



La preocupación por el tiempo en la china antigua: El Xiàxiǎozhèng, el Tiāngāndìzhī y el Yījīng

Gabriel Terol Rojo

Universidad de Valencia, España

RESUMEN:

Repasamos las características sociales y evolutivas de la antigüedad de China para hablar de los métodos más importantes utilizados para medir el tiempo. Presentamos sus principales características y utilidades sociales y describimos sus vinculaciones filosófico-cosmogónicas para tantear los orígenes chamánico-predaoístas de la cosmogonía china.

Palabras clave: Antigüedad china, Xiàxiǎozhèng, Troncos Terrestres y Ramas Celestes, Yījīng, Métodos de medida de tiempo en China.

ABSTRACT:

We revise the social and evolutionary characteristics of the China's antiquity to speak about the most important methods used to measure the time. Let's sense beforehand his principal characteristics and social usefulness and we describe his philosophically-cosmogonics entails to test the shamanic-predaoist origins of the chinese cosmogony.

Keys words: Ancient China, Xiaxiaozheng, Celestial Stems and Earthly Branches, Yijing, Time measure methods in China.

Debemos iniciar este artículo demarcando el período al que nos vamos a referir. Tradicional y textualmente entendemos por «China antigua» aquel momento histórico cultural que comprenden las Tres Dinastías de *Xià* (período que comprende los siglos XXI al XVIII a.n.e.), *Shāng* (del siglo XVIII al XI) y *Zhōu* (del siglo XI a.n.e. al siglo III d.n.e.). Dicho lo cual y a pesar de que la tendencia actual al tratar este momento histórico pasa por ocuparse, con cierto detalle, de cada parte con atención es también frecuente atender a sus intersecciones y plantear sus desarrollos particulares como un todo en evolución y en movimiento¹. De este modo podemos presentar con brevedad este período de veintitrés siglos para, en ese marco, plantear la preocupación por el tiempo de una sociedad de ese calibre y su capacidad para aportar soluciones a las necesidades diarias y acordar un orden y una estabilidad en dichas actividades.

¹ Para más detalle sobre este enfoque histórico y sobre la segunda de las dinastías recomendamos, Kwang-chih CHANG: *Shang Civilization*, Yale University Press, New Haven, 1980.

La primera dinastía en la historia china es la dinastía *Xià*. Gracias al historiador chino Sīmǎ Qiān (司马迁) tenemos constancia de que con ella se aunó la alternancia de poderes de las diversas tribus y que sirvió como la primera unificación de éstas. Su primer emperador, *Dà Yǔ* (大禹), pudo vencer a toda su oposición y erguirse como gran señor de todas las tribus de la época e iniciar una dinastía que duró el mandato de 17 reyes hasta que una mayor fuerza proveniente del este, los *Shāng*, pusieron final a su dinastía e instauraron la suya. Parece coherente pensar que este estado inicial dinástico se enroscara en ciudades fortificadas y en un sistema feudal que prolongó una cierta estirpe, al hilo de un parentesco directo entre los principales representantes de la clase alta, que concluyó en un primer linaje real.

Los *Shāng*² —también conocidos como los *Yīn* (殷)³— resultaron promover un sistema mucho más elaborado político y religiosamente y, con todo, representarían a una civilización refinada. Frente a sus antecesores feudales, poseían un sistema totalmente desarrollado de escritura y su técnica para trabajar el bronce y la cerámica fue notablemente mayor. Todo este refinamiento se verá frenado por unas hordas provenientes de los confines occidentales del mundo chino. De modo que el pueblo rudo y guerrero de los *Zhōu* pondrá fin a la segunda dinastía imponiendo la suya y con ella sus formas y maneras. Esto durará ocho siglos hasta que el primer imperio chino centralizado eche sus raíces por el mundo chino y lo sinice completamente. Hablamos de la dinastía *Qín* (秦) y eso no sucederá hasta el siglo III a.n.e.

La dinastía *Zhōu*⁴ divide su existencia en dos fases, occidental y oriental cuyos rasgos presentan diferencias importantes. Por un lado, la fase inaugural conserva de su antecesor el modelo político y no duda en considerarlo como su «Edad de Oro»⁵. Desde una influencia confuciana muy marcada, los *Zhōu* refuerzan la idea de un pasado mejor y de unos antepasados tomados como divinidades. Su feudalismo es recalcitrante y el signo escrito toma un valor excelso. Es en este momento cuando lo divino resulta más impersonal, el «Cielo» se deshumaniza y resulta una instancia normativa de los procesos cósmicos. Por otro, los *Zhōu* orientales personifican la rivalidad interna que ha derrocado a sus hermanos y constituyen un alzamiento en busca de un derrocamiento

² Véase Robert BAGLEY: «Shang Archaeology» in Michael LOEWE and Edward SHAUGHNESSY (ed.): *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge University Press, 1999.

³ Históricamente sinónimos, en la actualidad se suele recurrir al término *Yīn* para referirse a la segunda mitad del período dinástico *Shāng* en relación a la ubicación de la capital de la dinastía en una ciudad con ese nombre.

⁴ De utilidad puede resultar el resumen contextual de Anne CHENG: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002, (Traducido por Anne Hélène Suárez Girard), pp., 43 y ss.

⁵ Christopher CULLEN: *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The Zhou bi suan jing*, Cambridge University Press, 1996.

familiar. Su política resultará continuista. Es en este momento, no obstante, cuando debemos localizar el nacimiento de los mayores pensadores-filósofos chinos y la aparición de las principales escuelas de pensamiento paralelas o rivales.

Tras esta breve presentación histórico-social del período proponemos generalizar sobre la preocupación por el tiempo en la antigüedad china presentando las principales obras al respecto. Comprometidas con interpretaciones cosmogónicas de origen chamánico-daoísta sirvieron de referencia textual para originar un juego hermenéutico vital en donde el papel del hombre como ser vivo interactúa con un «Todo», *Dào*, que va a ejercer un poder germinal en la comunicación de la cultura china y sus integrantes con su entorno natural, social e incluso metafísico. En esos términos hemos querido subrayar los tres principales métodos que representan un lugar determinado de esa evolución y de esa preocupación por el tiempo en la cultura antigua china y, con su presentación, mostrar los cambios y la evolución no sólo de la preocupación por la noción «tiempo» sino también por la comunicación individuo-realidad en el marco contextual de cada período. Por consiguiente subyace, latente, una evolución chamánico-primitiva hacia una ritualización predaoísta que las obras elegidas, con la excusa de la preocupación del tiempo, se encargan de dar mayor solidez. No se trata únicamente de ordenar el tiempo sino de entenderlo en un contexto de totalidad que las características chinas personalizan particularmente en los límites de su particular Filosofía natural. La contextualización histórica nos invita a entender que la propia evolución social de un sistema eminentemente tribal y feudalista se encontró sustituida por un refinamiento social y que a su vez lo fue por otra más bárbara. Con ello podemos reducir el desarrollo a un trinomio simplificador: primitivismo-feudal/refinamiento/ritualistas para, reconociendo los riesgos de esta simplificación, quedarnos con una idea que va a categorizar cada dinastía y a justificar porque su producción particular de sistemas que tratan la cuestión de la noción del tiempo evolucionan desde las formas primitivas, pasando por un cierto rigor científico (a su manera) hasta una vuelta a cierto oscurantismo primitivo. Veamos cada una de las obras de cada período que dan solvencia a esta hipótesis.

Con este propósito podríamos identificar al almanaque mensual denominado *Xià xiǎo zhèng* (夏小正) [Regulaciones de los asuntos menores de los Xià] del siglo XVIII a.n.e. como el primer elemento de publicación social, es decir con cierta periodicidad, constancia y rigor, que aportaba una información tabular sobre temas diversos basados en una cierta estadística con la cual, no solo enumeraba condiciones climáticas, el comportamiento de los animales, estado de las plantas y posición de los astros sino también una descripción ecológica de cada mes y su relación con la

actividad humana, administración y sacrificios rituales, ordenación ésta obvia y necesaria, para una sociedad primitiva agrícola como la del período de la primera dinastía⁶.

Esta herramienta de la antigüedad china para solventar la preocupación por el tiempo asocia las características comunes de sociedades antiguas en donde la necesidad socio-económica justificaba la búsqueda de un criterio ordenador. La actividad agrícola determina la base económica de estas sociedades que no saben de distinciones formales que las distinguen entre sus múltiples manifestaciones —aquí sociedades griegas, persas, allí amerindias o allá africanas—. Atienden sus preocupaciones a compromisos comunes, en donde la periodicidad del «clima» condiciona, organiza y determina sus quehaceres. Nos encontramos, por tanto, ante una muestra de categoría del tiempo completamente común a sociedades antiguas, primitivas y con un orden social emergente en camino de un refinamiento civil.

Según algunas hipótesis en la dinastía *Xià*, según otras en la dinastía *Shāng*, lo cierto es que entre estos períodos se encuentra la creación y origen del primer calendario chino⁷ *Nónglì* (农历). La propia esencia del significado del nombre chino *Nónglì* [historia de la agricultura/calendario agrícola] referencia en cierto sentido la función clásica del almanaque más que la de un calendario en sentido estricto. De tipo lunisolar, es decir, teniendo en cuenta tanto las fases del Sol como las de la Luna, este primer calendario chino —al igual que el helénico o el hebreo, entre otros— intenta combinar los movimientos de los dos astros. La dificultad de cuadrar las estaciones en un calendario estrictamente lunar obligaba a tener en cuenta también al astro Rey. Inicialmente el año comprendería un período de doce lunaciones período éste que debería completarse (aproximadamente cada tres años) con el denominado año embolismal que vendría a corregir las imprecisiones acumuladas. Con la expansión del budismo en China (siglo III a.n.e.) cada año es identificado con uno de los doce animales, que por diferentes teorías, son considerados sagrados por la religión india⁸. De esta manera y siguiendo el siguiente orden se constituye un sentido astrológico al

⁶ Este aparato de consulta resulta por otro lado una de las muestras más antiguas de lo que los árabes quisieron referir con la palabra «al-manākh» [clima] y que ha originado nuestra palabra «almanaque». No olvidemos, no obstante, que el origen en Occidente de estos aparatos de consulta y conocimiento es el tratado de Ptolomeo, *Phaseis*, obra que sirvió de inspiración para la generalización de estas obras conocidas en el mundo griego como *Parapegma*.

⁷ Básicamente, hacia la mitad de la dinastía *Shāng* (1.300 a.n.e.) al ser en este momento cuando se tiene constancia documental del mismo. No obstante atribuido al papel unificador del Primer Emperador *Huángdì* (黃帝) ello nos obligaría a considerar su creación hacia el siglo III a.n.e. Finalmente, la tercera hipótesis plantea la necesidad de considerar su creación a mediados de la dinastía *Xià*, limitando el papel del Primer Emperador Amarillo al de responsable de su difusión.

tiempo y, por defecto, a los asuntos humanos durante el mismo. Desde la rata *shǔ* (鼠), la vaca *niú* (牛), el tigre *hǔ* (虎), el conejo *tù* (兔), el dragón *lóng* (龙), la serpiente *shé* (蛇), el caballo *mǎ* (马), la cabra *yáng* (羊), el mono *hóu* (猴), el gallo *jī* (鸡), el perro *gǒu* (狗) o el cerdo *zhū* (猪), la astrología china etiqueta a los nacidos en el año de cada uno de los animales con rasgos y características de éstos e interpretan, al modo del almanaque, qué años son buenos para ciertas actividades y cuáles para otras. Los meses resultantes son agrupados en trimestres denominando *mèng* (孟) al primero, *zhōng* (中) al segundo y *jì* (季) al tercero, y de ahí delimitaban las estaciones, a saber; primavera *chūn* (春), verano *xià* (夏), otoño *qiū* (秋) e invierno *dōng* (冬).

A continuación debemos destacar un hecho importantísimo que determinará toda la interpretación posterior del concepto de tiempo en la antigua China. Entorno al período arcaico de formación de la tradición china —la dinastía de los *Shāng*— resulta insalvable la pregunta por el tiempo debido a las necesidades institucionales de una dinastía comprometida con el rito. Es en este momento cuando se generaliza el uso de un período que comprende diez días como unidad básica⁹ y que en chino se conoce como *xún* (旬)¹⁰. Cada día de ese período de unidades de decenas fue nombrado dentro de una serie denominada *Tiāngān* (天干) «Ramas Celestes» no alcanzando un acuerdo las investigaciones más recientes sobre el significado y el valor original de esta asociación y barajándose diversas hipótesis. No obstante son evidentes y claras las asociaciones que a cada una de estas «Ramas Celestes» se les atribuyeron, en relación con los elementos naturales, las direcciones, los colores, los números y determinadas vísceras humanas, y repasándolas las presentamos:

甲	Jiǎ	Se las asoció con la madera, el Este, el verde, el 3 y el 8 y con el hígado.
乙	Yì	
丙	Bìng	Se las asoció con el fuego, el Sur, el rojo, el 2 y el 7 y con el corazón.
丁	Dìng	

⁸ Para un breve repaso por la historia del calendario chino recomendamos Yinke DENG: *Ancient Chinese Inventions*, Běijīng, China Intercontinental Press, 2005. (Translated by Wáng Píngxíng), pp. 67 y ss.

⁹ De hecho los meses chinos se constituyen a partir de tres semanas de diez días.

¹⁰ Samuel L. MACEY, (ed): *Encyclopedia of time*. NYC, Garland Publishing, 1994., pp. 612 y ss.

午	Wǔ	Se las asoció con la tierra, el Centro, el amarillo, el 5 y con el bazo.
己	Jì	
庚	Gēng	Se las asoció con el metal, el Oeste, el blanco, el 4 y el 9 y con los pulmones.
辛	Xīn	
壬	Rén	Se las asoció con el agua, el Norte, el negro, el 1 y el 6 y con los riñones.
癸	Guì	

Otra serie de doce también cíclicos caracteres vinieron a combinarse con estos. Los denominados *Dìzhī* (地支) «los Troncos Terrestres» constituyen otro conjunto de asociaciones y órdenes que dejando a un lado los ciclos astrales y naturales imponen un criterio y una sistematización de acciones, lecturas e interpretaciones. Asociados tradicionalmente también a determinados sentidos pasamos a enumerarlos y a mencionar sus asociaciones, básicamente; con los elementos, las direcciones, las horas del día, los animales representativos del horóscopo chino y con los números.

子	Zǐ	Agua	N	Entre las 23 y la 1	Rata	1, 6.
丑	Chǒu	Tierra	N-NE/ $\frac{1}{4}$ E	Entre la 1 y las 3	Buey	5, 10.
寅	Yīn	Madera	E-NE/ $\frac{1}{4}$ N	Entre las 3 y las 5	Tigre	3, 8.
卯	Mǎo	Madera	E	Entre las 5 y las 7	Conejo	3, 8.
辰	Chén	Tierra	E-SE/ $\frac{1}{4}$ S	Entre las 7 y las 9.	Dragón	5, 10.
巳	Sì	Fuego	S-SE/ $\frac{1}{4}$ E	Entre las 9 y las 11.	Serpiente	2, 7.
午	Wǔ	Fuego	S	Entre las 11 y las 13.	Caballo	2, 7.
未	Wèi	Tierra	S-SO/ $\frac{1}{4}$ O	Entre las 13 y las 15.	Oveja	5, 10.
申	Shēn	Metal	O-SO/ $\frac{1}{4}$ S	Entre las 15 y las 17.	Mono	4, 9.
酉	Yǒu	Metal	O	Entre las 17 y las 19.	Ratón	4, 9.

戌	Xū	Tierra	O-NO ^{3/4} N	Entre las 19 y las 21.	Perro	5, 10.
亥	Hài	Agua	N-NO ^{3/4} O	Entre las 21 y las 23.	Cerdo	1, 6.

El conjunto y combinación de ambos elementos constituyen el calendario de «los Troncos Terrestres y de las Ramas Celestes», *Tiāngāndìzhī* (天干地支), conocido también como *Gānzhī* (干支). Popularizándose como un calendario sexagesimal que articulaba —sistemáticamente— series denarias y duodenarias, los «diez Troncos Terrestres y las doce Ramas Celestes» registraban el tiempo en un ciclo de sesenta —días o años— dividido en seis décadas. De esta manera teníamos un registro artificial e independiente a la naturaleza que nombraba cada día con una combinación de cada una de estas tablas empezando siempre con un «Tronco Terrestre» en combinación con una «Rama Celeste». Consecuentemente, el inicio de la serie lo determinaba el nombre *Jiǎzi* (甲子) y sesenta series después concluía con el de *Guīhài* (癸亥) para su nueva repetición. Esta práctica fue utilizada popularmente hasta el siglo I en combinación e independientemente al uso de los marcadores de lunaciones, meses, y en consecuencia de los años pero no será hasta la dinastía Hàn (206 a.n.e -220) que se tome este método temporal para asociarlo a los reinados de los emperadores vinculando en sus cronologías su nombre y el nombre de la fecha según el calendario *Gānzhī*¹¹.

En este caso podemos reconocer unas diferencias sustanciales con su antecesor. Mientras que la preocupación por el tiempo del almanaque de la dinastía anterior jugaba un papel ordenador de actividades diversas, sociales, agrícolas, personales..., la preocupación por el tiempo de éste va más allá de la objetividad diaria y se propone asociar y coordinar elementos diversos de la realidad chamánico-natural. Realidades diversas son combinadas de forma que lo natural viene a englobar parte de un «todo» que las combina y cuyo sentido es ofrecido al alcance de determinados métodos. El universo es presentado como algo cercano, lo divino y lo humano se entremezclan y el daoísmo como herramienta de comprensión, como manual de instrucciones interpretativas se consolida. Todas las escuelas y teorías chamánicas confluyen en la preocupación por el tiempo y comparten un sentido común para humanizar lo divino desde la divinización de lo humano. Las teorías del *Yīn-Yáng* (阴阳), la teoría de los «Cinco Elementos» *Wúxíng* (五行), la astrología china, todo tiene cabida en un esfuerzo por explicar, unitariamente, la diversidad en la unidad, la sencillez de lo múltiple¹².

¹¹ Para más información recomendamos consultar Marc Kalinowski: «Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode *liu ren*» en *BEFEO* 72, 1983., pp. 309-419.

¹² Al respecto recomendamos Marc KALINOWSKI: *Cosmology et divination dans la Chine ancienne : Le Compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, Vie siècle)*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1991.

Finalmente, hemos de mencionar el famoso «Libro de los Cambios» *Yì Jīng* (易经), también llamado «Libro de los cambios de los Zhōu» *Zhōu Yì* (周易)¹³. Catalogado inicialmente como libro o manual de adivinación y, al menos a partir de la época de Confucio (siglo V a.n.e.), como manual de ciencia cosmológica y sabiduría suprema desde su creación también ha sido sometido a diversas interpretaciones moralistas. La tradición china no duda en sumarlo a la categoría de obras ejemplares y hablar de los «Cinco Clásicos» *Wūjīng* (五经) junto con el «Clásico de la Historia» *Shūjīng* (书经), el «Clásico de la poesía» *Shījīng* (诗经), la «Colección de los Ritos» *Lǐjì* (礼记) y los «Anales de primavera y otoño» *Chūnqiū* (春秋). No cabe duda que nos encontramos con uno de los más importantes libros de toda la tradición literaria china y su tema es el tiempo, más exactamente aquello que acontece con él —los cambios— las transformaciones —las mutaciones—, en definitiva, el movimiento que la noción de tiempo conlleva. Tradicionalmente es reconocida su compilación, en diferentes ocasiones, por varias figuras míticas como el emperador *Fúxī* (伏羲), el rey *Wén* de los *Zhōu* (文王), el duque de los *Zhōu* (周公) y el propio Confucio *Kǒngzǐ* (孔子) pero, sin duda, se enmarca en la última de las dinastías que determinan la denominada antigüedad china. La esencia de su texto gira en torno a 64 hexagramas *guà* (卦) auténticos símbolos de adivinación, quienes son permutados en tres trazos —*yáo* (爻)— continuos y en sus correspondientes trazos rotos hasta el número de seis. Estas formaciones llamadas trigramas se combinan entre sí y probablemente su origen de deba a símbolos numéricos. Las ocho combinaciones básicas de estos trigramas se llaman *Bāguà* (八卦) y responden a la siguiente dialéctica.



Cada una de ellas recibe un nombre. Veámoslo a continuación.

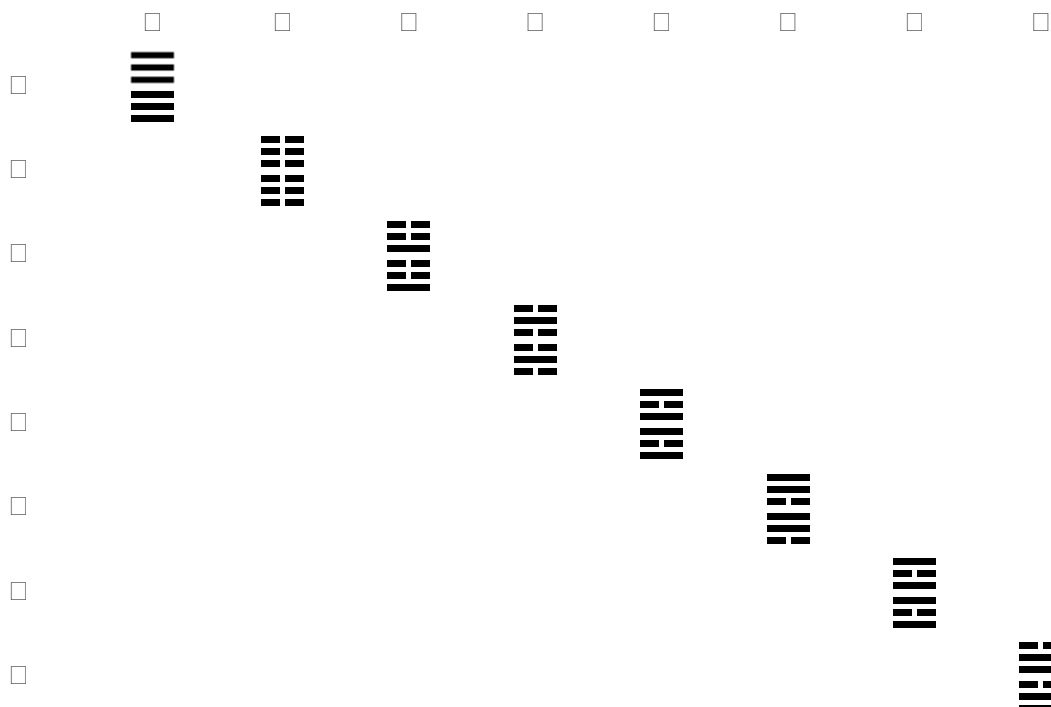
乾 Qián	兌 Duì	離 Lǐ	震 Zhèn	巽 Xùn	坎 Kǎn	艮 Gèn	坤 Kūn
☰	☱	☲	☳	☴	☵	☶	☷

¹³ Existe una magnífica traducción al español por D. J. Vogelmann de la traducción al alemán hecha por Richard Wilhelm de 1960 en Edhasa, no obstante debemos destacar *Yijing. El libro de los cambios. Con el comentario de Wang Bi*, Vilaür, Ediciones Atalanta, 2006. (Primera versión directa del chino que se traduce al español por Jordi Vila & Albert Galvany).

A su vez cada una se vincula a determinados valores que especificamos a continuación:

	<i>Nombre</i>	<i>Imagen natural</i>	<i>Dirección</i>	<i>Parentesco</i>	<i>Parte del cuerpo</i>	<i>Atributo</i>	<i>Animal</i>
<input type="checkbox"/>	Creativo	Cielo	NO	Padre	Cabeza	Fuerza	Dragón
<input type="checkbox"/>	Tranquilo, devoto.	Pantano	O	3ª hija	Boca	Placer	Oveja
<input type="checkbox"/>	Adaptable	Fuego	S	2ª hija	Ojos	Dependencia, maternidad	Faisán
<input type="checkbox"/>	Iniciativa	Trueno	E	1º hijo	Pies	Movimiento	Caballo
<input type="checkbox"/>	Apacibilidad	Viento	SE	1ª hija	Muslos	Penetración	Ave
<input type="checkbox"/>	Acción	Agua	N	2º hijo	Orejas	Peligro	Cerdo
<input type="checkbox"/>	Finalización	Montaña	NE	3º hijo	Manos	Descanso	Perro
<input type="checkbox"/>	Receptivo	Tierra	SO	Madre	Vientre	Fidelidad, conceder	Vaca

Es a partir de estas básicas nociones de las posibles mutaciones de estos elementos y de sus características cuando sus combinaciones constituyen un elemento de adivinación completamente místico y la esencia hermenéutica del chamán-intérprete juega un rol social de gran importancia. Sus 64 combinaciones posibles resultan de la siguiente dialéctica que mostramos ejemplificando sólo las similares.



Cada una de estas formas representa un microcosmos del cambio, de la propia noción de tiempo. Con sus dinámicas internas de binomios útiles; oposición-unidad,

equilibrio-desequilibrio, apoyo-abandono, armonía-desarmonía, creatividad-anticreatividad, etc, cada una de estas formas propone la posibilidad de describir el macrocosmos a partir de los cambios y las dinámicas de los propios hexagramas. También pretende subrayar las relaciones entre las fuerzas desde la igualdad-diferencia, oposición-complementariedad, y la tercera forma con la que trata de ordenar los cambios —el tiempo— es el de un nivel de codependencia entre los niveles del sistema de las formas de los hexagramas y los trigramas, de sus formas finales y de sus componentes.

Con estas herramientas la obra pervive en la historia por el diverso interés que genera a medio camino entre el mundo filosófico-matemático —desde G. W. Leibniz a J. T. M. Needham—, psicoanalítico —C. G. Jung— o literario —J. L. Borges—. No cabe duda que resulta una herencia china que toda la Humanidad disfruta de aquella época arcaica china, de su más primitiva y original forma, denominador común de otras épocas arcaicas. Consideramos que su razón de ser es una buena muestra de la singularidad de la subjetividad humana que no sabe de distinciones geográficas, ni culturales y que en su común interés oculta y descifra su radical vigencia y convencida pervivencia.

Conclusión

Expuestas las características de las principales herramientas para medir la noción de tiempo, utilizadas en el devenir de la antigüedad china, resulta bastante evidente como su evolución tendió a una mistificación de la preocupación por el mismo. Comprometidos a solucionar los importantes problemas de adecuación con los cambios que la observación empírica de lo natural proporcionaban —es decir, los desajustes propios de los diferentes ritmos cíclicos de los dos principales astros de observación— podemos descifrar en las obras mencionadas un giro hacia la adivinación, desde lo natural hasta lo cosmogónico; un giro hacia lo místico, desde lo pre-científico hasta lo pre-religioso; un giro —en definitiva— hacia lo más divino de lo humano, hacia su pertenencia a ese todo que lo simplifica, un giro hacia el *Dào* chino, y con ello, una muestra de la importancia de la filosofía daoísta en la cultura china. Hemos podido constatar cómo de la preocupación útil, de las soluciones pragmáticas para la vida diaria, las creencias predaoístas se apoderaron de estas preocupaciones por el tiempo, más concretamente se sirvieron de ellas para coaccionar la voluntad popular y crear vínculos entre lo humano y lo divino. La emergente sociedad asimiló las soluciones por la temporalidad parejas a unas creencias naturalistas que armonizaban la observación empírica, la conducta, los deseos y un futuro incierto, el cual empezó a ofrecerse

variable y, especialmente, al alcance de los deseos y apetitos humanos junto a sus voluntades —hecho éste vinculado a ritos y rituales—. La adivinación, hasta el momento, se había vinculado a prácticas diversas de lecturas hermenéuticas sobre vísceras o partes de animales. Es ahora cuando se categoriza esa actividad en torno a documentos que jugaban con la noción de tiempo y su devenir para dar explicación y razón a una globalidad entendiendo lo humano comparte de esa totalidad. Es ahora cuando se delimitan los límites del acontecer, cuando se etiquetan los cambios, cuando se conocen las mutaciones.

Aparentemente afincados en unas soluciones útiles a los devenires agrícolas, sociales, rituales, la sociedad de la antigüedad china evoluciona su preocupación por la noción de tiempo hacia una hermenéutica subjetiva —no cabe objetividad alguna en estas prácticas—. Pretende dar semejante explicación a los cambios y mutaciones de la vida humana como lo ha hecho con los fenómenos naturales asociados al tiempo: la noche y el día, las semanas y los meses, las estaciones, los años, etc. Conocedores de la incomodidad que los asuntos humanos sienten al encorsetarlos en medidas y estructuras, en categorías y regímenes, la evolución cultural china da a luz un método arítmico, un manual de cambios, una partitura abierta.

Con todo, debemos concluir que de la mano de la preocupación por la temporalidad, las creencias predaoístas —y determinadas teorías básicas de lo que posteriormente se denominará daoísmo— desempeñaron un papel importante en la evolución de esa preocupación. Su maridaje resultó germinar en unas rigurosas obras de inalterable actualidad y vigencia. Su temática adivinatoria, mística, religiosa y filosófica resultan una de las primeras muestras de obras de este tipo —concreta herencia para toda la Humanidad— y su conservación nos permite reconocer las compartidas inquietudes que la condición humana parece arrastrar.