinó un univers en canvi i fluir continu. El que anomenem *canvi* simplement és [un procés] des de l'harmonia a la desharmonia i de la desharmonia a l'harmonia."

Liang, Shuming, citat a Yangming An. "Liang Shuming: Eastern and Western Cultures and Confucianism". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 152). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

És fàcil identificar que Liang Shuming deriva la centralitat de l'harmonia en la cultura xinesa dels ensenyaments de Confuci. Confuci i el confucianisme, per tant, van posar les bases per a un tipus de pensar en el qual preval el co-

Henri Bergson (1859-1941)

La filosofia de Bergson sorgeix com a oposició al positivisme i defensa l'ús de la intuïció com a mètode d'accés i coneixement del que és real. Les tesis sobre el temps i la utilitat del temps de Bergson van influir no solament en el camp filosòfic, sinó també en el literari, per exemple, en les obres de Proust. Trobem trets de bergsonisme en els corrents filosòfics neoevolucionistes del segle xx i en moltes propostes filosòfiques no intel·lectualistes. Tant al Japó com a la Xina, molts pensadors van defensar el corrent vitalista derivat del seu concepte d'*élan vital*: l'impuls vital que des de la seva unitat originària es desdobla i es multiplica, es ramifica i es diversifica en la realitat.

neixement intuïtiu, correlatiu entre l'individu i l'univers, de correspondència entre els processos de canvi de l'univers, les accions i, en conseqüència, els desenvolupaments històrics i socials de la Xina.

La posició i l'argument més important que es pot sostreure de l'estudi de les diferències culturals entre la Xina i Occident exposat per Liang Shuming és que aquest, en exposar certes estructures divergents entre el pensament oriental i occidental, es posiciona a favor d'una revaloració de la tradició filosòfica confuciana capaç de corregir els aspectes descuidats pels mètodes científics i filosòfics occidentals.

Un accent extrem en el càlcul, la separació i la divisió entre l'individu i la naturalesa, com sembla relatar el procés (i els fets) de la modernitat occidental, podrien desembocar en un utilitarisme exacerbat de la naturalesa i dels altres individus, per pura conveniència i d'una manera deshumanitzada. Els ensenyaments de Confuci i els pensadors neoconfucians posteriors ofereixen, segons Liang Shuming, aquest camí intermedi que ha exercit en la història (i exercirà en el futur) la civilització xinesa.

D'aquesta manera, la reinterpretació moderna de Confuci i la revaloració dels aspectes positius de la cultura xinesa que fa Liang Shuming desentranen una posició respecte al xoc entre tradició i modernitat en què ja no solament s'anhelen els traços científics, polítics, culturals i filosòfics que van portar Occident al progrés i a una superioritat autoconsiderada. Liang Shuming i alguns altres neoconfucians moderns en reavaluar els traços culturals pròpiament xinesos i la història intel·lectual pròpiament xinesa, reconeixen i valoren les característiques positives i útils per a corregir els errors de la filosofia i ciència occidentals i, per tant, desmentir la subestimació amb què s'havia mirat la cultura xinesa a si mateixa en el període històric de què estem tractant.



Liang Shuming (1893-1988)

2.2.5. Pluralisme epistemològic i cultural: Zhang Dongsun (1886-1973)

Continuant amb la divisió general entre pensadors xinesos inspirats per la filosofia occidental o per la tradició filosòfica xinesa, ara és el torn d'analitzar la trajectòria d'un dels autors que millor representa la primera de les actituds davant de la filosofia.

Zhang Dongsun és reconegut com un dels autors que més van influir, des de la dècada de 1920 fins a mitjan la dècada de 1940, en el panorama filosòfic xinès contemporani en introduir i comentar les obres de diversos filòsofs occidentals.

Va fer els estudis de Filosofia a la Universitat de Tòquio i, després de graduar-se i tornar al seu país natal, va desenvolupar la seva tasca com a docent a diverses universitats, entre elles la Universitat de Beijing. Va publicar nombroses obres, centrades especialment en el desenvolupament de la seva pròpia teoria del coneixement (epistemologia).

Sintetitzant en extrem la trama complexa de la teoria del coneixement i el pluralisme cultural que Zhang Dongsun va voler exposar durant la seva trajectòria com a pensador, la idea bàsica que subjeu es relaciona directament amb un judici comparatiu entre la tradició filosòfica xinesa i l'occidental.

Segons Zhang, els filòsofs xinesos s'havien centrat en el desenvolupament de la filosofia pràctica, de manera que s'havien qüestionat sovint sobre el "bé" i poc sobre els problemes lògics, per la recerca de la "veritat", recerca que, d'altra banda, és una constant en les teories del coneixement occidental des de l'antiguitat.

D'aquest menyspreu aparent per l'epistemologia, Zhang va derivar la diferència existent entre el progrés científic xinès i occidental. Per tal de suplir aquesta deficiència, Zhang es va encomanar com a tasca estudiar les teories epistemològiques d'una multitud d'autors occidentals, des de Plató passant per Kant, Russell o William James.

Partint de l'afirmació que el coneixement és social i cultural, Zhang entén que en comptes d'una sola teoria del coneixement, ens trobem davant d'una epistemologia plural, és a dir, un coneixement definit per les estructures socials i culturals del qual es deriven múltiples interpretacions sobre el món que ofereixen explicacions des del punt de vista científic, filosòfic, estètic, moral o religiós. Per tal d'explicar les bases de les diferències, Zhang es va dedicar a exposar alguns dels elements culturals que determinen, segons la seva opinió, aquesta **epistemologia plural**.

Per a aquest autor, un dels elements culturals responsables de les diferents maneres d'accés i explicació de la realitat és el **llenguatge**. I per això, per exemple, en analitzar la filosofia xinesa en comparació de l'occidental, aquest pensador va detectar que moltes de les divergències es devien, segons la seva opinió, a l'ús diferent de l'eina lingüística.

Va definir la filosofia com el camí mitjançant el qual s'expressen conceptes que pretenen expressar ideals, és a dir, tot el relacionat amb els desitjos i les emocions humanes:

"Tots els filòsofs busquen apassionadament ideals, no la veritat."

Zhang, D., citat a Xinyang Jiang; Dongsun Zhang. "Pluralist epistemology and Chinese Philosophy". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 69). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

En la seva opinió, la utilitat o el sentit de la filosofia no són determinats per la consecució d'un tipus de coneixement netament verificable (com podria succeir amb un tipus de coneixement com el científic), sinó que el sentit de la filosofia es deriva de la funció cultural que consisteix en l'expressió dels desitjos i de les aspiracions humanes. I per això, segons aquest autor, qualsevol teoria filosòfica té com a conseqüència el desenvolupament d'una base cultural, incardinada, com no podria ser de cap altra manera, en un determinat desenvolupament històric.

Per a Zhang Dongsun, si la filosofia està relacionada directament amb la cultura i el desenvolupament cultural és històric, la filosofia és, de la mateixa manera, un tipus de coneixement nascut i desenvolupat, al seu torn, històricament.

Aquesta definició particular de la *filosofia* sota les coordenades culturals i històriques comporta que la posició de Zhang Dongsun sigui intermèdia entre els qui afirmen que la metafísica és incapaç d'oferir afirmacions amb sentit (en la línia del positivisme logicooccidental) i els qui consideren que la metafísica pot aspirar a un coneixement final de la veritat. Per a Zhang, per tant, tota construcció filosòfica és conduïda i modulada per la cultura i respon a una determinada manera d'interrogar-se sobre els desitjos i les aspiracions humanes:

"Aquells que s'oposen a la metafísica per entendre que no té sentit estan equivocats. De la mateixa manera, s'equivoquen els qui sostenen que la metafísica és capaç de trobar una veritat última independent de les emocions humanes. El que la metafísica expressa és l'ideal, i tot ideal és expressió dels desitjos humans. [...] Els nostres desitjos i esperances són els que formen la cultura. Aquesta s'origina des de la nostra insatisfacció, no sobre la base de les nostres representacions del món. Totes les teories filosòfiques consisteixen en funcions i posicions culturals i, per tant, no podem dir d'elles que no tinguin sentit."

Zhang, D., citat a Xinyang Jiang. "Zhang Dongsun: Pluralist epistemology and Chinese Philosophy". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 69). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

Zhang conclou el seu raonament afirmant que la finalitat de la filosofia consisteix en l'establiment d'una teoria sociopolítica i moral. Les teories de coneixement dels filòsofs occidentals, com Plató, Aristòtil, Hume o Kant, no són res més que una condició prèvia i necessària per a la construcció de teories ètiques i polítiques. No obstant això, la història de la filosofia xinesa demostra que sempre ha pres el camí invers: parteix inicialment d'aquesta primacia de la filosofia pràctica, l'ètica i la moral, des de la qual es pot derivar una epistemologia que no és altra cosa que el reflex cultural d'aquesta tendència al llarg de la seva història:

"En sentit estricte, a la Xina no trobem «filosofia pura», sinó «filosofia pràctica». [...] Semblaria que a la Xina no necessitem la metafísica si aquesta resulta ser irrelevant per a la vida. [...] Per tant, la filosofia xinesa se centra, en primer lloc, en la vida humana i aclareix que qualsevol altra derivació teòrica s'origina sempre de les qüestions relacionades amb la vida."

Zhang, D., citat a Xinyang Jiang. "Zhang Dongsun: Pluralist epistemology and Chinese Philosophy". A: Cheng-Ying Cheng; Nicholas Bunnin (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy* (pàg. 70). Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

De l'estudi comparatiu entre la filosofia occidental i la xinesa, Zhang conclou, entre altres coses, que:

- a) La filosofia xinesa dóna primacia a les preocupacions derivades de la vida humana.
- b) L'estudi de la realitat en la filosofia xinesa centra la seva atenció en l'enteniment dels processos i canvis que se succeeixen en la realitat i no en la recerca d'un concepte de *realitat substancialista*.
- c) La filosofia xinesa manca pròpiament d'una epistemologia, precisament per no haver-se centrat en la recerca d'una substància irreductible de la realitat. La filosofia xinesa s'interessa més per conèixer com les parts que conformen el que és real es relacionen entre elles i no per conèixer una substància única i responsable dels canvis en la realitat, dels esdeveniments o fenòmens que se succeeixen.

En definitiva, la filosofia xinesa concep i explica el món des d'una perspectiva històrica i cultural diferent de com ho fa la filosofia occidental. Si bé es podria discutir extensament el relativisme cultural perceptible en alguns dels arguments de la filosofia comparada que inaugura Zhang a la Xina, és indiscutible que els seus estudis comparatius van representar l'obertura d'una línia d'estudi que s'ha anat desenvolupant posteriorment a la Xina i Occident. No en va autors posteriors a Zhang han estudiat la tradició de pensament xinesa i occidental sobre la base de la diferència entre el pensament correlatiu xinès (la relació recíproca entre les parts que componen allò real) i el pensament dualista que sembla dominar gran part de la filosofia occidental.

2.2.6. L'entrada del marxisme i el materialisme dialèctic a la Xina

Després de la victòria del bolxevisme en la Revolució Russa (1917), el marxisme com a filosofia política i ideologia s'estén ràpidament a la Xina a partir de la dècada de 1920. **Chen Duxiu** (1879-1942) i **Li Dazhao** (1879-1927) són els pensadors que introdueixen els primers assajos sobre teories marxistes al país.

Les idees expressades en els eslògans "**Ciència i democràcia**" al final de la dècada de 1910 eren el resum ideològic que atacaria violentament el confucianisme. L'ètica confuciana, paral·lela al seu reflex en l'estructura social, simbolitzava, per a aquests primers partidaris de la nova ciència marxista, una amalgama de valors polítics i socials conservadora i enemiga del progrés. D'aquesta manera, la ciència i la democràcia eren les figures que representaven l'atac frontal al confucianisme. El 1919, Chen Duxiu escrivia a *La Jeunesse*:

"Heu acusat aquesta revista de pretendre destruir el confucianisme, els ritus, l'«essència nacional», la castedat de les dones, la moral tradicional (lleialtat, pietat filial, castedat), l'art tradicional (l'òpera xinesa), la religió tradicional (déus i esperits), la literatura antiga i el vell estil de fer política (privilegis especials i el govern d'uns quants individus).

Totes les vostres acusacions estan ben fundades però no ens declararem culpables. Si hem comès tots aquests crims, ho hem fet per donar el nostre suport a dues senyores, Sra. Democràcia i Sra. Ciència. Com a partidaris de la Democràcia, estem obligats a atacar el confucianisme, els rituals, la castedat de les dones, la moral tradicional i el vell estil polític. Com a defensors de la Ciència, ens hem d'oposar a l'art i religió tradicionals. En nom de la Ciència i la Democràcia, estem obligats a condemnar la literatura antiga i el culte a l'«essència nacional». Considerant aquesta qüestió desapassionadament, potser aquesta revista ha comès algun altre delictes que el de donar suport a la Ciència i la Democràcia? Si la resposta és no, llavors no silencieu la reprovació d'aquesta revista. Sigueu valents i abordeu el problema des de l'arrel: preneu partit contra aquestes dues senyores, Sra. Democràcia i Sra. Ciència."

Chen, D., citat a Lucien Bianco (1971). *Origins of the Chinese Revolution. 1915-1949* (traductora Muriel Bell) (pàg. 40). Londres-Califòrnia: Oxford University Press i Stanford University Press.

Chen Duxiu va ser un dels intel·lectuals que va liderar aquesta campanya anticonfuciana, i va sostenir els seus atacs no solament en la ineficàcia de la tradició davant la modernitat, sinó en la necessitat de revertir la mirada i els interessos de la societat xinesa. Un tipus d'estructura política, social i ètica basada en l'entossudiment confucià era, per a pensadors com Chen, un límit al desenvolupament del país. El desenvolupament s'havia de començar a regir no ja pel rigorisme moral confucià, sinó mitjançant una revisió científica de les bases que modulen i regulen les estructures dels estats que, segons el marxisme, no eren altres que les econòmiques.

Revistes

És remarcable la tasca de Chen Duxiu com a pioner en la interpretació del marxisme en les pàgines de la revista *Nova Joventut (Xin Qingnian, subtitulada La Jeunesse Nouvelle)* de la qual va ser editor des de 1915 a 1921. Revistes i publicacions com *La Jeunesse* o *Nou Corrent (Xin Chao, subtitulada Renaissance)* són fonamentals per a entendre la difusió del marxisme i altres corrents de pensament durant les convulsos dècades de 1920-1930.

Les pàgines de *Nova Joventut* són el vehicle perquè Chen i Li Dazhao difonguin als seus articles els principis fonamentals de l'historicisme i materialisme dialèctic, envoltats de tot un col·lectiu intel·lectual que va impulsar la fundació del Partit Comunista Xinès el 1921.

No obstant això, cal dir que el triomf del marxisme a la Xina no es va produir d'una manera homogènia ni, en primera instància, el comunisme va passar a ocupar aviat l'ortodòxia ideològica.

La guerra civil que dominaria la situació del país des de la dècada de 1920 amb els enfrontaments entre el Partit Nacionalista (*Guomindang*) i el Partit Comunista Xinès, el preludi de la invasió japonesa amb la situació de Manxúria el 1931, la invasió efectiva del país i el conflicte bèl·lic amb els japonesos el 1937, i la continuïtat de les conteses civils entre nacionalistes i comunistes després del final de la guerra amb el Japó el 1945, dibuixen un panorama del marxisme ple d'apogeu, declivis, controvèrsies i disputes.

A part de Chen Duxiu i Li Dazhao, altres pensadors com **Guo Moruo** (1892-1978) i el seu tractament de la història de la Xina davant del marxisme van projectar els fonaments d'alguns dels desenvolupaments ideològics que la posterior ortodòxia comunista de **Mao Zedong** (1893-1976) imposaria després de la seva arribada al poder el 1949.

Més conegut com a poeta i escriptor que com a estrictament filòsof, Guo Moruo va aplicar la metodologia marxista a la periodització de la història de la filosofia xinesa. Així, per exemple, va relacionar el desenvolupament de la tradició filosòfica xinesa amb les diferents formes de producció sorgides al llarg dels segles. L'anàlisi de la història de Marx i Engels s'aplicava a la història de la Xina. Trobem aquest tipus d'anàlisi en la seva obra *Investigacions sobre la societat xinesa antiga* (*Zhongguo gudai shehui yanjiu*) (1930) o en *Edat de Bronze* (*Qingtong shidai*) (1931) en què va avaluar la història intel·lectual de l'antiga Xina.

En aquest període històric, si la batalla pel poder polític s'anava forjant entre nacionalistes i comunistes, la batalla en el camp filosòfic es produïa de manera contundent entre marxistes i antimarxistes. Les controvèrsies i discussions entre filòsofs favorables o desfavorables a la nova òptica marxista queden patents en diverses tasques compiladores d'articles a favor i en contra escrits pels pensadors més importants de l'època. L'obra de **Zhang Dongsun** (1886-1973), *Debats sobre el materialisme dialèctic* (*Weiwu bianzheng fa lunzhan*) (1934) amb articles contraris al marxisme i les rèpliques escrites de diversos autors són un bon exemple de totes aquestes confrontacions. Amb el govern i domini de



Portada de la revista *La Jeunesse Nouvelle*

Lectures recomanades

A. Dirlik (1989). *Revolution and History. The Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.

R. E. Moncayo (1996). "Del anticuarismo a la arqueología: el estudio del pasado como guía moral y como medio de legitimar el poder en China". *Estudios de Asia y África* (vol. XXXI, núm. 1, gener-abril, pàg. 177-189).

Mao Zedong a partir de 1949, gran part de les discussions i interpretacions heterodoxes que es feien sobre obres i autors marxistes van finalitzar. L'ortodòxia maoista va passar a determinar el sentit i l'abast del marxisme al país.

A tall de conclusió podem dir que en els períodes que van del 1920-1950 al 1950-1980, la primacia del marxisme com a eina d'anàlisi filosòfica, política, econòmica i sociològica ocupa l'autoritat i hegemonia que abans havia ocupat el confucianisme.

Alguns autors han indicat que la bona recepció del marxisme a la Xina es va deure precisament a aquests trets compartits amb el confucianisme, com puguin ser les visions comunes sobre el desenvolupament històric o un sistema de valors similar en què continua accentuat el lloc ocupat en l'espai social i s'entén menys important el desenvolupament de la individualitat, per exemple.

2.2.7. Panorama filosòfic recent

A Occident, una part del nostre coneixement de la filosofia xinesa es redueix a la filosofia xinesa clàssica. A causa de la falta de coneixement dels desenvolupaments filosòfics contemporanis a la Xina, el nostre bagatge sobre la seva filosofia contemporània és ben escàs i, consegüentment, la nostra perspectiva sobre les línies filosòfiques actuals, parcials.

Sota les bases comunes de la modernització i la globalització que afecten per igual pensadors occidentals i asiàtics, podem dir que l'ambient filosòfic actual se succeeix, en primer lloc, de les polítiques d'obertura iniciades per **Deng Xiaoping** (1905-1997). Deng, després de la regeneració de les bases de la **revolució cultural proletària** (1966-1976) que va arribar a la seva fi amb la mort de Mao Zedong, inaugura una nova etapa de reforma a partir de 1979.

Sense que obviem esmentar la fluctuació constant en els límits de l'expressió de pensadors i intel·lectuals al llarg de la dècada de 1980 i fets històrics com els conflictes sorgits després de les manifestacions estudiantils a la plaça de Tiananmen el 1989, es pot afirmar que els estudis filosòfics actuals, lluny de re-



Chen Duxiu (1879-1942)



Li Dazhao (1879-1927)

presentar una línia de pensament homogènia, mostren, per poc que ens apropem a l'obra d'alguns dels seus representants més importants, una diversitat de perspectives profundament rica.

Una de les categories explicatives que s'utilitza per a classificar els filòsofs xinesos actuals és la que diferencia entre els que desenvolupen la seva trajectòria dins del país i els altres que exposen i treballen les seves línies d'investigació fora del país, des d'universitats americanes o europees.

Entre els filòsofs que han desenvolupat la filosofia xinesa contemporània dins del país, podem destacar els avenços en el camp dels estudis de la filosofia grega antiga liderats per **Ye Xiushan** (1935~). Centrat en l'anàlisi de la filosofia presocràtica o el pitagorisme, també és responsable d'estudis comparatius entre els orígens de la filosofia grega i el taoisme, encaminats a mostrar els diferents patrons del creixement filosòfic clàssic a la Xina i Occident.

També és remarcable la tasca de **Chen Lai** (1952~), que és un dels representants de les bases teòriques de la **generació actual de neoconfucians**. Orientat a promoure una relectura de la tradició confuciana en la modernitat, sosté que la tradició pot constituir un bon camí per a l'adaptació davant els reptes futurs. Com que vol mantenir vius i conservar els pilars filosòfics constituents de l'herència cultural xinesa, Chen Lai no considera necessària la renúncia de la mateixa tradició confuciana per a afrontar la contemporaneïtat. Manté que en els valors tradicionals es poden continuar trobant vies fèrtils per al desenvolupament i l'estabilitat social xinesa.

Un altre dels pensadors actualment més actius al país és **Wang Hui** (1959-), professor a la Universitat de Tsinghua i coeditor de la important revista *Dushu* des de 1996 a 2007. És un autor que es relaciona políticament amb el **corrent de la nova esquerra**, i coincideix amb alguns altres intel·lectuals en la necessitat que té el país d'equilibrar el desenvolupament econòmic amb supòsits com el de la igualtat social i el sosteniment ecològic com a resposta al procés d'industrialització nacional ràpid i devorador. Aquesta doble preocupació ubica la seva actitud com a intel·lectual i el seu diagnòstic sobre el present:

"China está atrapada entre los dos extremos de un socialismo desorientado y un capitalismo corrupto y sufre las consecuencias de los peores elementos de ambos sistemas... Estoy a favor de orientar al país hacia las reformas de mercado, pero el desarrollo de China debe ser más equitativo y equilibrado. No debemos dar prioridad total al crecimiento del PIB excluyendo los derechos de los trabajadores o el medio ambiente."

Wang, H., citat a Mark Leonard (2008). *¿Qué piensa China? El debate interno sobre su futuro* (pàg. 49). Madrid: Icaria Antrazyt.

Els pensadors xinesos de la diàspora, aquells que han fet la seva tasca filosòfica fora del país, són responsables de gran part de la tasca de difusió de la història de la filosofia xinesa a Occident. Un d'ells, **Wing-tsit Chan** (1901-1994), és una de les figures clau per a entendre els diàlegs entre filòsofs orientals i occidentals. Des de la Universitat de Hawaii va publicar nombrosos articles en què va desgranar els principis fonamentals de la filosofia xinesa. La seva obra

Source Book in Chinese Philosophy (1963) i les seves nombroses traduccions a llengües occidentals de textos filosòfics xinesos continuen essent de gran ajuda per a disposar d'una introducció a la llarga història filosòfica xinesa.

Un altre filòsof, **Du Weiming** (Wei-ming Tu) (1940-), també ocupa un lloc destacat entre els intel·lectuals actuals. Doctor en Història Intel·lectual Xinesa a Harvard el 1968, ha estat professor a Harvard i també a les universitats de Princeton i Califòrnia. Una de les seves línies d'estudi consisteix a trobar bases sòlides per a la modernització del confucianisme. La seva pretensió parteix d'una perspectiva que vol accentuar les característiques religioses del confucianisme.

Al seu torn, en aquesta revisió del confucianisme Du Weiming insisteix a mostrar els errors interpretatius que es produeixen si s'estudia la tradició confuciana des dels supòsits metodològics de la filosofia occidental.

Aquesta menció breu a uns quants pensadors contemporanis sembla coincidir en la cerca d'una identitat filosòfica i intel·lectual pròpia, fora dels marges tancats de la seva adjectivació occidentalitzant o asiàtica. Aquesta "**emancipació intel·lectual**", en paraules d'un altre pensador del corrent de la nova esquerra, **Cui Zhiyuan** (1963-), pot ser el camí que es treballi en el camp de la filosofia en el futur. Podem concloure amb l'anàlisi del polític **Gang Yang** de què veurem l'encert o la deriva en el futur:

"Hoy podemos ver tres tradiciones en China. Una es la tradición forjada durante los 28 años de la era de la reforma [...] de la idea del «mercado en el centro», lo que incluye muchos conceptos como la libertad y los derechos. Otra tradición se formó en la era de Mao Zedong. Sus principales características son la lucha por la igualdad y la justicia. La última tradición se formó durante los miles de años de civilización China, a la que tradicionalmente nos referimos con el nombre de cultura confuciana. En el pasado nos hemos comportado con frecuencia como si esas tres tradiciones estuvieran en conflicto las unas con las otras. Pero no lo están."

Gang, Y., citat a Mark Leonard (2008). *¿Qué piensa China? El debate interno sobre su futuro* (pàg. 29). Madrid: Icaria Antrazyt.



Du Weiming (Wei-ming Tu) (1940)

2.3. La filosofia occidental a Corea

Antonio José Doménech del Río

En els últims anys de la dinastia Joseon, quan la cultura occidental va ser importada i el perill d'invasió estrangera es feia cada vegada més apressant, el pensament de la **il·lustració** es va expandir ràpidament entre una part dels intel·lectuals coreans.

Aquestes idees il·lustrades van representar un intent, per mitjà de la tecnologia científica i introduint institucions occidentals, de reformar i modernitzar la nació. Aquestes idees es van formar al començament de 1870 i entre els estudiosos més representatius es trobaven **Pak Kyu-su**, **O Kyeong-seok** i **Yu Hong-ki**. Aquests homes van viatjar a la Xina i van presenciar els avenços de

la civilització occidental, i també la situació internacional, i consegüentment van advocar per l'obertura de Corea, la introducció i la utilització de la tecnologia d'Occident.

Aquests intel·lectuals estaven convençuts que la raó del retard de la Corea Joseon en el desenvolupament de la tecnologia científica i industrial estava en les seves institucions polítiques i socials i, per tant, van defensar la reforma d'aquestes estructures. Van proposar el canvi del llavors vigent sistema polític de monarquia per una monarquia constitucional, la lliure assignació i elecció de persones per als càrrecs sense atendre la seva classe social i, en l'àmbit econòmic, la promoció de la indústria moderna per mitjà del desenvolupament del ferrocarril, els vaixells de vapor i les comunicacions telegràfiques. Però la realització d'aquests objectius va desembocar en una sèrie de conflictes socials que van arribar al seu cim amb l'anomenada *Reforma Kabo* (甲午更張) el 1894.

La reforma del sistema d'exàmens i funcionaris, l'anomenat sistema *ka-bo* (pilar de l'estructura feudal de la nació), va representar un moment decisiu en el procés de reforma de la societat coreana. L'any 1894 es pot considerar com el moment simbòlic del començament d'una nova etapa en el pensament modern de Corea. Aquesta reforma va produir un fort moviment social que pressionava per la modernització de les estructures de govern i de la societat en general.

Davant d'aquesta situació, el pensament confucianista es va dividir en dues escoles. L'"escola positiva", admiradora de la cultura xinesa i oposada a tota influència externa, especialment la influència japonesa; i l'"escola negativa", que es va desmarcar tant del que era antic com del que era nou.

Després d'aquest període i coincidint amb el canvi de segle es produeix la introducció a Corea de la filosofia occidental moderna, malgrat que la primera importació del pensament occidental a Corea es localitza al segle XVII, quan les idees occidentals portades des de la Xina es van estendre entre alguns pensadors coreans. Aquestes idees van venir juntament amb les doctrines cristianes, i al conjunt de totes aquestes se'ls va donar el nom de *Seohak* ('la Doctrina d'Occident').

Però la filosofia com a ciència va ser introduïda per primera vegada a Corea al voltant de l'any 1910, quan **Yi Cheong-Jik** (1841-1910) va escriure *Estudi Comprensiu de la Filosofia de Kant* i **Yi In-Jae** (1870-1929) va publicar *Guia a la Filosofia Grega Antiga*. **Yi Cheong-Jik** en la seva obra considera l'obra de Kant de gran rellevància a causa de les seves teories sobre moralitat i pràctica. Per a Yi la filosofia moral de Kant pot ser comparada amb el concepte confucianista d'"humanitat" (仁). Considera el pensament de Kant com a sagrat i s'arriba fins i tot a fer la pregunta, "no devia ser Kant un filòsof oriental renaixut a

Occident? Per mitjà de la seva investigació sobre Kant, Yi reafirma la seva visió sobre la universalitat de les idees de Confuci, i rebutja la recerca d'altres de noves.

Els primers filòsofs que van investigar la filosofia occidental eren erudits confucians que només coneixien els llibres procedents de la Xina. Per tant, la seva investigació depenia d'obres escrites o traduïdes del japonès per autors xinesos. És per això que es pot dir que durant aquest primer període la filosofia coreana va dependre directament de la interpretació que els japonesos feien de les idees filosòfiques occidentals.

A més, durant aquesta època, Corea estava ocupada pels japonesos, que mantenien una relació especial amb Alemanya. Això va provocar que en les primeres etapes del desenvolupament modern de la filosofia a Corea, el concepte de *filosofia occidental* era pràcticament sinònim del de *filosofia alemanya*.

Cheon Pyeong-Hun (1860-?), un altre dels principals filòsofs d'aquesta època, en el seu llibre *Una Introducció a la Filosofia de la Ment*, defineix la filosofia com la ciència que busca els principis bàsics. Cheon considerava Plató i Kant com els més grans filòsofs de la història, i afirmava que la teoria de l'idealisme va ser proposada a Occident per Kant i a Orient per Confuci.

Aquests dos exemples de Yi i Cheon mostren com en aquest primer període d'introducció de la filosofia occidental, els pensadors coreans, usant fonts secundàries de la Xina i el Japó, intenten introduir les noves idees occidentals mantenint, alhora, el pensament tradicional confucià.

Durant l'època colonial japonesa, ser un pensador modern significava sobretot fomentar les idees nacionalistes i contra l'invasor entre el poble coreà. Aquesta va ser la tasca fonamental d'homes com **Chang Chi-yon** (1861-1921) i **Shin Chae-ho** (1880-1936), que van sacrificar la seva vida per la causa de la independència coreana. Un altre nom important va ser el de **Chu Shi-gyong**. Va ser el precursor de l'estudi científic de la llengua coreana i el responsable de la sistematització de la gramàtica coreana. Chu va tenir un paper fonamental en el despertar de la consciència nacional del poble. La llengua coreana es va convertir en un símbol de la lluita contra el poder japonès. Molts seguidors de Chu van patir la presó, i fins i tot la mort, per defensar les idees proposades per ell.

Entre els filòsofs d'aquesta època cal destacar també la figura de **Shin Nam-Cheol** (1906-1957). Aquest pensador va intentar respondre a la situació tràgica per la qual passava el seu país a causa de la invasió japonesa i posteriorment

a la divisió del país. El 1948 va escriure una obra titulada *Història de la Filosofia*, en la qual es mostra seguidor de les teories esquerranes hegelianes i critica l'aparició del nazisme, a més d'atacar el feixisme japonès.

El 15 d'agost de 1945 es produeix l'alliberament del poder colonial japonès. Però no va ser un alliberament real i complet, ja que la península va ser dividida en dues meitats, sota el control dels Estats Units i la Unió Soviètica. Aquesta situació política de divisió va tenir una influència decisiva en els cercles filosòfics: els filòsofs coreans es van dividir en dues tendències, els **marxistes** i els no marxistes. Els no marxistes s'inclinaven cap a l'idealisme alemany, el **neokantisme**, i l'**existencialisme**. Aquests dos corrents proposaven diferents principis filosòfics per a la reconstrucció de la nació, i l'organització de la societat. Després de la guerra de Corea de 1950-1953 molts d'aquests filòsofs també van haver de triar la meitat del país en què volien viure.

Els filòsofs marxistes, que durant el mandat japonès havien lluitat contra l'imperialisme i el feixisme i havien promogut el moviment d'independència nacional, van passar a representar després de l'alliberament un paper molt actiu en el camp social, polític i acadèmic. Però després de la proclamació de la primera república coreana, de marcat caràcter antimarxista, la promoció activa de la investigació sobre el marxisme sobtadament va desaparèixer, i es va promoure una política nacional anticomunista.

Un dels filòsofs més grans coreans d'aquesta nova època de la història va ser **Pak Chong-Hong** (1903-1976). Va escriure un llibre, *La Lògica Cognitiva*, i un article, "Estudi sobre la Negació", que van ser molt importants en el procés d'assimilació de les idees filosòfiques occidentals. Però aquest autor també va intentar durant tota la seva vida acadèmica reconciliar el pensament occidental, sobretot l'idealisme hegelian, amb el pensament tradicional coreà, i crear així un sistema de pensament propi.

Si haguéssim de fer una llista dels pensadors occidentals que més han influït en els filòsofs coreans podríem incloure els següents: Kant, Hegel, Heidegger, Plató, Marx, Husserl, Nietzsche, Aristòtil, Wittgenstein i Jaspers.

Però a partir dels anys setanta es produeix una entrada molt forta de pensadors angloamericans que van aconseguir arrabassar el predomini gairebé exclusiu dels pensadors alemanys. I a partir dels vuitanta, amb el moviment de lluita per la democràcia en contra de la dictadura militar, es produeix un nou ressorgiment de les idees marxistes, per a un altre cop, als noranta, després de la caiguda de la dictadura i del Teló de Ferro a Occident, tornar predominantment a la filosofia americana. Els autors més llegits i investigats entre els filòsofs angloamericans han estat Wittgenstein, Popper, Dewey, Whitehead i Hume.

Però en aquests últims anys s'està produint, entre els filòsofs coreans, un fort retorn a les idees filosòfiques tradicionals, sobretot pertanyents al confucianisme, a la recerca d'una resposta a la crisi social i de valors per la qual travessa la nació.

3. Els nous moviments religiosos

Antonio José Doménech del Río

Les noves religions són un fenomen relativament recent dins del nostre món. Moltes d'elles són fruit de la modernitat, dels canvis en les formes de vida i de pensament, en multiplicar-se les relacions entre diferents cultures i tradicions religioses, del contacte amb les noves teories científiques, i també de la nova sensibilitat cap a la llibertat i la pluralitat religiosa. Tots aquests elements han donat lloc a una multitud de nous grups religiosos amb creences i pràctiques molt diverses.

Es pot parlar de centenars de noves religions en el context de l'Àsia oriental, amb ritus i creences molt diferents, i també marcadament diferenciades pel nombre de seguidors. Algunes són petits grups amb un mínim impacte en la societat, mentre que d'altres estan implantades en l'àmbit mundial. Algunes es consideren hereves de les religions tradicionals, com el buddhisme, el taoisme, el confucianisme, el shintoisme o el xamanisme. D'altres, al contrari, són moviments totalment nous, independents de les tradicions anteriors.

Un dels elements més fonamentals en la majoria d'aquestes noves religions és el **sincretisme**, entès com una combinació molt dinàmica d'elements provinents de diferents credos que té com a finalitat en la major part dels casos assolir una religió perfecta que satisfaci tant les aspiracions de desenvolupament interior, com la construcció d'una convivència global no conflictiva i de models d'explicació del món adaptats a la realitat actual.

Aquesta tendència a produir una síntesi dinàmica entre les diverses tradicions religioses ha tingut un dels seus punts clau justament en aquesta àrea del món i, en particular, el Japó i Corea. La Xina, per les seves circumstàncies socials i polítiques, on la llibertat dels grups religiosos ha estat molt limitada i controlada pels estaments polítics, no ha viscut aquest fenomen de les noves religions d'una manera tan espectacular. De fet, un dels elements necessaris per al desenvolupament d'aquestes noves religions és la **llibertat i el pluralisme religiós**. Tant al Japó com a Corea l'aparició en gran nombre de les noves religions coincideix amb la proclamació oficial de la llibertat de culte, que encara no s'ha fet totalment realitat en el cas xinès.

Moltes d'aquestes noves religions prenen elements propis de la **religiositat popular** i comporten moltes pràctiques de tipus **màgic i curatiu**. Estan molt centrades en les necessitats d'aquest món i volen donar una resposta a les preocupacions i problemes que els seus seguidors troben en aquesta vida. Això

també porta en molts casos a la proclamació d'una **era futura paradisiàca en aquest món**, en la qual tots els éssers podran viure en pau i abundància. En algunes d'aquestes noves religions es predica l'arribada d'un **gran líder religiós** que guiarà els seus seguidors cap a aquest món nou.

3.1. Les noves religions al Japó

El concepte de "noves religions" és una traducció de l'expressió japonesa *shinko shukyo* (o la seva abreviatura *shin shukyo*, 新宗教). Aquests moviments al Japó tenen les seves arrels tant en les religions tradicionals com en un origen laic. És molt difícil classificar-les, ja que els seus trets són molt variats: de tipus messiànic, mil·lenaristes, utòpiques, revivalistes, escatològiques, curatives, etc. Això fa que sota l'epígraf de *noves religions* s'agrupi una enorme diversitat de grups religiosos.

Aquestes noves religions han canviat el panorama religiós del Japó. Davant les dues grans religions tradicionals japoneses, shintoisme i buddhisme, i la més recent tradició, el cristianisme, que han passat per períodes d'estancament, aquests grups s'han convertit en una de les forces religioses més importants de la nació, amb una extraordinària vitalitat i capacitat d'acció en la societat.

3.1.1. Marc històric en què van sorgir les noves religions

En el mòdul dedicat al shintoisme ja vam veure com el 1882 el nou govern Meiji va dividir el shintoisme en dos grups diferents: "Jinja-shinto" ('shinto d'estat'), de caràcter oficial, i el "Kyokai-shinto" ('shinto de religió') d'estricta caràcter religiós. A més, també és necessari tenir en compte que durant el període Tokugawa (1600-1868) els líders religiosos en general es preocupaven poc dels seus fidels i d'atendre les seves necessitats espirituals, en gaudir del benefici de nombrosos privilegis atorgats pel govern. Aquests dos factors històrics tindran una gran importància en el naixement del fenomen de les noves religions.

Les masses populars van buscar el suport i l'ajuda en associacions lliures, anomenades *ko* (講), que organitzaven freqüentment pelegrinatges a temples famosos shintoïstes a la recerca de l'ajuda dels grans déus nacionals.

També van començar a buscar el consol en pràctiques de tipus magicoreligiós que els podien proporcionar salut i béns terrenals. Moltes d'aquestes pràctiques eren de tipus xamanístic. En general, podem dir que les classes populars desencisades amb les religions tradicionals van tornar cap a la religiositat popular per trobar on satisfer les seves necessitats espirituals i humanes.

Aquests moviments populars van alimentar les revolucions camperoles del final del període Tokugawa i començament de la nova era Meiji. El poble estava molt descontent, i anhelava un canvi social. En aquestes circumstàncies,

Vegeu també

Vegeu en el primer apartat del cinquè mòdul de l'assignatura l'epígraf dedicat al shintoisme en la Restauració Meiji.

i després de repetits intents fallits de rebel·lar-se per la força, en veure la impossibilitat de la revolució política, van buscar alternatives en pràctiques religioses populars.

Amb el canvi del règim del shogunat al poder imperial, el poble no va experimentar cap canvi que millorés el seu nivell de vida. I va ser aquest cúmul de circumstàncies el que va donar origen a nous moviments religiosos, que prometien un canvi social al món sota el lideratge de personatges molt carismàtics. Aquests moviments es van distingir clarament de les formes tradicionals existents del shintoisme i de les múltiples branques del buddhisme.

Altres circumstàncies sociològiques que van contribuir a l'aparició de les noves religions en la història més recent del Japó van ser el ràpid creixement econòmic de la nació i el procés d'urbanització de la societat a partir dels anys seixanta. Es va passar en poques dècades d'una societat fonamentalment rural al fet que la població visqués en la seva immensa majoria a les ciutats. Aquestes circumstàncies van fer que els interessos d'aquesta població urbana canviessin radicalment i també les seves expectatives espirituals. Les religions tradicionals no es van saber adaptar amb prou rapidesa a aquest canvi i, al contrari, els nous moviments religiosos havien nascut per donar una resposta a les necessitats de la gent comuna en la seva nova realitat històrica i social.

3.1.2. Trets comuns de les noves religions al Japó

La característica més fonamental d'aquests moviments és el seu **caràcter sincrètic**. De fet, encara que reben el nom de *noves religions*, majoritàriament prenen la seva inspiració de les religions tradicionals.

Un element que freqüentment prenen del buddhisme japonès és el ritual en memòria dels morts. Per exemple, la nova religió *Reiyukai* l'ha transformat en un ritual religiós essencial per a l'home modern.

Del shintoisme prenen la visió d'un món poblat de *kami*, als quals els éssers humans han de respondre. En molts casos els *kami* es converteixen en la principal font de revelació per als fundadors de les noves religions. Del confucianisme la principal idea adoptada per bon nombre de grups és la centralitat de la família com a fonament de la societat i l'obligació divina de salvaguardar-la.

També el taoisme ha ofert elements per a aquestes religions, sobretot nocions cosmològiques. Per exemple, el fundador de *Konkokyo* va prendre una de les divinitats taoistes, *Konjin*, prèviament considerada malèvola, i després de rebre la revelació que *Konjin* era una divinitat benèvola va fundar la seva nova doctrina. La religió popular també ha exercit una influència. Les pràctiques

xamanístiques també han tingut un paper important en la fundació d'alguns d'aquests grups. L'experiència de possessió xamanística s'ha convertit en alguns casos en la revelació i l'esdeveniment fundacional d'algunes d'elles.

Una altra característica bastant generalitzada és el **caràcter màgic** de moltes de les seves doctrines. Proclamen que poden rescatar les persones de les seves situacions de dificultat, malaltia, dolor, etc., i tornar-los la felicitat i la salut. Aquest ha estat un dels seus majors atractius per als seus nous seguidors.

També cal destacar la seva **preocupació per les coses d'aquest món**. Els principals problemes que són discutits en les seves reunions i ritus són la família i la salut, seguits del problema de com atreure nous membres. Aquestes preocupacions neixen de la situació i les necessitats per les quals estaven passant la gent comuna i a què ningú no donava una resposta.

Quant a l'**aspecte organitzatiu**, cal destacar dues característiques: la importància donada als membres **laics** i el gran esforç per **atreure nous** membres a les seves files. Mentre que les religions tradicionals se centraven en la tasca dels seus clergues, en les noves religions són els membres laics els que porten el pes més gran de les activitats i la propagació de la fe. Això ha estat un element essencial per a la seva ràpida difusió. Els nous membres són animats a portar altres adeptes i d'aquesta manera assegurar la supervivència del grup.

3.1.3. Principals noves religions japoneses

Resulta molt difícil fer una classificació de les noves religions al Japó a causa de la gran varietat que n'hi ha i la barreja que fan d'elements provinents de fonts i tradicions molt diferents. La classificació més comuna es fixa en la religió tradicional en què s'inspiren, però aquesta classificació en molts casos també resulta molt inexacta. Intentarem usar diverses tipologies i presentar-ne algunes de les més importants.

Religions relacionades amb el **shintoisme**:

Izumo-Taishakyo, constituïda el 1882; aquest grup reclama el valor històric del déu *Okuni-nushi* d'Izumo, i destaca per les seves cerimònies i pràctiques endevinatòries.

Shinrikyo, fundada el 1894; considera l'heroi mitològic *Nigi-hayahi-no-Mikoto* com el seu fundador. Creu en el poder il·limitat dels déus i demana una especial devoció a la nació del Japó.

També hi ha un grup de noves religions relacionades amb el shintoisme però molt especialment amb els *kami* que habiten a les **muntanyes**: *Jikko-Kyokai*, *Fuso-Kyo*, *Ontake-kyo*.

Religions relacionades amb el **confucianisme**:

Shuseiha, constituïda el 1876; intenta ser una síntesi entre shintoisme i confucianisme. El seu fundador va ser *Nitta Kumiteru*.

Taiseikyo, fundada el 1882 pel samurai Hirayama Seisai. Basada en l'ètica confuciana i les creences shintoïstes. Manté una actitud positiva cap a la ciència, les arts i els negocis; els seus adeptes practiquen cerimònies de purificació, l'horòscop, l'endevinació, i les tècniques de meditació i respiració.

Entre les noves religions més populars que han aparegut a partir del **segle XX** podem destacar les següents:

Seicho-No-Ie, fundada el 1930; amb nombrosos adherits a l'estranger i estesa per moltes nacions. La seva principal doctrina és que totes les religions són bones, perquè en realitat són solament una. L'ésser humà és fill de Déu mitjançant el seu esforç de portar "la veritat a la seva vida".

Reiyu-Kai, fundada el 1923; venera els avantpassats com a salvació del Japó i l'harmonia social. També practica la curació per la fe, i la formació de petites cèl·lules grupals per a la resolució de problemes.

Rissho-Kosei-Kai, fundada el 1938; té com a base de la seva doctrina els ensenyaments del *Sutra del Lotus*. Posa l'èmfasi en l'harmonia social i la interrelació entre totes les persones i les coses de l'univers. És un moviment essencialment laic. Dedicava una gran veneració als avantpassats. És una de les noves religions que té un major nombre d'adeptes, uns set milions.

Soka-Gakkai, fundada el 1930; és també una de les que té un major nombre de fidels al Japó i també amb nombrosos seguidors fora del país. Posa l'èmfasi en la naturalesa búddhica inherent en tot ser humà que es pot manifestar amb pràctiques religioses. Promou activitats socials de tipus educatiu, de lluita per la pau, publica periòdics, revistes i fins i tot ha fundat un partit polític.

Sekai-Kyusei-Kyo, fundada el 1935; segons els seus ensenyaments, el món s'aproxima al judici final, i després vindrà el Paradís a la Terra. Predica la purificació de la raça humana com a preparació per al judici final, i el seu fundador, Okada, és el missatger de Déu per a guiar els homes a construir el Paradís. Rebutgen totes les coses artificials, medecines, fertilitzants, etc., i practiquen la curació per la fe.

Sutra del Loto

Basat en els sermons predicats per Buddha, és un dels textos més sagrats de la tradició budhista mahayana. El contingut fonamental del *Sutra del Lotus* és que tots els éssers posseïxen la "naturalesa de Buddha". Aquesta pot ser concebuda com la capacitat d'oferir una compassió universal. Aquesta naturalesa de Buddha cal expressar-la plenament per mitjà d'una vida dedicada a l'oració, la meditació i buscant l'ajuda dels bodhisatves.

3.2. Les noves religions a Corea

Al final del segle XIX i el començament del segle XX, van sorgir a Corea una sèrie de moviments polítics, filosòfics i religiosos amb un fort caràcter nacionalista i de renovació social. D'aquests moviments va néixer un gran nombre de noves religions, entre les quals les més destacades són el chondogyo i el buddhisme Won, que van tenir un paper molt important dins del moviment independentista contra el poder colonial japonès.

3.2.1. Marc històric en el qual van sorgir les noves religions

Podem esmentar diversos motius pels quals es va produir aquesta aparició sense precedents de nous moviments religiosos a Corea. Va ser el resultat d'un període caòtic tant en l'àmbit polític com en l'àmbit econòmic que s'estén per tota la segona meitat del segle XIX. El país estava en la pitjor situació política exterior de la seva història. D'una banda, les potències occidentals eren en plena campanya imperialista a l'Àsia i, de l'altra, el Japó també començava la seva expansió colonial cap als seus veïns asiàtics. Davant d'aquests perills, la reacció del govern coreà no va resultar la més apropiada.

Les religions tradicionals coreanes, buddhisme, confucianisme i xamanisme, havien perdut la seva vitalitat i no eren capaces d'oferir una resposta en aquell moment de crisi i perplexitat. El sorgiment d'aquestes noves religions va ser un intent de trobar una solució religiosa a una situació **d'inestabilitat i transició**, amb la pretensió d'establir una nova societat i una nova moral en un període de decadència.

El desenvolupament històric de les noves religions es pot dividir en **tres etapes**.

1) La **primera etapa** s'inicia a mitjan segle XIX amb el **Moviment Tonghak** ('Ensenyament de l'Est') i altres grups associats a aquest moviment que intentaven donar una resposta a la situació d'inestabilitat i caos pels qual passava el país.

2) La **segona etapa** està dominada pel naixement de noves religions durant el període de la **invasió japonesa**. Molts dels grups que van néixer en aquesta època es van establir entorn de la muntanya de Kyeryongsan, especialment al poble de Sindo-an o Sindo-nae, a prop de la ciutat de Taejon. Aquest lloc estava associat a la profecia que indicava que la capital d'una nova dinastia seria construïda en aquest lloc després de la caiguda de la dinastia Joseon (o Choson). L'aparició d'aquests moviments religiosos està relacionada amb la situació d'opressió colonial i les esperances d'alliberament nacional.

3) La **tercera etapa** correspon al període que va seguir l'**alliberament de Corea** del poder colonial japonès i a la guerra de Corea. Durant aquesta dècada de sofriment per a Corea, molts grups religiosos van créixer oferint esperances a un poble submergit en el sofriment i la pobresa. Moltes de les noves religions sorgides en aquest període prenen la seva inspiració del cristianisme, que es va expandir veloçment durant aquesta època.

3.2.2. Trets comuns de les noves religions a Corea

És difícil determinar el nombre exacte d'aquestes noves religions però s'estima que n'hi ha entorn de 250 o 300, i els seus fidels representen aproximadament el 10% de la població.

Encara que aquests grups són molt diferents, hi ha alguns trets comuns a la majoria d'ells. La primera característica és el seu **sincretisme** de tota classe de doctrines preses de les religions tradicionals ja existents a la península, d'altres sectes religioses o de les creences populars. Moltes d'aquestes religions van

buscar la seva base metafísica en el buddhisme, mentre que el confucianisme va aportar els elements relatius a l'ensenyament moral i l'organització de la societat; l'ús de pràctiques de meditació i cultivació és una herència del taoisme.

Una segona característica és el seu **caràcter escatològic**. És a dir, la majoria d'aquestes religions profetitzen l'arribada d'una època paradisiàca a la terra. La majoria dels líders l'arribada del final d'una era que portarà guerres, malalties i altres calamitats; després de la qual sorgirà una nova era en què el paradís serà una realitat a la terra; una era en què totes les injustícies i calamitats que hi ha a la terra desapareixeran i no hi haurà més discriminació entre rics i pobres, races, sexes, etc.

En tercer lloc, la majoria d'aquestes religions predica l'arribada d'un **salvador**, juntament amb l'arribada del **nou món**. Aquesta figura coincideix en molts casos amb els fundadors de les respectives religions, els quals s'identifiquen amb els líders de les religions tradicionals, Maitreya Buddha, Jesús, etc.

Una altra característica d'aquests moviments és el seu fort **caràcter nacionalista**. La majoria considera que Corea serà el centre del nou paradís terrenal i que el nou redemptor sortirà d'aquesta terra. Corea oferirà al món una nova ètica global que farà possible l'arribada de la "gran pau" a tota la terra. Aquest caràcter nacionalista va fer que els seus membres es comprometessin molt intensament en el moviment d'alliberament de la nació contra el poder colonial.

3.2.3. Principals noves religions coreanes

Hi ha dues noves religions coreanes que destaquen per sobre de la resta, el chondogyo i el buddhisme Won.

1) Chondogyo

El chondogyo sorgeix al final del segle XIX. Va néixer a partir d'un corrent filosòfic anomenat *Tonghak*. El fundador i primer líder del chondogyo va ser **Choe Cheu** (1824-1864). Va ser un moviment que va néixer en un intent de millorar la vida de la gent comuna i reformar el poder polític. Però va ser el 1905 quan va prendre plenament la forma de religió com a reacció a la traïció d'alguns dels seus adeptes, que havien començat a donar suport als intents imperialistes japonesos. El primer de desembre d'aquell any, Son Byong-hi va canviar oficialment el nom de *Tonghak* pel de Chondogyo, donant-li més caràcter religiós. Aquesta religió va prendre un paper central en el moviment independentista.

Algunes de les doctrines bàsiques d'aquesta religió són la creença en un déu, anomenat Hanulnim, el Senyor del Cel. Es tracta d'un déu que habita en tots els éssers. L'home no ha estat creat per déu sinó que déu habita en l'home. Déu és la totalitat i l'home una part d'aquesta totalitat. Es tracta, per tant, d'un deisme. D'aquesta manera es pot dir que l'home és idèntic que Hanulnim.

Cada persona porta déu i, per tant, la dignitat de l'ésser humà és la mateixa que la de déu. D'aquest principi es construeix el principi fonamental de l'ètica del chondogyo: "actua com a home així com si fossis Hanulnim".

La persona té la capacitat de manifestar l'esperit de déu en la seva vida i d'arribar a ser el subjecte creador de la història. A més, aquest principi implica que tots els éssers humans han de ser tractats com a iguals, no hi pot haver discriminació. Servir déu significa servir els altres humans, en els quals resideix la divinitat. La millor manera de servir els altres és conreant la sinceritat i la reverència pels altres. Es pot dir que aquesta religió va ser un intent de revitalitzar i "secularitzar" la tradició confuciana, responnent a les necessitats de la gent en un període de crisi nacional. Però el camí pràctic proposat per assolir l'objectiu de convertir-se en l'home ideal del confucianisme el van prendre del taoisme i les seves pràctiques de recitació i cultivació.



Temple del chondogyo a Seül

2) Buddhismisme Won

El buddhisme Won va ser fundat el 1916 al sud del país, Yonggwang, per **Park Chung-bin** (1891-1943) o **Sot'aesan**, el seu nom religiós. Encara que té les seves arrels en el buddhisme tradicional, aquesta nova religió va prendre un nou rumb separant-se del buddhisme tradicional de la mà del seu fundador. Aquest va aconseguir la seva gran il·luminació el 1916 i va proclamar que el buddhisme havia de ser practicat per tot el món, amb independència de la seva ocupació; i que el Buddha-dharma havia de ser realitzat en la vida diària. Va ensenyar la doctrina filosòfica *d'Il Won (Sang)* (Figura del Cercle de la Unitat), en la qual es basaria tota la resta de la doctrina del buddhisme Won.

El buddhisme Won proclama que la força i el principi que governa tota l'existència neix i es manté a partir d'una gràcia divina anomenada *eun*. L'objectiu de l'existència humana consisteix a realitzar en la vida personal i en la societat aquesta bondat divina. Per a això és necessari un cultiu personal constant i una recerca contínua de la veritat. L'eslògan del buddhisme Won és "una veritat, un món, una família, un lloc de treball."

El símbol d'aquesta unitat és el *Won*, que significa 'Cercle'. *Il Won Sang* és l'origen de tots els éssers i, per tant, la il·luminació sobre l'origen del propi ésser implica la il·luminació sobre l'origen de tots els éssers de l'univers. És l'estat on no hi ha diferència entre l'"Ésser" i el "No-Ésser", l'estat on no hi ha diferència entre naixement i mort, bo i dolent. Per tant, la doctrina de *Il Won Sang* proclama que Buddha es manifesta en tots els llocs; i totes les coses han de ser fetes com un oferiment a Buddha.

Segons el buddhisme Won, s'ha de practicar la meditació contínuament i a tot arreu. Per mitjà d'aquesta pràctica podem recuperar l'autèntica naturalesa del nostre ésser, alliberar-lo d'enganys, lligams i distraccions. Actualment el buddhisme Won és promotor de molts moviments i grups d'acció social, i també de diferents activitats i iniciatives per a promoure el diàleg i la unitat entre les diferents religions.

Hi ha moltes altres noves religions, algunes de les quals estan caracteritzades pel seu fort nacionalisme com és el cas del Taejong-gyo, i potser la més coneguda internacionalment és l'Església de la Unificació, *Tongil-gyo*. L'Església de la Unificació va ser fundada a Seül per Mun Seonmyong el 1954. Aquest moviment, que s'ha estès per tot el món, predica que en els seus seguidors s'ha realitzat el pla definitiu de Déu per a l'univers, i el seu fundador ha estat identificat com el Senyor de la Segona Vinguda (i la seva dona com la Mare de l'Univers).

3.3. Les noves religions a la Xina

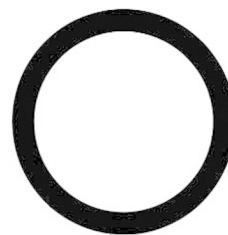
Tractar el tema de les noves religions a la Xina resulta molt més complicat que en el cas del Japó i Corea, on el fenomen té ja una història de més d'un segle.

En primer lloc, hem de considerar la falta de llibertat religiosa i d'associació que hi ha a la Xina, que limita molt les possibilitats d'aquests grups. Com hem dit a l'inici d'aquest apartat, una de les condicions primordials per a l'aparició dels nous moviments religiosos és la llibertat religiosa. En el cas de la Xina, el control governamental sobre les tradicions religioses impedeix la creació de grups religiosos que no comptin amb el beneplàcit de la institució política.

3.3.1. El *Falun Gong*

Potser el cas més popular i conegut ha estat el del grup *Falun Gong*. Aquest grup, que per les seves característiques el podem incloure dins de la categoria de les noves religions, va sortir a la llum en la premsa internacional a partir del seu enfrontament amb el Partit Comunista Xinès l'abril de 1999.

El 25 d'abril de 1999, més de 10.000 seguidors del *Falun Gong* (aquesta és l'abreviació de *Falun Xiulian Dafa*, 'el Gran Mètode per a la Pràctica de la Roda de la Llei') es van reunir a Xinhuaamen, a les portes de la seu central del Partit Comunista Xinès, per protestar contra les declaracions del govern que acusaven aquest moviment de ser un culte supersticiós que "rentava" el cervell dels seus seguidors.



El "Cercle de la Unitat" del buddhisme Won

El 22 de juliol de 1999, només tres mesos després d'aquesta protesta, el govern xinès va prohibir i va il·legalitzar el *Falun Gong*, i va declarar que la seva eradicació era un imperatiu polític.

El fet que aquest grup aconseguís reunir aquest nombre de seguidors en una protesta contra el govern i que en pocs anys des de la seva fundació, el 1992, hagués aconseguit establir més de 23.000 centres per tot el país, amb un nombre de membres, segons xifres del govern, de més de dos milions (sens dubte una xifra molt més baixa de la real, ja que algunes fonts parlen de més de cinquanta milions), explica el fet que els poders polítics se sentissin amenaçats i prenguessin mesures tan radicals.

Totes aquestes dades ens permeten comprendre la gran difusió que aquest moviment, i també altres moviments de característiques similars que sens dubte podem incloure en aquesta categoria de noves religions, tenen en la societat xinesa. Aquesta popularitat es deu també a les condicions socials que s'han donat a la Xina en les últimes dècades: gran moviment de població del camp a la ciutat, i les reformes econòmiques més recents, que han deixat un gran nombre de persones en una situació de buit de valors i ideals per a les seves vides. Molts d'ells han buscat refugi en aquests nous moviments.

3.3.2. Principals trets del *Falun Gong*

El fundador del *Falun Gong*, **Li Hongzhi**, va néixer el 1952 a Gongzhuling, al nord-est de la província de Jilin. Va establir l'"Institut d'Investigació *Falun Gong*" a Pequín el 1992 i en pocs anys va aconseguir reunir entorn d'aquest centre un gran nombre de persones provinents de tots els estrats socials i fins i tot membres del Partit Comunista Xinès. Es va convertir en un fenomen sense precedents en els cinquanta anys d'història de la República Popular de la Xina.

Li Hongzhi, com altres líders de noves religions, proclamava profecies apocalíptiques i s'atribuïa poders sobrenaturals, com la levitació, el poder de volar o de fer miracles. Afirmava ser l'última encarnació de Buddha i va canviar la seva data de naixement per fer-la coincidir amb la del Buddha Sakyamuni.

Una de les claus del seu èxit va ser la incorporació del *qigong* entre les seves pràctiques, molt popular a la Xina en els anys vuitanta i noranta. Segons Li, els practicants de *qigong* són invulnerables a les armes, el foc, i les malalties. Li també ha associat les seves habilitats sobrenaturals amb famosos herois de les arts marcials i la literatura fantàstica de la cultura popular xinesa.

A l'inici, el *Falun Gong* va ser ben acollit pel govern xinès, perquè aquest moviment volia inculcar en els seus seguidors les tres virtuts de la veritat, la bondat i la perseverança, que estaven en la línia del que el Partit Comunista Xinès

sostenia com a base per a mantenir l'harmonia en la societat; sobretot la idea de la perseverança i la paciència per a ser capaços de resistir a les dificultats de la vida.

Però el que va desencadenar el conflicte amb el govern xinès va ser la seva doctrina sobre la supremacia del poder diví sobre l'humà. Li va fer una declaració pública en la qual proclamava que cap govern, inclòs el del Partit Comunista Xinès, no podria solucionar els problemes de la societat xinesa, excepte el poder sobrenatural del Falun Gong. Ells eren l'única resposta possible.

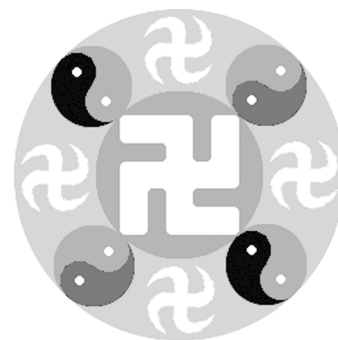
El *Falun Gong*, a més, té una estructura organitzativa perfectament delimitada, la qual cosa també ha afavorit el seu èxit. Al costat d'aquesta estructura organitzativa, posseeix un sistema d'educació dels seus seguidors molt específic. La principal eina és l'anomenat *Falun Gong Xiulian Dafa*, escrit pel mateix Li Hongzhi. La lectura diària d'aquest text durant diverses hores, la meditació i el dejuni són els tres principals elements de la seva pràctica, amb els quals s'aconsegueix el control mental.

Un altre component essencial en aquest moviment i que ja hem constatat en les altres noves religions consisteix a manllevar alguns elements de les religions tradicionals i combinar-los de la manera més satisfactòria per a les seves necessitats.

Segons el taoisme, hi ha mitjans amb els quals les persones es poden deslliurar dels desastres i malalties, i tenir vides molt llongeves. Les persones extraordinàries, a més, poden rebre revelacions dels déus sobre els secrets de les forces del cosmos que poden beneficiar la humanitat. Li afirma que ell ha rebut dels Buddhes anteriors revelacions sobre la veritat de l'univers, i que pot ensenyar a les persones com obtenir "habilitats sobrenaturals", perquè ell pot obrir el "tercer ull" que tota persona posseeix.

Li Hongzhi també ha introduït en els seus ensenyaments el concepte confucià de *Xinxing* (la disposició interior de l'ésser humà) per disciplinar les accions dels seus seguidors. Del buddhisme, Li ha pres la idea d'igualtat. Tots els membres del *Falun Gong* tenen la capacitat de desenvolupar les virtuts i rectificar els seus defectes. Per a això, és necessari conrear el *xinxing* per mitjà de les pràctiques de *qigong*. Li ensenya un igualitarisme popular, malgrat que alhora l'organització és estrictament jeràrquica.

Encara que pren elements pertanyents a altres tradicions, un dels preceptes més estrictes d'aquest moviment és l'**exclusivitat** del seu mètode. Els seus membres no poden practicar cap altra escola d'ascetisme. Només practicant el *Falun Gong* els seus membres es veuran alliberats de les malalties i calamitats. És necessari centrar-se en un sol camí.



Emblema del *Falun Gong*

Qigong

Consisteix en exercicis respiratoris que fan que es desenvolupi el *qi*, l'energia vital que tots tenim en el nostre interior.

Ha estat aquesta exclusivitat del seu mètode i de la seva afirmació de ser l'únic portador de la revelació divina rebuda del Buddha original, la qual cosa li ha portat molts problemes amb les autoritats polítiques i religioses.

Resum

Un element clau per a comprendre l'entrada del cristianisme a l'Àsia oriental és contextualitzar històricament les diferents etapes de contacte, acceptació i confrontació. En primer lloc, és molt important considerar la primera època d'intent de propagació de la religió cristiana durant el segle XVI de la mà dels primers missioners a la Xina i el Japó (Matteo Ricci, Francesc Xavier) i com a resultat de l'arribada de colons procedents de Portugal i Espanya. Després de la prohibició del culte cristià al llarg dels segles XVII-XVIII, al final del segle XIX es produeix un nou intent d'expansió de la religió cristiana amb diferent sort a la Xina, el Japó i Corea.

Pel que fa a l'islam a l'Àsia oriental, és important recordar la manera com es va produir l'arribada de l'islam a la Xina i la importància de les minories ètniques musulmanes (com els Hui) al país. Al Japó i Corea l'arribada de l'islam és molt més recent, té una presència molt limitada i sempre vinculada a les seves relacions amb les nacions musulmanes.

L'estudi de la filosofia occidental que han dut a terme pensadors de la Xina, el Japó i Corea és fonamental per a entendre algunes de les claus de la modernitat a l'Àsia oriental i de la situació contemporània. L'acceptació inicial de la filosofia com a coneixement importat i la seva inclusió com a element d'estudi a les universitats japoneses i xineses, la recerca de la seva adequació al marc cultural tradicional asiàtic i la utilització dels mètodes i de les teories filosòfiques són elements clau per a entendre el procés de modernització de la Xina, el Japó i Corea des del final del segle XIX fins als nostres dies. En el context geopolític internacional particularment convuls i canviant del començament del segle XX, la reflexió filosòfica es converteix en una eina poderosa amb què els pensadors asiàtics van poder resituar, en la teoria i en la pràctica política, la idea de modernitat i progrés nacional. Així mateix, l'estudi de les actituds filosòfiques dels pensadors asiàtics és un reflex fidel de l'espai discursiu entre Orient i Occident que es continua forjant en la nostra contemporaneïtat.

Un altre fenomen destacat és el de les noves religions. Entre les seves característiques generals, destaquen el sincretisme, la influència de les religions tradicionals i de la religiositat popular, uns líders molt carismàtics o el seu caràcter apocalíptic.

El Japó va ser una de les primeres nacions on aquestes noves religions van començar a aparèixer en gran nombre. El final del segle XIX i l'inici del XX, quan van aparèixer aquestes religions al Japó i Corea, era un període de crisi, con-

flictes, de contacte amb Occident, un període de transició i canvi. Es produeix una crisi de les religions tradicionals. Les principals religions noves del Japó estan normalment relacionades amb el xintoisme i el confucianisme.

A Corea trobem dues religions principals, el chondogyo i el buddhisme Won. A la Xina el seu estudi és més difícil, amb relació a la situació política actual, i destaca per sobre de tots els moviments el *Falun Gong*.

Bibliografia

Baquero Cruz, J.; Pazó Espinosa, J. (2009, març). *Japón. Viaje al Otro. Revista de Occidente* (núm. 334). Madrid: Fundación Ortega y Gasset.

Coogan, D. (ed.) (1999). *Religiones del Mundo*. Barcelona: Blume.

Chan, W. (1973). *A Source Book in Chinese Philosophy* (ed. original 1963). Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.

Cheng, A. (2002). *Historia del Pensamiento Chino*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Cheng, Ch.; Bunnin, N. (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy*. Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

Fung, Y. (1966). *A Short History of Chinese Philosophy* (ed. original 1948). Nova York: The Free Press.

Gamer, R. E. (1999). *Understanding Contemporary China*. Londres: Lynne Rienner Publishers.

Gladney, D. C. (1996). *Muslim Chinese. Ethnic Nationalism in the People's Republic* (ed. original 1991). Londres: Harvard University Press.

González Valles, J. (2000). *Historia de la Filosofía Japonesa*. Madrid: Editorial Tecnos.

Goto-Jones, C. (2009). *Modern Japan. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Grayson, J. (1989). *Korea: A Religious History*. Oxford: Clarendon Press.

Ichiro, H.; Fujio, I.; Tsuneya, W.; Keiichi, Y. (ed.) (1974). *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs* (ed. original 1972). Tokyo: Kodansha International Ltd.

Langguth, G. (2003). "Asian Values Revisited". *Asia Europe Journal* (vol. 1, núm. 1, pàg. 25-42).

Lanzaco Salafranca, F. (2000). *Introducción a la Cultura Japonesa: Pensamiento y Religión*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.

Lee, H. (1997). *The advent of Islam in Korea. A Historical account*. Istanbul: IRCICA-OIC Organisation of the Islamic.

Leonard, M. (2008). *¿Qué piensa China? El debate interno sobre su futuro*. Madrid: Icaria Antrazyt.

Mitter, R. (2008). *Modern China. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Siegler, E. (2008). *Nuevos movimientos religiosos*. Madrid: Akal.

Stevens, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Stockwell, F. (1993). *Religion in China Today*. Pequín: New World Press.

Xiao, H. (2001). "Falung Gong and the Ideological Crisis of the Chinese Communist Party: Marxist". *East Asia: An International Quarterly* (vol. 19, núm. 1-2, pàg. 123-143).

Pensament japonès contemporani

González Valles, J. (2000). *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos.

Goto-Jones, C. (2009, març). "Más allá del arrepentimiento. La filosofía de la postguerra y el legado de la Segunda Guerra Mundial". *Japón. Viaje al otro - Revista de Occidente* (núm. 334, pàg. 43-68).

Heisig, J. W. (2002). *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.

Lavelle, P. (1998). *El Pensamiento Japonés*. Madrid: Acento Editorial.

Maraldo, J. C. (1997). "Contemporary Japanese Philosophy". A: Brian Carr; Indira Mahalingam (eds.). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (pàg. 810-835). Londres i Nova York: Routledge.

Masaaki, K. (1958). *Centenary Culture Council Series: Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. IX, Thought*. Tòquio: Pan-Pacific Press.

Nishida, K. (1995). *Indagación del Bien*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. Madrid: Siruela.

Piovesana, G. K. (1964). "One hundred years of Japanese Philosophy. 1862-1962". *Contemporary Religions in Japan* (vol. 5/3, setembre, pàg. 199-206).

Piovesana, G. K. (1965). *Pensamiento Japonés Contemporáneo*. Madrid: Razón y Fe.

Piovesana, G. K.; Yamawaki, N. (1997). *Recent Japanese philosophical thought, 1862-1996: a survey: including a new survey by Naoshi Yamawaki, The philosophical thought of Japan from 1963 to 1996*. Nova York: Routledge.

Stevens, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Tanabe, H. (1986). *Philosophy as Metanoetics*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.

Pensament xinès contemporani

Bianco, L. (1971). *Origins of the Chinese Revolution. 1915-1949*. Londres-Califòrnia: Oxford University Press i Stanford University Press.

Briere, O. S. J. (1956). *Fifty Years of Chinese Philosophy. 1898-1950*. Londres: George Allen & Unwin Ltd.

Cheng, Ch.; Bunnin, N. (eds.) (2002). *Contemporary Chinese Philosophy*. Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers.

Defoort, C. (2001). "Is there such a thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate". *Philosophy East and West* (vol. 51, núm. 3, juliol, pàg. 393-413).

Dirlik, A. (1989). *Revolution and History. The Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.

Leonard, M. (2008). *¿Qué piensa China? El debate interno sobre su futuro*. Madrid: Icaria Antrazyt.

Shi, Y.; Xu, R. (1993). "Developments in Chinese Philosophy over the Last Ten Years". *Philosophy East and West* (vol. 43, núm. 1, gener, pàg. 113-125).

Wu, X. (1998, juliol). "Philosophy, Philosophia, and Zhe-xue". *Philosophy East and West* (vol. 48, núm. 3, pàg. 406-452).

Pensament coreà contemporani

Chong-Hyon, P. (1999). "The Reception of Western Philosophy & Philosophy in Korea". *Korea Journal* (vol. 39, núm. 1, primavera, pàg. 5-21).