

# François Jullien y Roger Ames: Sobre la “sinología comparativa” y la propuesta de un nuevo lenguaje para el estudio de China

François Jullien and Roger Ames – On “Comparative  
Sinology” and the Proposal of a New Language  
to Study China<sup>1</sup>

Cristiano Barros Barreto  
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
cristianombb@gmail.com

**Enviado:** 4 junio 2021 | **Aceptado:** 22 junio 2021

## Resumen

Roger Ames y François Jullien son grandes académicos que escriben sobre pensamiento chino antiguo y, sin embargo, han seguido caminos bastante diferentes en sus investigaciones académicas. En este escrito argumentaré que, aunque sus estilos, teorías y motivaciones son a veces dramáticamente diferentes, ambos autores comparten un interés por combinar la filosofía y sinología en un esfuerzo por develar la existencia de un contraste radical entre China y Occidente. Explicaré que el lenguaje se sitúa al centro de la afirmación de la alteridad china, en cuanto este es visto como reflejo de las inclinaciones procesuales de la antigua China. Así, Ames y Jullien han desarrollado un lenguaje híbrido, chino-occidental, que busca tender un puente entre Oriente y Occidente, y el cual, al mismo tiempo, respeta los límites y conserva la extrañeza propia de ambas tradiciones.

Palabras clave: Sinología, lenguaje, Roger Ames, François Jullien.

## Abstract

Roger Ames and François Jullien are eminent scholars writing on ancient Chinese thought, yet they have followed quite different paths in their academic research. In this paper I will argue that, although their styles, theories and motivations are sometimes dramatically different, both authors share an interest in combining philosophy and sinology in an effort to unveil the existence of a radical contrast between China and the West. I will explain that language is at the center of the affirmation of Chinese otherness, insofar as it is seen as a reflection of the processual inclinations of ancient China. Thus, Ames and Jullien have developed a hybrid Chinese-Western language that seeks to bridge East and West, while at the same time respecting the boundaries and preserving the strangeness of both traditions.

Keywords: Sinology, language, Roger Ames, François Jullien.

---

1 Este artículo fue traducido al español por Manuel Rivera Espinoza.

## Introducción

El presente artículo nos invita a desarrollar un diálogo entre dos de los académicos contemporáneos más conocidos en el ámbito del estudio del pensamiento chino en el mundo occidental: El canadiense Roger Ames (\*1947), que vive actualmente en Pekín, y el francés François Jullien (\*1951), residente en París. Sobre la base de sus escritos y opiniones abordaré el tema más amplio de la filosofía comparada y, a continuación, exploraré cómo esta “conversación virtual” entre Ames y Jullien podría impactar el modo en que abordamos el estudio de las tradiciones chinas, así como la cuestión de la filosofía china.

Roger Ames (Anle zhe 安樂哲), nacido en 1947, estudió filosofía y lengua china en la Universidad de la Columbia Británica y en la Universidad Nacional de Taiwán y, tras su larga permanencia en la Universidad de Hawai‘i en Mānoa, se retiró formalmente en 2016. Sin embargo, Ames sigue activo, dando clases en la Universidad de Pekín. Aunque siempre ha defendido la importancia del diálogo entre la sinología y la filosofía, su interés inicial y principal ha sido el pensamiento chino. Su trabajo goza de gran influencia y prestigio en la sinología y filosofía comparada anglosajona.

François Jullien, nacido en 1951, comenzó su formación en la École Normale Supérieure de la rue d’Ulm, donde estudió filosofía griega clásica. Sin embargo, pronto se volcó al estudio de la lengua y el pensamiento chinos, y estudió en las universidades de Pekín y Shanghái. Regresó a Francia en 1989, y luego publicó una serie de libros dedicados a presentar la sinología a un público no especializado. Solamente entre 2000 y 2014 publicó más de 25 libros. Aunque los medios de comunicación usualmente lo presentan como el sinólogo francés más conocido en el mundo, Jullien ha sido ampliamente ignorado por gran parte de la comunidad sinológica francesa y occidental en general. Así, se trata más bien de un filósofo que escribe sobre filosofía y acaba siendo leído por otras y otros filósofos.

Ambos autores son muy prolíficos, y en muchos aspectos su producción académica no podría ser más disímil, en referencia, por ejemplo, al público al cual se dirigen, los métodos argumentativos que utilizan, el tipo de publicaciones que realizan, etc. Mientras que Ames se centra en textos y autoras y autores concretos, y a veces en temas generales, Jullien ofrece una visión “integral” y “panorámica” del “pensamiento chino”, y por esta misma razón ha sido acusado de ofrecer una interpretación reduccionista de la tradición china. De este modo, es evidente que los escritos de ambos responden a formas muy diferentes de aproximarse a los textos chinos. ¿Qué podría unirlos entonces? Sugiero que, antes que todo, el punto de encuentro primordial ha de encontrarse en el esfuerzo por explicar diferencias radicales entre las tradiciones filosóficas de Europa y China (véase, por ejemplo, Ames y Hall, *Thinking Through Confucius* 5).

En efecto, ambos autores prestan atención a las diferencias entre las tradiciones chinas y occidentales, arguyendo que ellas son una consecuencia directa de sus historias y, en particular, de la disparidad entre las lenguas indoeuropeas

y chinas (o siníticas). En esta sección argumentaré que Jullien y Ames subrayan el rol que desempeñan la lengua y la traducción a la hora de hacer filosofía y sinología comparadas. Cada uno de ellos ofrece su propia receta para llevar a cabo la inmensamente compleja tarea de la traducción. Pero en medio de todas esas diferencias, existe una alineación, una comunión de puntos de vista sobre cómo abordar los textos y la cosmovisión de la tradición china, particularmente de su época formativa, la época Zhou. Como tesis principal de este artículo, afirmo que Ames y Jullien emplean estrategias similares al desarrollar un "nuevo lenguaje híbrido", el que ambos ven como una necesidad para estudiar los textos chinos antiguos. Así, el lenguaje se convierte en un factor fundamental para el estudio filosófico, en la medida en que este ya no es entendido como un mero velo translúcido, un aspecto a ser obviado una vez encontrada la traducción "correcta", sino que visto como un objeto de estudio en sí mismo, indistinguible de los aspectos que determinan el contraste entre el pensamiento chino y occidental.

Quisiera primero esbozar en términos muy generales las estrategias empleadas por Ames y Jullien para abordar la filosofía china, evitando los peligros relativistas de la filosofía comparada y trazando los contornos de lo que he denominado como "sinología filosófica". Como ya mencioné, estas estrategias dan especial importancia a la cuestión del lenguaje, particularmente en lo relativo a la traducción de textos chinos antiguos. Desde el perspectivismo de Ames y la heterotopía de Jullien, esbozaré contrastes y similitudes, así como los nuevos lenguajes "híbridos" que desarrollan para abordar los textos chinos antiguos de una manera tal que pueda explotarse todo su potencial y originalidad.

## Ames, Jullien y la sinología filosófica

El estudio del pensamiento chino en Estados Unidos ha dado un "giro filosófico". [...] Donde solíamos tener interpretaciones de varios pensadores chinos, ahora tenemos interpretaciones filosóficas; donde solíamos tener traducciones de textos chinos, ahora tenemos traducciones filosóficas, y así sucesivamente. ¿Qué significa realmente la palabra "filosofía" en este contexto? (Møllgaard 321)

Lo que he venido a considerar como "Hegel con cara de felicidad" –la idea de que un holismo chino esencial puede servir como correctivo a un pensamiento occidental igualmente esencializado– puede rastrearse desde los primeros filósofos europeos [...] hasta destacados estudiosos contemporáneos del pensamiento chino como Roger Ames, Henry Rosemont Jr. y François Jullien (Slingerland 7).

Nuestro objetivo final es crear un contexto en el que se puedan hacer comparaciones significativas entre las culturas china y occidental (Ames y Hall, *Anticipating* 111).

Los sinólogos difícilmente discutirían la tesis de que la tradición filosófica china se encuentra en una posición única con respecto a su complejidad y aislamiento de

la tradición europea, ofreciendo ejemplos que desafían proposiciones universalistas. (Gernet 241). Sin embargo, alegarían también que dicho contraste ha sido distorsionado en el proceso en el cual China ha venido a ser utilizada como argumento para una variedad de agendas teóricas, desde el “redescubrimiento jesuita de lo chino” en adelante. Así, no pocos sinólogos se oponen firmemente al estudio de China desde el enfoque de la filosofía comparada, argumentando que ella ofrece interpretaciones engañosas del pensamiento chino al imponer una alteridad artificial sobre el mismo.

Por otro lado, incluso para François Jullien y Roger Ames, el término “filosofía comparada” es problemático, puesto que se lo asocia con el relativismo en el peor sentido del término (Ames y Rosemont 36; Ames y Hall, *Thinking from the Han* 4; Jullien, *Chemin* 83). Sin embargo, ambos autores también rechazan enérgicamente la alternativa universalista y, así, están en absoluto desacuerdo con la perspectiva que se deja ver en las citas de Møllgaard y Slingerland anteriormente referidas. Es contra dichas miradas que ellos defienden sus propuestas de una “sinología filosófica”. Para Ames, la aproximación filosófica a la labor sinológica y el pensamiento chino surge de la necesidad de enriquecer y profundizar la comprensión de los textos: “Nuestra posición es que las mejores lecturas filosóficas [...] se suman a nuestras interpretaciones de estos textos en lugar de restarles importancia” (Ames 352). Parece ser que, en sus luchas por definir un campo de investigación autónomo, los sinólogos filosóficos se ven a menudo envueltos en una búsqueda de identidad académica. Así, sus relaciones con un pasado filológico vienen a ser reexaminadas a la luz de lo que podría llamarse un posestructuralismo antiurocéntrico. Esta apertura a la otredad, ajena a las trabas de las viejas malversaciones europeas, es evidente en la obra de Ames:

Creemos que Confucio y otros filósofos chinos clásicos piensan de forma diferente a la nuestra y, por consiguiente, al intentar persuadir al lector, no sólo apelan a normas diferentes sino también a distintos tipos de pruebas filosóficas (Ames y Hall, “Against” 342).

Según este punto de vista, el pensamiento chino cobra relevancia no como mero añadido a las posturas filosóficas europeas, sino que en cuanto alternativa a los propios “fundamentos” de la filosofía occidental. Justamente, Ames está particularmente interesado en dotar al corpus chino de un impacto que trascienda el ámbito de lo local o “étnico,” y así alcance en cambio aceptación como forma válida de “pensamiento fundamental” en términos filosóficos, argumentando directamente en contra del aparentemente “invencible prejuicio que prevalece dentro de la academia y que ha impedido la inclusión de la filosofía china como filosofía” (Ames 351).

La filosofía comparada “nació” de la filosofía positiva como una forma de incluir las tradiciones de China e India en la historia del pensamiento de la humanidad, un proyecto que buscaba encontrar en dicha historia una serie de paralelos y puntos comunes, a través de la búsqueda objetiva de diferencias y contrastes (Masson-Oursel). El proyecto positivista original de Masson-Oursel sigue en marcha sin siquiera propo-

nérselo, en cuanto las comparaciones entre pensadores y pensadoras angloeuropeos y asiáticos siguen siendo una práctica académica habitual dentro del campo de la filosofía comparada. Pero para Ames tal práctica es problemática, puesto que implica una cierta inconsciencia de los propios prejuicios y supuestos culturales. Ames afirma que, si bien es imposible deshacernos completamente de nuestros supuestos culturales occidentales, es preciso ser consciente de que ellos tienen el potencial de efectivamente neutralizar otras alternativas filosóficas (Ames 348).

Para Ames y Hall, el relativismo se ve como un peligro, puesto que está íntimamente ligado a nuestra tradición "fundacionalista" occidental: Una vez que uno está absolutamente seguro de la superioridad de su punto de vista y rechaza el del otro por completo, se extingue la posibilidad de intercambio, ya no hay conmensurabilidad. Esta práctica occidental parte siempre de la presunción, si no dogma, de que es necesario que exista un –y solo un– fundamento filosófico universal, el que ha de imponerse a todo ser humano pensante. Mientras que

en el mundo confuciano, en el cual las personas son irreductiblemente sociales y, por tanto, siempre continuas con su contexto social, las personas pueden tener una perspectiva única que, al mismo tiempo, armoniza totalmente con otras perspectivas. Es esta continuidad, y no la identidad, la que impide que se desarrollen los perniciosos problemas asociados al relativismo ("Against" 342).

Por lo tanto, es este perspectivismo chino el que posibilitaría –según Ames– la propia práctica del comparativismo filosófico. Sin necesidad de recurrir a un terreno común y universal, el diálogo puede establecerse respetando la irreductibilidad de cada punto de vista: "Todo se experimenta siempre desde una u otra perspectiva, en la que tanto el que experimenta como lo que es experimentado están implicados en un evento" (Ames y Hall, *Focusing* 36).

¿Cómo podemos entablar un diálogo con otra cosmovisión, una en la cual la conmensurabilidad total deja de ser obligatoria, y en donde el devenir del proceso prima por sobre la inmovilidad del ser, así como la continuidad sobre la separación? La respuesta, según Ames, está en el desarrollo de "otro" lenguaje, que cuenta con palabras y sintaxis inglesas pero que promueve un uso diferente del vocabulario, uno que se enfoca en las relaciones y los procesos y que, por tanto, es adecuado para describir el pensamiento chino en sus propios términos. Exploraremos esta lengua inglesa del perspectivismo y "procesualismo" en la siguiente sección.

En cuanto a Jullien, el autor inicialmente buscó China en aras de sus propias búsquedas filosóficas: comprender China se convirtió prontamente en una forma de cuestionar sus propias certidumbres occidentales. A menudo nos invita a apreciar la necesidad de un *détour*, un camino alternativo que necesariamente pasa por China y el cual nos llevaría a despertar de nuestro "sueño dogmático" (Keck). Según sus propias palabras, "China me permite desestabilizar [...] la filosofía a través de lo que yo llamo una 'deconstrucción desde fuera'" (Lacrosse 71). Aquí, la oposición tradicional entre

los roles del filósofo y el filólogo (o sinólogo) desaparece en una síntesis que ya sea ha vuelto característica de la obra de Jullien (Jullien, *Procès* 15). El autor explica que opta por priorizar la filosofía (o los modos de pensar) sobre la historia, puesto que considera a la historia china no como el hilo conductor de una narración, sino que como el soporte de sus elaboraciones propias (Chartier et al. 78). Este desplazamiento filosófico conecta con la heterotopía de Foucault (Jullie, *Procès* 291; Martin y Spire 28, 134), una “realidad china” desde su interior y perspectiva:

Desconfío mucho de la tentación de hacer de China el Otro por excelencia. Porque el Otro es siempre el Otro de lo Mismo, de modo que hacer de China el Otro del pensamiento europeo es, de hecho, querer encontrar un vacío en algo que alguien dijo que está lleno (Lacrosse 72).

China como heterotopía conlleva el doble estatus de lo posible y lo real, en este sentido se diferencia de una utopía y es mucho más desestabilizador que ella, puesto que no es una construcción ficticia, sino que una realidad constatable. La heterotopía no ofrece una oposición frontal, una (anti)tesis, sino la posibilidad de un desplazamiento, un descentramiento (Chartier et al. 83). Aunque Jullien ha sido criticado por construir oposiciones e imponer (sus propios) conceptos al pensamiento chino, él mismo rechaza con vehemencia la conceptualización y “prescinde de las determinaciones conceptuales” (Chartier et al. 83). Insiste en que no su propósito no es el de construir dicotomías conceptuales y que sus listas de “pares opuestos” no deben tomarse como sustitutos chinos de conceptos occidentales, sino más bien como orientaciones hacia preguntas e intereses diferentes, hacia un espacio conceptual distintivamente chino.

Hay un *algo común* –que no es ni universalismo ni otredad absoluta (Jullien, *Chemin* 83)– entre los espacios heterotópicos, pero esa comunidad no surge a través de conceptos compartidos o de una “humanidad común”, sino por medio de una práctica, del “trabajo de poner en orden las cosas del Mundo y de la construcción de inteligibilidades hechas en él” (Chartier et al. 16). El filósofo francés a menudo subraya su opción por cultivar distancia (*l'écart*) y se opone a lo que llama una “esencialización” de la diferencia (*différence*), dentro de la cual cohabitan la relatividad y la universalidad, las que artificialmente crean objetos comparables. ¿Y cómo podríamos entonces acercarnos a este “otro espacio” sin caer en el esencialismo? Al igual que Ames, Jullien sugiere que para lograrlo debemos apoyarnos en una “nueva” lengua, una capaz de explicar el pensamiento chino en francés, una lengua desgarrada por las grandes diferencias históricas y culturales entre ambas civilizaciones. Esta sería una lengua franco-china que serviría para dar cuenta de la heterotopía china.

## La creación de un nuevo lenguaje

En lugar del lenguaje tradicional, los vocabularios de proceso y cambio se han vuelto cada vez más asequibles a las y los interesados en explicar el pensamiento chino al público lector occidental (Ames y Hall, *Focusing* 6).

Durante mucho tiempo se ha tenido conciencia de las distorsiones perpetradas por muchas traducciones de textos clásicos chinos, empezando por el esfuerzo jesuita por "cristianizarlos". Sin embargo, existe un problema más sutil y complejo que se sitúa en la base de la propia filosofía comparada. Ames y sus colaboradores nos advierten que, en el caso del pensamiento chino

hasta hace poco, no se habían reconocido un conjunto de serias limitaciones en nuestras traducciones de textos chinos. Estas limitaciones están asociadas al empleo por defecto del vocabulario demótico y filosófico occidental. Nuestras lenguas occidentales están orientadas a la sustancia [... y] mal dispuestas para describir e interpretar un mundo como el chino, el cual se caracteriza principalmente por la continuidad, el proceso y el devenir (Ames y Hall, *Focusing* 6).

Para realmente dar cuenta de ese "mundo chino" hay que primero construir un léxico "filosófico" alternativo, necesidad en la cual Roger Ames y David Hall han insistido desde sus primeras colaboraciones (Ames y Hall, *Thinking Through Confucius* 1). So riesgo de incurrir en relativismos, Ames y Hall recalcan que la imprudente imposición de la gramática y el léxico occidentales a los textos chino clásicos implica imponerles, incluso si sutilmente, un "sesgo filosófico occidental". Esto indica que existe una relación íntima entre la lengua que se habla y los pensamientos que se tienen. Hall y Ames creen que las profundas diferencias entre las lenguas indoeuropea y china revelan formas profundamente distintas de articular pensamientos y expresar ideas y representaciones de mundo. Según ellos, debemos abandonar completamente la idea de que la traducción de textos chinos es una mera cuestión técnica centrada en encontrar el término inglés "correcto" para tal o cual carácter chino. Muy por el contrario, hay que abstenerse de buscar "una correspondencia exacta entre palabra y significado", idea que es cara a nuestro "sesgo analítico hacia la univocidad" (Ames y Hall, *Focusing* 16). Además, "cualquier intento de justificar traducciones unívocas de términos chinos apelando a criterios de claridad o univocidad tiende a reducir la perspicacia filosófica a un sinsentido, y la poesía a galimatías" (16).

Así, el intento de determinar el significado exacto de los principios o términos confucianos "ha llevado a los pensadores occidentales a considerar a Confucio como poco más que un autor y transmisor de moralismos banales indignos de una atención seria" (Ames y Hall, "Against" 343). Para evitar esto, Ames y sus colaboradores han argumentado en favor de lo que denominan como "un lenguaje de *focus* (enfoque) y *field* (campo)". Este "nuevo lenguaje" sería uno que se diferenciaría del inglés académico habitual por su capacidad para develar las características propias del chino clásico,

en particular su acento en lo procesual y cambiante. Esto se subraya repetidamente, normalmente en la introducción de sus libros, o en un capítulo específico sobre el idioma de estos:

“Una explicación apropiada y adecuada del significado del pensamiento de Confucio requiere un lenguaje de la inmanencia [...]” (Ames y Hall, *Thinking Through Confucius* 14).

“[...] queremos afirmar que el inglés (y otras lenguas indoeuropeas) es fundamentalmente sustancialista y esencialista, mientras que el chino debería verse más bien como una lengua de acontecimientos [...]” (Ames y Rosemont 21).

“En lo que sigue hemos empleado un lenguaje de procesos [...] Este lenguaje lo hemos llamado ‘lenguaje de *focus y field*’” (Ames y Hall, *Focusing* 7).

“La lengua china no es logocéntrica [como las lenguas occidentales]. Las palabras no nombran esencias. Más bien, indican procesos y acontecimientos que son siempre transitorios” (Ames y Hall, *Focusing* 16).

Al proponer este nuevo “lenguaje de procesos”, Ames y sus colaboradores parecen acercarse a una postura relativista. Sin embargo, su punto de vista no defiende la noción de que el lenguaje afecta o constriñe los pensamientos de las personas que lo utilizan. Por el contrario, consideran el lenguaje casi como un medio para alcanzar un fin, a saber, el de facilitar la comprensión de una cosmovisión diferente. Según este punto de vista, el lenguaje porta su propia historia y significado, cristalizados como sentido común que se ve a sí mismo como poseyendo validez universal. De este modo, el lenguaje funciona como reflejo de una determinada cosmovisión (Ames y Hall, “Against” 343).

De manera similar, para François Jullien es fundamental que cualquier interpretación de un texto chino tenga en cuenta la estrecha relación que tiene la lengua china con la cosmovisión de sus hablantes. Solo así se puede evitar anular la originalidad del pensamiento chino a través de un lenguaje occidental: “Al ser transcrito en términos occidentales, [...] el pensamiento chino se vuelve *ilegible para sí mismo* y deja de ser comprensible” (Lacrosse 68, énfasis mío). Jullien discute la estrecha relación entre lengua y pensamiento de forma aún más explícita que Ames: “Me detengo en la cuestión de la lengua no porque considero que ésta predetermine el pensamiento, sino que dado que, en cierto modo, lo predispone” (Jullien, *Chemin* 52), es decir, “la lengua es el recurso que explota el pensamiento” (Martin y Spire 140). De este modo, queda claro el papel protagónico de la lengua china como motor de la actividad pensante: “Jullien afirma [... que son] los recursos de cada lengua los que predisponen el pensamiento” (Martin y Spire 29).

Utilizar categorías –palabras– occidentales en la traducción de términos chinos sin prestar atención a las connotaciones que conllevan, sería engañoso y/o esterilizante. El proyecto de Jullien, en cambio, busca cuestionar la universalidad de esas mismas categorías. Sin embargo, dicha distancia (*écart*) se produce necesariamente a través de la lengua y la traducción, siendo esta la razón por la cual Jullien les da

gran importancia a tales cuestiones. Un diálogo con China –que Jullien ve siempre como una posibilidad innegable (Lacrosse 68)– debe proceder a través de una especie de lenguaje “híbrido”, de ahí la ostensible inventiva léxica del pensador francés y su traducción necesariamente extranjerizante de los conceptos chinos (Martin y Spire 37). Jullien busca desarrollar un nuevo vocabulario –*fadeur, valeur allusive, prégnance, spontanéité, schématisation*, etc.– que, en su frescura, estaría relativamente libre de los “anclajes griegos” del léxico occidental y así del efecto de opacidad de una traducción domesticadora (Jullien, *Procès* 21). Jullien pretende abordar el pensamiento chino a través de términos “cosechados en los márgenes de nuestro discurso”, puesto que “hay que recrearse el lenguaje” (Lacrosse 69).

Los sets de dicotomías propuestos por Jullien no deben considerarse como meros pares de conceptos propios de cada tradición. Por ejemplo, según Jullien, el “proceso” no ha de ser visto como un concepto chino que se contrapone a la noción occidental de “creación”, si lo vemos así no aportaremos gran cosa, puesto que tanto el proceso como la creación son conceptos ampliamente desarrollados en la tradición filosófica occidental (*Procès*). El par proceso/creación es planteado por Jullien no para que uno sustituya al otro, sino para que se iluminen mutuamente. Así, el desplazamiento del concepto de “creación” permite abrir espacio al entendimiento del “proceso” como “procedimiento creacional” continuo (vs. *ex nihilo*), lo que permite develar la radical novedad de la tradición china.

## Conclusión

Una tradición, o cultura, podría entenderse como una compleja red de valores, hábitos y costumbres que, con el tiempo, se vuelven el patrimonio común de un grupo de personas, guiando sus prácticas presentes y futuras, cuajando en expresiones lingüísticas, conformando una cosmovisión y sentido común que servirá de base para dicha tradición.

El grado en que uno puede abstraerse de su propia cultura e historia para sumergirse en otra tradición es una cuestión perenne que impregna las ciencias humanas. Jullien y Ames creen sinceramente que inevitablemente arrastramos una cosmovisión que es propia de nuestra particular historia y la que, además, está sutil e inconscientemente insertada en nuestro lenguaje. Como he explicado, ambos autores son profundamente conscientes de esta complejidad, siendo esta la razón por la cual nos invitan a desarrollar una especie de lenguaje híbrido que se sitúa entre las lenguas indoeuropeas y chinas, lenguaje que permitiría una verdadera conversación entre Oriente y Occidente.

A pesar de que Jullien y Ames tienen estilos bastante diferentes y que la retórica del primero tiende a alejarlo de la comunidad sinológica, no creo que sus conclusiones sobre la “cosmovisión china” sean incongruentes o incompatibles con

las de Ames y otros autores afines. Tal vez los fallos de Jullien se deben a que su trabajo es “demasiado” filosófico y “muy poco” filológico (sinológico) (*Focusing 4*). Independientemente de dónde ha de situárselos dentro de los numerosos grupos y subgrupos que se ocupan de la historia, cultura y lengua chinas, tanto Ames como Jullien subrayan repetidamente el contraste lingüístico entre China y Occidente, así como la manera en que dicho contraste revela distintas maneras en las que uno ve y procede en el mundo.

En cualquier caso, estos autores nunca endorsan un relativismo que afirme que las estructuras lingüísticas de la China antigua (incluido el notable sistema de escritura chino) son la causa última de las peculiaridades propias –como aquí hemos llamado procesual, perspectiva o relacional– de la cosmovisión china. Por el contrario, ambos autores nos advierten claramente de los riesgos del relativismo, y sus consecuencias desalentadoras y solipsistas, como la propuesta de un otro ontológico completamente diferente, más allá de nuestras capacidades para comprender y comunicarnos. Aun así, se observa un moderado e implícito relativismo que vincula el lenguaje con las cosmovisiones de una manera mucho más estrecha que otros autores y autoras. En la obra de Ames, el lenguaje es siempre retratado como “reflejo” de la cosmovisión procesual o perspectiva china. Incluso si nuestras lenguas occidentales orientadas a la sustancia pueden estar mal dispuestas para describir dicha cosmovisión, Ames no afirma que ella esté determinada primariamente por la lengua. En Jullien, por otra parte, hay una cierta dialéctica entre la lengua y la cultura, o incluso el pensamiento.

En cuanto a la labor de la traducción, claramente ambos ven esto como un factor clave de la empresa comparatista. Ames subraya la dificultad crucial de la lengua y la traducción y sugiere soluciones prácticas (observaciones, notas, trabajos en colaboración), al tiempo que emplea un discurso abierto a la alteridad y la diferencia. Sus traducciones de textos clásicos chinos en un lenguaje *performative adjusted* facilita la comprensión de una cosmovisión que es, en muchos aspectos, bastante diferente de la nuestra. Jullien, en cambio, se aboca a la deconstrucción de los llamados “universales kantianos” a través de un nuevo lenguaje “franco-chino” que pondría al descubierto las estructuras de la heterotopía china. Los libros de Jullien son eminentemente filosóficos en la medida en que se proponen presentar conceptos chinos por medio de neologismos franceses (*fadreur*, etc.), los cuales producen un efecto más extranjerizante que las traducciones de Ames.

En ambos casos, se aboga por un “nuevo vocabulario”, una “nueva lengua híbrida” diseñada para evitar que la traducción de los textos chinos les imponga categorías occidentales, sin una discusión exhaustiva sobre la herencia occidental de las palabras y la amplitud de sus connotaciones. La traducción, por tanto, nunca debería utilizarse como prueba, porque en sí misma presupone una teoría interpretativa. Esta trampa se evita negando la posibilidad de cualquier “traducción definitiva” –es decir, una versión “totalmente” inglesa o francesa de los textos chinos– y conservando ciertos

aspectos de la lengua china incluso después de realizada la traducción. A pesar de sus diferencias, estos nuevos lenguajes híbridos no buscan simplemente ofrecer listas de "conceptos chinos" que se contraponen a conceptos occidentales. En concordancia con Jullien y Ames, considero que siendo nuestras lenguas indoeuropeas "esencializadoras", seguramente nos vemos llevados a conceptualizar palabras como *fadeur*, *efficacité*, *prégnance*, *focus* y *field*, *processual*, *mutuality*. Estamos obligados a emplear estas palabras indoeuropeas para analizar conceptos como *dao*道, *tian*天, *ming*命, *xing*性, *wen*文, etc. Tanto Jullien como Ames son plenamente conscientes de que esta dificultad está al centro de la labor sinológica y filosófica, y en ningún momento intentan ocultar sus propias deficiencias y limitaciones como académicos occidentales que escriben sobre textos chinos. Más bien, se contentan con develar el contraste de los textos chinos, volviéndolos a la vida, y provocando una sensación de dislocación cuando leemos sus traducciones que, aunque no son chinas clásicas, tampoco son inglesas o francesas.

## Referencias

- Ames, Roger. "Getting Past the Eclipse of Philosophy in World Sinology: A Response to Eske Mollgaard". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. IV, n° 2, 2005, pp. 347-352.
- Ames, Roger y David Hall. *Thinking Through Confucius*. Nueva York, State University of New York Press, 1987.
- . "Against the Greying of Confucius". *Journal of Chinese Philosophy*, n° 18, 1991, pp. 333-347.
- . *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Nueva York, State University of New York Press, 1995.
- . *Thinking from the Han*. Nueva York, State University of New York Press, 1998.
- . *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu, University of Hawaii Press 2001.
- Ames, Roger y Henry Rosemont. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. Nueva York, Ballantine Books, 1998.
- Chartier, Pierre et al. *Oser construire. Pour François Jullien*. París, Seuil, 2007.
- Gernet, Jacques. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge University Press, 2008.
- Jullien, François. *Procès ou création*. París, Seuil, 1989 [1996].
- . *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie*. París, Seuil, 2007.
- Keck, Frédéric. "Penser en Chine: À propos du Contre François Jullien de Jean-François Billeter". Universités de Lille 3 et Lille 1, 5 de marzo de 2008, charla.
- Lacrosse, Joachim, editor. *Philosophie Comparée: Grèce, Inde, Chine*. París, Vrin, 2005.
- Martin, Nicolas y Antoine Spire. *Chine, la dissidence de François Jullien*. París, Seuil, 2011.

- Masson-Oursel, Paul. *Comparative Philosophy*. Londres, Routledge, 2010 [1926].
- Møllgaard, Eske. "Eclipse of Reading: On the 'Philosophical Turn' in American Sinology". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. IV, n° 2, 2005, pp. 321-340.
- Slingerland, Edward. "Body and Mind in Early China: An Integrated Humanities-Science Approach". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, n° 1, 2013, pp. 6-55.