

Citar: Apellidos, N. (2015) "Título", en: González García, E.; García Muñiz, A.; García Sansano, J. e Iglesias Villalobos, L. (Coords.). *Mundos emergentes: cambios, conflictos y expectativas*. Toledo: ACMS, pp.

SOBRE LA EDUCACIÓN POLÍTICA ¿PRÍNCIPES (君子) O CIUDADANOS?

Aurelio de Prada. *Universidad Rey Juan Carlos*

Resumen: Esta comunicación es continuación de las presentadas a los últimos Congresos de la ACMS en los que, utilizando contribuciones confucianas y habida cuenta tanto de los problemas de legitimación de las democracias contemporáneas cuanto de otras cuestiones como el cambio climático, proponíamos una democracia real en la que el sujeto político sería, por medio de la educación apropiada, individuo y rey al mismo tiempo. Ahora tratamos de profundizar en tal propuesta analizando las virtudes confucianas tradicionales en relación con las correspondientes a la idea occidental de “individuo”.

Palabras clave: Educación política, confucianismo, individuo, rey, virtud.

1.- Introducción.

En comunicaciones previas a Congresos de la ACMS, (PRADA, A. de 2014, p. 582-593 y 2013, p. 720-730) hemos analizado problemas de legitimación de las democracias contemporáneas, en sí mismas y en relación a cuestiones como la crisis económica o el cambio climático, proponiendo una democracia “real” en la que el sujeto político fuera al tiempo “individuo y rey”, 君人.

Semejante propuesta se basaba en una síntesis entre la idea occidental de “individuo” y la idea confuciana de 君子 *jūnzǐ*, “hijo de rey”, “príncipe”, que fue sólo posible habida cuenta de que ambas ideas surgían de contextos muy semejantes: la Revolución Francesa y el período de los Reinos Combatientes, 战国 (463-221 a. C.) respectivamente. Dos estados de naturaleza, de guerra de todos contra todos, –en el sentido hobbesiano de la expresión–, que habrían dado lugar a dos soluciones contrarias, si bien, no incompatibles.

De un lado, la idea occidental de “individuo”, de ser humano, digno en sí mismo, con derechos humanos, a la que sólo fue posible llegar con la ejecución de Luis XVI; un acto catártico que rompía la sacralidad del rey y permitía concebir al ser humano con dignidad por sí mismo, independientemente de cualquier consideración natural o social.

De otro, la idea de 君子 *jūnzǐ*, “hijo de rey”, “príncipe”, propuesta por Confucio ante la quiebra de la armonía de la secuencia 天地君親師 “cielo, tierra, rey, padres, maestros” en la llamada época de los Reinos combatientes de modo que cualquiera, por medio de la educación apropiada, por medio de la práctica de las virtudes confucianas, podía convertirse en 君子 *jūnzǐ* y armonizar el continuo naturaleza-sociedad, incluso desde la propia casa.

La síntesis entre ambas ideas, proponiendo una democracia “real” en la que el sujeto político fuera al tiempo “individuo y rey”, fue presentada a grandes rasgos que ahora pretendemos

profundizar analizando primero las virtudes confucianas y luego las correspondientes al “individuo” para esbozar, en su caso, la educación correspondiente a dicho “individuo y rey”.

2.- Las virtudes confucianas.

A la hora analizar las virtudes confucianas, lo primero, ciertamente, es identificarlas. Algo que no resulta difícil de solventar pues la referencia a dichas virtudes sigue estando presente en la China contemporánea. Así, no resulta extraño el uso tanto escrito como oral de los caracteres correspondientes a las virtudes clásicas confucianas: 文, 恕, 德, 孝, 禮, 仁... que suelen traducirse respectivamente como *sabiduría, compasión, virtud, piedad filial, ritos, humanidad...*

Ahora bien, tal y como se justificó convenientemente en las comunicaciones previas, antes aludidas, no podemos conformarnos con la traducción habitual sino que hemos de analizar cada uno de esos caracteres para tratar de aprehender el universo semántico que cada uno de ellos incorpora, relacionándolos primero entre sí y luego con las virtudes correspondientes a la idea occidental de “individuo”, una vez analizadas éstas últimas.

Yendo, pues, a ello, la primera de esas virtudes es 文 wén. Literalmente “lenguaje”, “escritura” y, en efecto, el carácter se compone de otros dos: 讠 diǎn/pluma (como se puede imaginar sin mayores problemas) y 又 yòu, mano derecha (carácter que, por cierto, forma parte también de la expresión derechos humanos, 人权). Con todo lo cual, 文 wén literalmente significaría la mano que sostiene una pluma o, si se quiere, “la pluma que sale de la mano”, esto es, escritura, lenguaje.

Ahora bien y por extensión, esa mano que sostiene una pluma, –y que forma parte de palabras como civilización y cultura–, podría traducirse sin mayores problemas como las “artes de la paz”: música, pintura, poesía... cuya práctica, según Confucio, contribuye a, por así decirlo, “transformar la naturaleza humana” (SMITH; 2001, p. 210); a convertir a cualquiera en 君子 jūnzǐ. Con lo cual ciertamente volvemos a la dimensión político-educativa a que antes, en la introducción a estas líneas, se aludía: la reorganización política y la educación personal no serían para el confucianismo sino dos caras de la misma moneda (FOLCH, D. 2001, p. 159).

El cultivo de uno mismo, el auto-refinamiento, “alimentar las semillas de bondad que crecen en el interior de todos los corazones” (LO, V. 2008, p. 158), términos con los que bien podría traducirse 文, serían, pues, medios para la transformación en 君子, jūnzǐ y con ello para restaurar la armonía rota por la “guerra de todos contra todos” de la época de los Reinos Combatientes.

La segunda de las virtudes confucianas es 恕, shù. Un carácter que se traduce habitualmente por “perdonar” y que está compuesto por otros tres. En la parte inferior abajo 心 xīn corazón, (se pueden ver fácilmente tres gotas de sangre atravesando el ventrículo) y, encima de él, otros dos caracteres. El primero de ellos a la izquierda, 女 nǚ/ mujer, (no resulta difícil imaginar una

mujer arrodillada con los brazos entrecruzados sobre el pecho) y el segundo, a la derecha, 口 kǒu/boca (*tras tres mil años de evolución, una boca ha acabado representándose así*). Con todo lo cual el carácter completo 恕, shù podría efectivamente traducirse como “perdonar”: una mujer que habla desde el corazón, “de la forma conveniente”.

Ahora bien, aunque esa traducción no sea incorrecta, sin embargo no abarca todo el universo semántico del carácter 恕, shù, que ciertamente permite traducciones como “indulgencia” (CHEHG; A. 2002, p. 62), “reciprocidad” (KÜNG, H. 2004, p. 151) e incluso algunas otras afines si atendemos a la siguiente cita de las *Analectas*:

“Zi-gong asked: Is there a single word which can be a guide to conduct throughout one’s life?

The Master said: It is perhaps the word “Shù”. Do not impose on others what you yourself do not desire.” (CONFUCIO, 2006, p. 229)

Desde luego, no hacen falta muchas palabras para glosar esta traducción de 恕, shù: “No hagas a los demás lo que no quieres que los demás te hagan” pues estamos ante la formulación negativa de la regla de oro. Una regla que, como es bien sabido, no resulta en absoluto extraña a nuestra tradición donde aparece formulada positivamente en el Evangelio de S. Mateo, VII, 12:

“Así que todas las cosas que quisieseis que los hombres hiciesen con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque ésta es la ley y los profetas”.

Pero no procede entretenerse en establecer comparaciones y similitudes entre ambas tradiciones pues lo que importa aquí y ahora es señalar que, para convertirse en 君子 jūnzǐ además de 文 wén, de auto-refinamiento, de un cultivo de las “artes de la paz” que es, al mismo tiempo una acción política, se precisa de 恕, shù: “tratar a los otros como se quiere que le traten a uno”, que, por lo mismo, también resulta ser una acción política.

La tercera de las virtudes confucianas es 德 dé. Carácter que suele traducirse por “moral” y que se compone de otros cinco caracteres. El primero, a la izquierda, separado de los demás, 彳 chì/andar, caminar; mientras que los otros cuatro, agrupados en la parte derecha, serían de abajo arriba: 心 xīn/corazón, (como se señaló a propósito de 恕, shù, es fácil ver tres gotas de sangre corriendo por el ventrículo), 一 yī/uno (no hace falta explicar que se trata del principio de la numeración), 十 shí/diez y finalmente, 目 mù/ojo, (así, tras tres mil años de evolución, acabó por representarse un ojo) con todo lo cual, literalmente, 德 dé, es caminar 彳 con el corazón 心 de uno 一 como si diez 十 ojos 目 te observaran.

Ciertamente el carácter es lo bastante gráfico como para no discutir la traducción de 德 dé por “moral”, pero ello no obsta para ilustrar la traslación, la ampliación de sentido que experimenta

en la enseñanza confuciana y que llevaría a traducir dicho carácter también como “poder”, con la implicación política consiguiente.

Así, 德 dé “pasear con el corazón de uno en la mano como si diez los ojos te vieran” significa evidentemente, que uno no tiene nada que temer de la mirada ajena, que puede pasear sin temor alguno de modo que, paradójicamente, el que así pasea se acaba convirtiendo en ejemplo para los que le miran y tiene, por tanto, “poder”, el *poder del ejemplo*. Con todo lo cual 德 dé significa moral y al tiempo “poder”, el poder del ejemplo moral (SMITH; 2001, p. 209) y también político, si es que así, clara y distintamente puede hablarse, dado que, como hemos visto repetidamente para Confucio, la reorganización política y la educación personal no serían sino dos caras de la misma moneda.

La siguiente virtud confuciana 孝 xiao, se expresa asimismo en un carácter tan gráfico que su sentido se hace inmediatamente evidente. Está compuesto por otros dos caracteres superpuestos. El de abajo 子 zǐ/hijo y, en efecto, resulta fácil ver un bebé envuelto en pañales y con los brazos extendidos. Por lo demás y como señalamos en las comunicaciones citadas más arriba, es el segundo de los caracteres que conforman 君子 jūnzǐ, príncipe “hijo del monarca por educación que asegura la armonía al estar situado en el centro de la secuencia natural-social”, si se nos permite utilizar la perífrasis que vimos en su momento.

Por lo que toca al carácter situado en la parte superior, se trata de 老 lǎo/viejo, y efectivamente no resulta difícil imaginar a un anciano de pelo ralo caminando con ayuda de un bastón. Con todo lo cual, el carácter 孝 xiao ha de traducirse como la piedad filial, la piedad del hijo que lleva a hombros a su padre, que cuida de sus mayores. Una imagen que no resulta en absoluto extraña a la tradición occidental, pues evoca inmediatamente la huida de Eneas de Troya con su anciano padre, Anquises, a hombros (VIRGILIO 1976, p. 43 y 44).

Pero si esa imagen resulta familiar en Occidente no tiene ni por asomo la importancia de que ha gozado y aún hoy goza en China. Y es que 孝 xiao, la práctica del amor filial, no sólo ocupa toda la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, implicando la obligación de los hijos de cuidar de los padres (FOLCH, D. 2001, p. 150) sino que es, además, el modelo para las llamadas cinco relaciones constantes: entre padres e hijos, maridos y mujeres, hijos mayores e hijos menores, amigos mayores y amigos menores, y gobernantes y súbditos (SMITH; 2001, p. 206). Con lo cual, por cierto, volvemos una vez más a la dimensión política, por decirlo en términos occidentales, de la enseñanza confuciana.

La última de las virtudes que permiten convertir a cualquiera en 君子 jūnzǐ es 禮 li. Un carácter que está compuesto del radical de las cosas sagradas, 礻 shì, al que se añade la representación esquematizada de una sopa de cereales, 曲 qū, en una copa de sacrificio 豆 y significa originalmente vasija de sacrificio y, por extensión, el rito del sacrificio (CHEHG; A. 2002, p.

66), el “ritual”. Una traducción que difícilmente cabe obviar ya que es universal y es así como se encuentra en todas las lenguas europeas a partir del siglo XVIII (FOLCH, D. 2001, p. 152).

Sin embargo, esa traducción se queda corta pues, al igual que ha ocurrido en otras ocasiones, Confucio realiza un cambio de sentido del término a resultas del cual no es el aspecto propiamente religioso del sacrificio lo que interesa sino la actitud ritual de quien participa en él (CHENG; A. 2002, p. 66). Una actitud ante todo interior, impregnada de la importancia y de la solemnidad del acto y que se traduce exteriormente en comportamiento formal controlado (CHENG; A. 2002, p. 66).

Pues bien Confucio traslada ese comportamiento controlado a toda la conducta social de forma que, ciertamente, cabe traducir, sin mayores problemas 禮 por “politesse”, “manners”

(McNAUGHTON. W. y YING, L. 1999, p. 126): maneras, modos, modales... Unas maneras que acaban constituyendo “la humanidad de un grupo humano y de cada hombre dentro de ese grupo” e incluso “el criterio de distinción entre el hombre y la bestia, entre los seres civilizados y los “bárbaros” (CHENG; A. 2002, p. 67 y 68). Con lo cual, una vez más, volvemos al componente político, de la educación confuciana.

Así las cosas, tras todo el análisis anterior, ya tenemos el elenco de las virtudes político-morales, por así decirlo, cuya práctica permite a cualquier convertirse en 君子 *jūnzǐ* : 文, 恕, 德, 孝, 禮.... Pero nos estamos precipitando pues, a todo esto, hemos olvidado el examen de una de ellas: 仁 *rén*. Un olvido tanto más grave cuanto que, al parecer, se trata de la más importante, la que hace funcionar todo el sistema (FOLCH, D. 2001, p. 151), la “gran idea nueva de Confucio” (CHENG; A. 2002, p. 61), la “virtud de las virtudes” (SMITH; 2001, p. 202). Así las cosas, procede corregir nuestro error y pasar a analizar esa primera virtud confuciana: 仁 *rén*, que habitualmente se traduce como “humanidad”, “benevolencia”....

Ahora bien y tal y como hemos hecho con los demás caracteres, no procede asumir la traducción habitual sino que hemos de empezar nuestro análisis por el examen de los dos caracteres que la componen. El primero de ellos 亻 *rén*, por cierto, fue objeto de atención en las comunicaciones citadas al principio de estas líneas cuando analizamos la expresión 儒家, *rú jiā* “confucianismo”, “escuela de los letrados” o, mejor y como vimos, “escuela de los hombres que son necesarios como la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas”.

Pues bien, el resultado de ese análisis fue que 亻 significa, desde luego, “hombre”, “persona” pero en un sentido ciertamente especial, toda vez que se trata de un carácter que no aparece nunca aislado sino siempre formando parte de otros caracteres. Ello a diferencia de lo que ocurre con el carácter 人, –el que figura, por ejemplo, en “derechos humanos”, 人权–, que también significa “hombre”, “persona” si bien aparece siempre aislado, sin formar parte de otros caracteres.

El segundo 二 *er*, no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos” (FOLCH, D. 2001, p. 151) como es el caso. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”. El hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros.

Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad propiamente hablando no es algo dado sino algo que hay que aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano (CHENG; A. 2002, p. 60 y 61). Un aprendizaje que se concreta precisamente en la práctica de 仁 y las virtudes consiguientes: 文, 恕, 德, 孝, 禮... de modo que la mejor traducción para 仁 *rén* sería, quizás, una perífrasis: “aquello que hace a un hombre verdaderamente humano” (FOLCH, D. 2001, p. 151).

3.- *¿Virtudes occidentales?*

Ya tenemos, pues, el elenco de las virtudes tradicionales del confucianismo que se resumen en 仁 *rén* y que permiten a cualquiera convertirse en 君子 *jūnzǐ*, en “príncipes” capaces de armonizar la naturaleza y la sociedad, incluso desde la propia casa. En otras palabras, ya tenemos la educación política, si es que así puede hablarse, correspondiente al confucianismo, a la escuela de los letrados.

Así las cosas, lo que ahora procede es pasar a examinar las virtudes correspondientes al “individuo” cuando actúa políticamente, cuando actúa como “ciudadano” para después tratar de relacionarlas con las que acabamos de examinar. Una tarea que ha de empezar, obviamente, al igual que con las confucianas, por identificarlas.

Pero aquí enfrentamos un problema pues no parece fácil identificar tales virtudes. Más aún, no parece que el “individuo” precise de virtud alguna para serlo ni para actuar políticamente, como “ciudadano”, a diferencia del 君子 *jūnzǐ*, del “hijo del monarca por educación que asegura la armonía al estar situado en el centro de la secuencia natural-social”.

Y en efecto, como se apuntó más arriba y vimos con más detalle en las comunicaciones previas citadas, el individuo surge como algo valioso en sí mismo, con dignidad propia, independientemente de cualquier otra consideración natural o social. Una aparición que, como se vio, puede concretarse en la decapitación de Luis XVI y que llevaría a la conclusión lógica de que, al valer por sí mismo, no precisa de requisito alguno para actuar políticamente. Conclusión ésta a la que, sin embargo y como es sobradamente conocido, sólo se ha llegado, en la práctica, con la lucha frente a todo tipo de discriminaciones: por razón de edad, sexo, propiedad...

Por lo demás y en el mismo sentido, la idea de que cualquiera puede participar políticamente es la base misma de la democracia, como ya indicó Protágoras (PLATON, 1981, p. 527) hace más de 2000 años. Sistema político que, por cierto, fue considerado el peor de todos hasta precisamente la Revolución francesa (ARBLASTER, A: 1992, p. 16 y 17), hasta la decapitación de Luis XVI con la ruptura catártica que ello implicaba (GARCIA DE ENTERRIA, E. 1994, p. 23 y 24).

Que el individuo no precise de virtudes específicas en su actuación política, en su actuación como ciudadano, resulta también coherente, por lo demás con el tipo de democracia hoy predominante, la democracia representativa, tal y como se señala en las célebres palabras de B. Constant:

“Resígnese, pues, el poder: lo que nosotros necesitamos es la libertad, la cual conseguiremos indefectiblemente; pero como la que necesitamos es diferente de la de los antiguos, es necesario que se dé a aquélla una organización diferente a la que podría convenir a la libertad de los antiguos; en ésta, el hombre cuanto más consagraba el tiempo y su fuerza para el ejercicio de los derechos políticos, más libre se creía; por el contrario, en la especie de libertad de que nosotros somos susceptibles, cuanto más tiempo nos deje para nuestros intereses privados el ejercicio de los derechos políticos, más preciosa será para nosotros la misma libertad.

De aquí viene la necesidad del sistema representativo, el cual no es otra cosa que una organización con cuyo auxilio una nación se descarga sobre algunos individuos de aquello que no quiere o no puede hacer por sí misma.“(CONSTANT, 1988, p.89).

Y en efecto, en nuestro sistema jurídico-político hay un claro predominio de la democracia representativa que demuestra, bien a las claras, que preferimos dedicarnos a nuestros propios asuntos individuales, privados, delegando en otros, en nuestros representantes, la actividad política de modo que, ciertamente no precisamos de preparación política, de educación política alguna.

Más aún, y ello abunda en esa no necesidad de educación política así como en el deseo de poder dedicarnos lo máximo posible a nuestros asuntos privados, , incluso nos reconocemos inferiores a nuestros representantes políticos, tal y como se sigue de los dos únicos mecanismos de democracia directa incluidos en nuestro sistema: la iniciativa legislativa popular y el referéndum consultivo para cuestiones de especial trascendencia.

Así por lo que toca al primero de ellos, basta con atender al tenor literal del artículo 87.3 de la vigente Constitución de 1978, esto es:

«Una ley orgánica regulará las formas de ejercicio y requisitos de la iniciativa popular para la presentación de proposiciones de ley. En todo caso se exigirán no menos de 500.000 firmas acreditadas. No procederá dicha iniciativa en materias propias de ley orgánicas, tributarias o de carácter internacional, ni en lo relativo a la prerrogativa de gracia.»,

para apreciar sus limitaciones: se trata de una mera iniciativa que, además, no procede en materias propias de ley orgánica, esto es en las más importantes del ordenamiento jurídico, las que requieren una mayoría cualificada para su aprobación... Limitaciones que, sin embargo, acaban redundando en mayor tiempo para nuestros asuntos privados y en la mencionada no necesidad de educación política alguna.

Por lo que toca al segundo de dichos mecanismos, el referéndum consultivo en caso de cuestiones de especial trascendencia, de nuevo basta con atender al tenor literal del 92.1 de la vigente Constitución española:

«Las decisiones políticas de especial trascendencia podrán ser sometidas a referéndum consultivo de todos los ciudadanos.»

para apreciar sus limitaciones: no sólo se trata de un referéndum potestativo, (lit.: "podrán ser sometidas") sino que, además, es meramente consultivo, es decir, no vinculante...

Limitaciones que, de nuevo, acaban redundando en mayor tiempo para nuestros asuntos privados y en la no necesidad de educación política alguna.

Así las cosas, parece obligado concluir que no cabe hablar de virtudes de los individuos en su actuación política, como ciudadanos, en el mismo sentido en que hablábamos de las virtudes confucianas cuya práctica permitía a cualquiera convertirse en príncipe.

Y por lo mismo tampoco cabe hablar de educación política en ambos casos. Sólo en el segundo, en el confuciano, cabría hablar propia y paradójicamente de educación "política", de educación para armonizar el todo, el continuo natural –social en que se está incluido, mientras que en el primero, en el de los individuos, no cabría hablar en modo alguno de tal tipo de educación, dándose por supuesto que los individuos, en cuanto valiosos en sí mismos, se convierten en ciudadanos al alcanzar la mayoría de edad, sin necesidad de preparación específica alguna, sin necesidad de educación política alguna; cosa que, por lo demás, no precisan pues prefieren dedicarse a sus asuntos privados.

A ésta última conclusión podría objetarse, con todo, el hecho de que en nuestro país, la educación es obligatoria hasta los dieciséis años, lo que implicaría que, de un modo u otro, sí se prepara al individuo para ser ciudadano, para el desempeño de la acción política una vez alcanzada la mayoría de edad. Con todo lo cual, sí que podría hablarse propiamente de educación política también en el caso de los "ciudadanos", al igual que en el de los "príncipes".

Ahora bien semejante objeción choca con la asignatura "Educación para la ciudadanía" que, si bien aparece y desaparece puntualmente de nuestros planes de estudio, viene a demostrar *a contrario* que el resto de la educación no es para la ciudadanía, para la actividad política del individuo sino para la vida privada, para la vida estrictamente individual que, como vimos, resulta la preferida hasta el punto incluso de reconocernos inferiores a nuestros representantes políticos.

4.- *A modo de conclusión.*

Así las cosas no parece que podamos proceder al correlato que pretendíamos habida cuenta de que si bien cabe hablar de educación "política" para convertirse en "príncipe" no podemos llegar a la misma conclusión en lo que se refiere a la educación de los individuos para convertirse en "ciudadanos" y para actuar como tales. Y es que los individuos, al parecer, en cuanto valiosos en sí mismos, se convierten en ciudadanos al alcanzar la mayoría de edad, sin necesidad de preparación específica alguna, sin necesidad de educación política alguna, prefiriendo además dedicarse a su vida individual, a su vida privada.

Pero puede que esta conclusión sea precipitada y que debamos indagar más a fondo si efectivamente hay virtudes correspondientes al individuo cuando actúa como ciudadano, con la educación política correspondiente. Y es que, en efecto, hemos llegado a las conclusiones anteriores a partir exclusivamente del análisis de nuestro sistema jurídico, por lo que deberíamos ampliar nuestro campo de estudio antes de validarlas. Ahora bien, ello exige de investigaciones que ciertamente sobrepasan los límites impuestos a estas líneas.

BIBLIOGRAFIA

- ARBLASTER, A. (1992), Democracia, Madrid, Alianza.
- CHENG, A. (2002), Historia del pensamiento chino. Barcelona, Bellaterra.
- CONFUCIO, (2006), The Analects. Chinese-English edition, Taipei.
- CONSTANT, B. (1988), De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Madrid, Tecnos.
- FOLCH, D. (2001), La construcción de China. El período formativo de la civilización china, Barcelona, Península/Atalaya.
- GARCIA DE ENTERRIA, E. (1994) La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa. Madrid, Alianza.
- KÜNG, H. (2004) En busca de nuestras huellas, Barcelona, Círculo de Lectores.
- LO, V. (2008) “Curación y medicina” en SHAUGHNESSY, E. L (Ed.): China., Barcelona, Blume, p. 148-165.
- McNAUGHTON. W. y YING, L.. (1999) Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition. Singapore, Tuttle Publishing.
- PLATON, 1981, Protágoras en Diálogos, Madrid, Gredos.
- PRADA, A. de (2013), “¿Individuos soberanos? ¿Individuos reyes?: A propósito de la democracia real.” en GIMÉNEZ RODRÍGUEZ, S. y TARDIVO, G. (Coords.) Proyectos sociales, creativos y sostenibles. Toledo, Asociación Castellano-Manchega de Sociología: pp. 720-730.
- PRADA, A. de (2014), “Naturaleza y sociedad: Hacia una democracia real.” en GARCÍA SANSANO, J., EDUARDO GONZÁLEZ GARCÍA, E., ITZIAR LAGO MORALES, I. y RICARDO RUBIO SÁNCHEZ, R. (coords.) *Tiempos oscuros, décadas sin nombre* Toledo, Asociación Castellano-Manchega de Sociología: pp. 582-593.
- SMITH; H. (2001), Las religiones del mundo. Barcelona Círculo de Lectores.
- VIRGILIO, (1976), Eneida, Madrid, Espasa.